

横井小楠の「公」をめぐる思想とその「開国」観

源 了 圓

はじめに

一 「体験としての公論意識」の形成

二 「小楠の「公」観念の形成における『海国図志』『アメリカ篇』の役割

附論 晩年の小楠における「議會制」についての言説と「アメリカ篇」

三 小楠における「開国」と「天地公共の道」

四 「公議・公論」と「公共」の思想

(一) 教育と「公論」形成——学校民主制

(二) 「公議・公論」と「公共の政」

五 「公私」の論と開国

結び

はじめに

本稿は私の「横井小楠における攘夷論から開国論への転回」と一組の論稿であって、横井小楠の選んだ世界に対する「開国」という新しい態

度を、政治、経済、社会、倫理という観点から理論的に基礎づけようとしているのが、彼の「公」をめぐる言説ではないかと思うのである。

ところで小楠の「公」をめぐる思想の全貌を理解することは必ずしも容易なことではない。私はそれを(1)「公と私」の観点からの「公」の観念と、(2)「公共の政」と呼ばれる「公共」という観点からの「公」の観念の二者に分けて捉えることにしたい。そして後者はさらにこれを細分すると、「公議・公論」ということと「公共の政」ということになり、その「公共の政」は「公議・公論」の基礎の上にはじめて成立すると考えている。

そして私自身の現在の見通しでは小楠における「公と私」は中国や日本の思想史の基本的なカテゴリーの一つであって、このアプローチ自体は別に彼の独創ではない。それに対して「公議・公論」ということを基にして「公共の政」というものを構想したことは、小楠の独自の考えであって、小楠は日本思想史における新しい「公」観念の創造者であり、その後の「公共の政」という理念形成の口火を切った人であると考えて

いる。

私は今、小楠では「公議・公論」ということを基にして「公共の政」というものが構想されたと言ったが、小楠においても最初からそういう道筋ができていたわけではなく、最初は「講学」・「講習」・「討論」ということから出発して、それが「公議」となり、そして「公議」をへることによってはじめて社会・国家・世界の「公論」という考えが形成されたのである。

ところで「公共」ということばは、広く政治思想・経済思想・社会思想・倫理思想に関わりつつ、「公」思想を基礎づける原理ともいべき性格をもつ。そして「公議」「公論」という概念が小楠の中で成熟するともに、この「公共」という概念は「公共の政」ということばに結晶し、小楠の政治思想の簡明な性格規定となっていく。

ところで幕末・維新期の近代的「公」の思想は、米国人宣教師のウィリアム・マーティン (William Alexander Persons Martin 中国名「韓良」) が、米国人惠頓 (Henry Wheaton) の “Elements of International Law” を『万国公法』と題して中国で刊行したものを、慶応二年(一八六六)正月に開成所で西周によって返点を附されて同名で刊行されたもの、ならびにその和訳(瓜生三寅『交道起源』、一名万国全書、堤毅士志訳『万国公法釈義』等)や、同年の十二月に西周がオランダのライデン大学で学んだフィッセルング (Simon Vissering) の講義録 “Volkenrecht” を同じく『万国公法』と題して翻訳したものの両者、ならびに前者の原典に由来し、そこに述べられた「公法」という概念を中心として受容された

と考えられている⁽¹⁾。

確かに『万国公法』の受容は幕末思想史における重要な事件であった。そして小楠も亦、翌慶応三年八月八日、渡米航海中の甥左平太・大平宛の手紙で「万国公法と云書手に入候。是は原書はアメリカの惠頓氏之著書にて、欧羅巴各国の人物・諸国交際の道を論弁したる書にて当今専流行之学問と存候。唐国にて翻訳、当春江戸開板、万国交際には尤も需用にて定て其許にても流行と存候」(山崎正董『横井小楠 遺稿篇』四八二頁、以下本稿ではこの本の引用についてはページ数のみ記載)としているが、実は彼自身の「公」をめぐる思想の基礎はそれ以前に確立しているのである。

たとえば彼の「公共」という考え方は、彼がまだいかなる西欧思想にも触れている形跡が見られない嘉永六年(一八五三)の「夷虜応接大意」において「凡我国の外夷に処するの国是たるや、有道の国は通信を許し無道の国は拒絶するの二ツ也。有道無道を分たず一切拒絶するは天地公共の実理に暗して、遂に信義を万国に失ふに至るもの必然の理也」(二一頁、本論文に附せられた傍点は全部源がつけたものである)と記されている。恐らくここでの「公共」ということばは、小楠が中国の古典から示唆されたものであろう。

また「公論」ということばを小楠が初めて使った用例は、彼が藩校時習館の居寮長として菁莪斎(今日の大学院に当るが、その学生のある者は、イギリスのオックス・ブリッジのフェローのような役割も果たす)にあった天保九年頃に書いた『寓館雜志』(戊戌雜志)にすでに二箇所は

ど示されているが、いずれも本論で問題とする「討議・討論」をへて形成される公論ではない。その意味で使われた初めての用例は安政三年十二月二十一日附の福井藩士村田巳三郎(氏寿)宛の書簡の中で、ロシアでは「執政大臣要路の役人は又一国^(註2)之公論にて黜陟いたし候」(二四三頁)という文章であるが、この意味での「公論」ということばは、魏源の『海国図志』の和訳本からヒントを受けた可能性が非常に高い(後述)。とはいえ重要なことはそれに先立って小楠が「体験としての公論意識」をもっていたことであろう。ここで言う「体験としての公論意識」というのは、討議・討論によって形成される公共性をもつ結論の形成の経験をもつことを言う。この問題についても詳しい説明は後ですることにした。

私がここで強調しておきたいことの第一は、「公共」「公論」「公議」等の小楠の「公」をめぐる思想の基本概念は『万国公法』を読む以前に、自己の思想の展開過程において形成されていたということであり、このことは彼の「公」をめぐる思想は外からの附焼刃ではなく、「内発的」「自発的」なものであったということである。外来の書籍や文書を読み、新しい知見を得ることは、とくにこれまでの価値観では説明できない事態が多くなった時期においては必要なことであるが、しかしそれだけでは変動極まりない事態にただ右往左往するということに終わる危険性がある。内発的・自発的なものをもっている人に対してのみ、外からの触発は大きなインスピレーションとなり得るであろう。第二は、彼の「体験としての公論意識」を概念として定着させたのは外来思想の触発であ

り、その触発の契機となったのは安政二年に彼が初めて読む機会を得た『海国図志』、とくにその「アメリカ篇」であったということである。これは私の立てた仮説であって、以下次節において小楠の「体験としての公論意識」とそれが『海国図志』「アメリカ篇」(本論八頁参照)に出会うことによって「公論」という概念に結晶してゆく過程を明らかにしたいと思う。

一 「体験としての公論意識」の形成

「体験としての公論意識」の形成の問題については、旧稿「横井小楠における学問・教育・政治——「講学」と公議・公論思想の形成の問題をめぐって」(『季刊日本思想史』37号、ぺりかん社)においてかなり詳しく論じたので、なるべく重複を避け、前文にあまり論じていない部分を詳しくしることにしたい。

ここでいう「体験としての公論意識」というのは、ある共通の関心をもつて構成された集団に属する人々が、まだ「公論」ということばこそ使っていないが、自分個人の考えによってだけは確定できない公的事柄について、その集団の中で一つの「場」をつくり、そこで率直に自分の考えを披瀝しあって討議を重ね、議論と思索を深め、場合によってはその論拠となる古典のある箇所を再検討しながら、その構成員のそれぞれが心の底から納得できる結論を出し、しかもそれがその構成員だけでなく、他の人々もそれに納得するに違いないもろの批判に耐える普遍

性をもつと実感する時、それは「体験としての公論意識」と名づけるに
価するものであろう。

その結論はもろもろの立場や観点からの公議をへて形成されるもので
あろうが、その基礎になるのは、年齢の差、社会的身分の差を越え、個
性を異にしつつも同じ志をいだき、互いに信頼し尊敬しあっている人々
の自由な討論の場である。小楠はそのような場に恵まれた。それは天保
十四年（一八四三）、数えどしで三十五歳の折であった。その集団は長岡
監物（米田是容）——肥後細川藩の家老の一人、一万五千石、三十二歳、
下津休馬（休也）一千石、三十五歳、荻角兵衛（昌国）、二五〇石、三十
歳、元田伝之丞（永孚）四五〇石、二十六歳、ならびに小楠三十五歳、
一五〇石という構成から成り立っていた。

当時肥後藩には筆頭家老松井佐渡を中心として藩政の要職だけでなく、
藩校時習館の中樞部をも占める政治・教育の両世界にまたがる一大勢力
があり、それは武士的エートスに富むが、学問は朱子学を古学派の文献
実証主義的精神で研究、政治的立場は幕府の方針に忠実な守旧派であっ
た。さきにあげた五人の武士は、学問的立場は基本的には朱子学である
が、その思想は当時の日本や肥後藩の直面する課題を解くという観点か
ら読み解こうとする態度で朱子ならびにその周辺の人々の著作を学んだ。
さらにこの集団の人々は政治的には後期水戸学に通ずるところがあり、
当時の政治状況においては改革派というべきものであった。こうした立
場をとるこの派の人々はテキストの意味を正しく理解するだけでなく、
それを現実の課題解決に資するものとして理解しようとするために、多

くの時間を討論のためについやす必要があり、講学の熱気は増強しに増
したのである。彼らは朱子学の哲学的側面を理解するだけでなく、その
現実的諸課題解決のヒントを得ようとして、真剣に率直に討論を闘わす
自分達の講学の態度こそ「修己治人」の教にかなう真実の学問（実学）
であるとした。藩や時習館の主流派の人々はこれを喜ばず、「横井の平四
郎さん 実学めさる。学に虚実があるものか」と揶揄し、このグループ
を「実学党」「実学派」と名づけ、これと交わりを断った。

さてこれら五人はどういう経緯で集ったか。このグループの中心とな
るのは、長岡監物³（文化一〇・一八一三—安政六・一八五九）と横井小
楠であるが、監物は山崎闇斎・浅見綱斎系の朱子学崎門学派の経学を中
心として学んできたが、藩政に関わるとともに史学を学ぶ必要を感じ始
めた。他方、小楠は学生時分は史学を中心として学んだ政治青年であっ
たが、酒失で江戸留学から帰藩を命ぜられ、七〇日の逼塞を命ぜられて
以後、朝鮮の李退溪の『自省録』を読んで自己の功名心を反省し、程明
道の「物就於用者不是」のことは（徳富蘆花『竹崎順子』に拠る）に触
れて功利的思想が不可であることを痛感し、経学（哲学）を基礎から学
び返さねばならない必要を痛感していた。そしてその経学のうち陽明学
は偏であるとして程朱の書の中に聖人の道はここにあるという確信をも
つように変わっていた。⁴

この二人を結びつける役割を果たしたのが小楠の少年時代からの親友下
津休也である。彼は監物が家老職にあった時、奉行職に就いていて何か
と監物を支えたが、今は閑居無事の生活で汎く人と交際し酒を呑み乗

馬・弓射・作詩を楽しむ書を学んだが、一つとして心から満足する物はなく、一日偶然論語を読んで快然として悟るところがあった。これから鎌田老人を招いて日夜論語を読んだ。そしてある日親友小楠の訪問を受けその新境地を聞いて自分と所見が一轍なのを喜んだ。

もう一人この会のフィクサーの役割を果たしたのは一番若い元田永孚である。彼は小楠が時習館菁莪齋の居寮長であったときに入寮した学生で、小楠とは後輩でありつつも半ば弟子でもあった。彼は寮にはいった日に小楠に為学の方法を尋ねたが、「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在リ 須ラク博ク和漢ノ歴史ニ涉リ近小二局スヘカラス 廿二史ノ書等一読スヘシ 然ラサレハ経国ノ用ニ乏シク共ニ為ルニ足ラス」と教えられたことを服膺して経学・文学と共にとくに史学を学び、小楠とは九歳の差に過ぎないがこれに師事した。小楠が江戸遊学することになって熊本を後にして以後長岡監物の知遇を得、その信頼を得た。

彼は時習館を退学した後、二三の友人らと徂徠の『政談』・『鈴録』、『韓非子』、熊沢の『集義和書』・『外書』ならびに『宋名臣言行録』等の中国・日本の本を読み、その卓見のあるところ、道理の帰するところを求めたが汪洋として帰着するところを知らない。そこで孟子を読み「何必曰利。亦有仁義而已矣」(梁惠王篇)「人皆有不忍人之心。先王有不忍之心。斯有不忍人之政矣。以不忍人之心。行不忍人之政。治天下。可運之掌上」(公孫丑篇)、「養生喪死無憾。王道之始也」(梁惠王篇)というような句に接して忽然と悟るところがあつて「天下ヲ治ルハ吾心ノ仁

ニ在リ 外ニ求ムヘカラス」ということを悟り、更に論語、大学を読んでみるとあたかも左右、源に合うようで自分の悟りに一致するのを感じた。

ちょうどその頃友人の荻(昌国)も亦大いに覺るところがあつた。集義和書、宋名臣言行録、孟子を摘要しては自分の見解を元田に見せた。元田もそれに倣つてこれらの三書を抄録し、徂徠の経学はその源本するところがないことを看破し、熊沢の経国は正道であつてその学問の蘊蓄は測り知るを得ないことを敬慕し、宋名臣言行録を読んでは韓・范・司馬のような人物を望ましいと思ひ、孟子を読んでは別格で聖人の範囲にも及ぶことを覚え、さらに聖人の書を読む志を立てるに至つた。⁽⁵⁾

これらの五人は期せずして同じ志向の人となつていた。まず初めに長岡監物が横井、荻、元田を呼んで『通鑑綱目』を読み始める。史学の得意な小楠がそのチューター役である。監物は自分の不得意な史学を学び始めたのである。そこで小楠は自分は経学が不得意だからと言って、長岡大夫に就いて経学を学ぼうではないかと首唱し、あつという間に『近思録』の会読を始めることになる。この折の参加者は長岡、下津、横井、荻ならびに元田の五人である。これが幕末の熊本藩における実学の始まりである(以上、元田永孚の『還暦之記』元田永孚著作集第一巻所収、による)。

この実学派の歴史はよくわからない。天保十四年(一八四三)に始まつたというのが今日の定説であり、私もこれに従っているが、二年前の天保十二年という説も残っている。この派の分裂は安政二年(一八五五)

の三月頃、大学の「明明徳、新民」の句をどう解釈するかということをめぐつて、「為政者がみずからのうちにある明徳を明らかにすれば、民はおのずから明らかにする」という伝統的解釈を取る監物と、為政者の民を新たにするという実践を通じて彼の明徳も明らかにするという考えを取る小楠の長い議論の後、両立は難しいことを自覚した小楠が絶交を申しこんでそれが監物によって受け入れられた時に起っているから、定説に従えば十三年の歴史をもっていることになる。

しかし実質的にこの派が勢いをもち、熱心な講学が行われたのは、弘化四年（一八四七）までの四年間である。この年の三月、実学派の盟主長岡監物は藩主の細川斉護によって「文武倡方」の職を免ぜられた。これを不服に思った監物はみずから家老職を辞したが斉護はこれをとめることなく辞表を受け入れた。松井派（学校派）と長岡派（実学派）の対立が藩の秩序を乱すと考えたからであろう。ところで主君監物がここに至ったのは、小楠が主君の道を誤らせたためであると信じた監物の家老たちはこれに憤激し、小楠を討とうとする動きが出て、監物邸におけるこれまでの熱気ある講学は中断せざるを得なくなった。この時にはまだ内部分裂は起っていないので、そのような異常な空気が冷めた後では研学は回復したが、監物の心の中に微妙な変化がおこり、また監物が非職になったので、実学派の見解を藩政に生かす道も絶えて、かつての熱気はさめてしまった。

ところで監物の辞職事件の背後には、実学派の結成後一年たった弘化元年（一八四四）頃から実学派に加わる者が激増し、これを見た藩の主

流派が脅威を感じ、捲き返しを計り始めたということがあった。主流派にチャンスを与えたのは、弘化三年（一八四六）の、幕府の水戸藩弾圧である。彼らは、熊本実学派は後期水戸学派と気脈を通じ、斉昭を盟主とする水戸藩と連動する集団であるとみなし、これを壓えこまないと幕府との関係もまずくなると考えた。というのは細川藩では、幕府の方針に忠実であることによって藩の存続をはかるということが、藩成立以来の基本方針とされていたのである。

この実学派の歴史についてはさらに解明すべきことがたくさん残されているが、ここは「体験としての公論意識の形成」を明らかにする場所であるから、その問題に関係のあることだけに絞ろう。

実学派が出来て以来、彼らは『近思録』を起点として儒教、とくに朱子学系の書籍の講学につとめた。五人ともすべて非職の状況にあったので時間はたつぷりあり、彼らの収入にはかなりの差があったがそれなりに固定したものがある。彼らの研鑽ぶりは「月に十回二十回或ハ隔日或ハ日々集会スル毎ニ講学ニ非ルハナシ」と『還暦之記』は記している（『元田永孚著作集』第一巻、二七頁）。ではその講学の内容はどうか。同書は次のように記している。

其講学スル所ハ誠意正心ノ実心術ノ微ヨリ工夫ヲ下シ閨門ノ内人知ラサルノ地ニ専ラ力ヲ用ヰ治国安民ノ道利用厚生ノ本ヲ敦クシテ決シテ智術功名ノ外ニ馳セス眼ヲ第一等ニ注ケ聖人以下ニハ一步モ降ラス日用常行孝弟忠信ヨリ力行シテ直ニ三代ノ治道ヲ行フヘシ是乃

堯舜之道孔子ノ学其正大公明真ノ実学ニシテ世ノ人之ヲ知ル者鮮シ
俗儒者記誦ニ拘シテ脩己治人ノ工夫ヲ知ラス政ニ預ル者ハ法制禁
令ノ末ヲ把持シテ治国安民ノ大道ヲ知ラス漢儒以後謬伝シテ其道ヲ
失ヒ周程張朱初テ千載不伝ノ学ヲ得テ後來能ク其真傳ヲ得ル者幾希
ナリ(同上、二七頁)

ここで述べられていることはおそらく数年間の研鑽をへて元田永孚の中
に結晶した熊本実学派の実学観であると思われるが、それは心術の微か
ら出発して堯舜三代の治道に至る「脩己治人」の朱子学に立脚する実学
である。彼はこの「堯舜の道、孔子の学」は漢儒以後その道を失い、宋
の「周程張朱」において蘇ったが、その後また「真伝」を失い、日本で
は熊沢蕃山と肥後実学派の大塚退野、平野深淵にのみ生きているという。
「治国安民の大道」という措辞に、永孚が若い時に学んだ徂徠の痕跡が残
っているが、功名心を去り、「唯勉メテ己レノ知識ヲ進メ己レノ心ヲ正フ
シ其氣質ヲ変化シテ各聖賢ノ地位ニ到ルベシ」(同上)と相互の「切磋琢
磨」によって、心法に立脚しつつ氣質の変化の可能性を信じ聖賢の地位
に至ることを期しているところは、あくまで心法の学的傾向をもって脩
己治人につとめる朱子学である。

このような研鑽につとめる熊本実学派集団の人々は年齢の差が構成員
の中にある程度あるにもかかわらず、「皆朋友ノ交ヲ以テシテ師弟ノ看」
を以てしない「懇誠」の集団であり(二八頁)、相互に他者のすぐれてい
る面を認めあいつつも、「其講論ニ至テハ其非ヲ責メ其足ラサル所ヲ進メ

毫毛假借セス目ヲ張り声ヲ励マシ相争フテ止マス既ニシテ渙然トシテ互
ニ氷釈シ談笑シテ止ム」(同上、三五頁)とされるように真理の
追求という点では相互の理解がつくまでは徹底的に討論をつづけ、一旦
理解がつくと「渙然トシテ氷釈シ談笑シテ止ム」という開かれた友情の
関係の上に成立し、後にしこりを残さない自由な討論者の集団であった。
とくにこの朋友の交わりと討論の問題を共に論じたものとして、横井小
楠から長岡監物宛の嘉永二年の閏四月十五日の書簡があり、そこでは
「……古今朋友之交を大切に仕、君臣父子之倫に同じく仕候てあなが
ち切磋琢磨之益薰陶観感之徳迄に限り不申、講習討論平生致知上に於て
尤得^{もつともえさざる}益之處に關係仕候」(二二四頁)とされるが、「朋友之交」を「君
臣父子之倫」と同じように大切に仕るが、それはあながち「切磋琢磨之
益」「薰陶観感之徳」だけに限らず「講習討論」ということが「致知」の
上で最も益を得ると考えられていることと関係している。ここには小楠
が「講習討論」の問題を、『還暦之記』に彼らの若き日の研学について
「朋友ノ友」だけに限つてしるした元田に較べると、はるかに際立つて重
視している姿が見られる。

ところでこの集団の中で、私の言う「体験としての公論意識」はどの
ように具体的に形成されるのか。その問題については『還暦之記』にお
ける元田永孚の次のことが非常によく示しているように思う。

長岡先生ノ宅ニ会スルヤ経義ノ解シ難キニ当リ或ハ時事ノ処弁ニ困
難ナルニ偶フ一座思慮シテ口ニ発スル能ハサルニ横井先生即坐発論

人意ノ表ニ出テ浩々トシテ禦クヘカラサルカ如シ下津先生旁ヲヨリ
之ヲ賛シ思慮周遍浹洽至ラサル所ナシ然後長岡先生道理ヲ以テ確定
シ大山前二崩ルトモ屹トシテ動カスヘカラス」(元田永孚文書、第一
卷、三二頁)

恐らく実際の講学の会は、さきにしるしたように「其講論ニ至テハ其非
ヲ責メ其足ラサル所ヲ進メ毫モ仮借セス目ヲ張り声ヲ励マシ相争フテ止
マ」ない場合が多かったのであろうが、元田の頭脳の中に討論を通じて
の問題の創造的解決の典型として強く刻印されているのは、ここに記さ
れた問題の解決における三人の役割であろう。答の核心的部分は横井に
よつて思いもかけない仕方で一挙に答えられる。しかしそれは常識を超
えた考えであるから、常人には容易に認められがたいであろう。それを
下津はいろいろの仕方で常人の理解できるものと補つてやる。直感的
に核心を示された横井の説はみるみる現実の世界へ架橋されてされてい
く。これらの二人の見解を倫理の立場から裏づけ、あるいは基礎づけて
ゆるぎないものとしてゆくのが長岡の役割である。——こういう場面に
接して元田は心中ウーンと唸つたのではないか。彼は、この三人を「不
世ノ傑出」と呼んでいる。誰もが答えることができなかったことへの解
答が、今や劇しい講習・討論(公議)をへて、公論ともいべきものに
結晶して提起された。この会の討論は「天下の公論」を生んだ―彼らは
まだ「公論」ということを知らない。しかしその中で小楠はそれに類
するものを感じたに違いない。私が「体験としての公論意識」という

のはこれを指すのである。小楠のちに『海国図志』を読んだ時、ロシ
アの大学で「討論」の結果生まれた結論が「一国之公論」となったとい
う小楠の発想の底には、五人の講学の会の講習・討論における小楠の自
得があつた。これが私の仮説である。以下次の節で、この「体験として
の公論意識」が『海国図志』を読むことによって「公論」として小楠の
中に結晶する過程の検証も含めて、『海国図志』アメリカ篇に示された
「公」をめぐる考え方を検討してみよう。

二 小楠の「公」観念の形成における『海国図志』 「アメリカ篇」の役割

小楠と『海国図志』、とくに「アメリカ篇」との関わりについては書く
べきことが多いが、それは他の機会に譲つて、この節では「アメリカ篇」⁽⁸⁾
の小楠の「公」観念の形成において果たした役割の検討のみに限定する。

まず小楠がどのテキストを読んだかということであるが、読んだ可能
性があるものとしては、中国版六〇巻本(ここで「アメリカ篇」は「墨
利加篇」と表記されている)、それに訓点をつけた中山伝右衛門『海国図
志』(墨利加洲部)八卷六冊、ならびに書下し文として広瀬達『通俗 海
国図志』(亜米利加総説)「続亜米利加総説」(墨利加総記後篇)(本稿
ではすべて「アメリカ篇」と記載することにする)が挙げられる。なぜ
広瀬達の「書下し文」の版をその中に含めるかというと、「原文」にも中
山版にもない「公論」の訳語がこの広瀬版にのみ見られること、ワシン

トンについての叙述の部分に、ワシントンを堯舜に類する人物として賞讃する文を広瀬が書き加えていること、などのためである。

「アメリカ篇」を読んで小楠が米国について受けた感銘は次の引用に簡明にしるされている。

・・・墨利堅国に於ては華盛頓^{ワシントン}以来三大規模を立て、一は天地間の惨毒殺戮に超たるは亡き故天意に則て宇内の戦争を息^ぐるを以て務とし、一は智識を世界万国に則て治教を裨益するを以て務とし、一は全国の大統領の権柄賢に譲て子に伝へず、君臣の義を廢して一向公共和平を以て務とし政法術其他百般の技芸器械等に至るまで凡地球上善美と称する者は悉く取りて吾が有となし大に好生の仁風を掲け・・・三九頁(『国是三論』・「富国論」、万延元年)。

とくに「公」の思想と関係があるのは「一は全国の大統領の権柄賢に譲て子に伝へず、君臣の義を廢して一向公共和平を以て務とし」の箇所である。小楠は公的役割を果すべき人の職務は世襲されるべきではない、と考え、堯がわが子ではなく、最も賢明で徳ある舜に位を譲ったことをかねがね賞讃していたので、アメリカの「大統領制」・「共和制」に感服し、これこそまさに「堯舜の治」と称するとともに、これを「公共和平」を以て務めとする政治であるとして讃えている。この時受けた感動が「人君何天職。代^レ天治^二百姓^一。自^レ非^二天德^一人。何以^レ愜^二天命^一。所以堯舜^レ舜。是真為^二大聖^一。迂儒暗^二此理^一。以^レ之聖人病。嗟乎血統論。是

豈天理順」(沼山閑居雜詩、八八〇頁)の詩を誘発したことは言うまでもない。

ところで「アメリカ篇」を読んで気づくのは「公」という文字に、必要な漢字を一字つけてつくった熟語が非常に多いことである。たとえば日本ではあまり使われない「公拳」という語が頻出してゐる。「公^二拳^一一大首撰之匪」(「一大首撰之匪」とは大統領の意)、「大統領の」身後公^二拳^一賢者」「公^二拳^一文武各員」等々の用例は挙げきれないくらい多い。これに類することばに「公選」という語があり、「公選議^レ事者。或十余人、或数十人無^レ定」というような用例があるが、なぜか「公拳」の方がはるかに多く用いられている。恐らく「アメリカ篇」の基になった『墨利加国史』の中国語訳者と日本人とのことばに対する好みによるものである。う。「公選公拳之權」という用例があるところを見ても、「公拳」は「公選」というわれわれに親しみ深いことばとほとんど同義であるが、両語の基になる英語は何であるのか、よくわからない。このほか見慣れないことばに「公預」がある。「其戰陣所^レ費公預尚欠^二二十余万^一」というような用例を見ると、多分「公的予算」というような意であろう。

「公拳」について頻出するのは「公議」という語であり、「先由^二王振定^一再采^二公議^一」「某日某所、公^二議何事^一」「公^二議議事^一」「征^二收錢糧稅餉^一。通^二酌國中經費^一。公議不^レ得^二多取^一」等々の用例に見られる「公議」をして何事かを決定するというような意味で使われている。「公拳」と並んで「公議」の語がとりわけ多いことは、両者がアメリカ社会における「公」観念の中核的位置を占めることを推察させる。また

この「公議」という語に類するものとして「公同」という語があるが、これは恐らく公議をした上で、相異なる集団が協力して同一の行動をとるということを意味するものであろう。更に、公的業務にたずさわる人々が集まって会議をする場所を「公堂」とか「公会所」としている用例もある。また公堂や公会所で開かれる公的な会議を「公会」と言っている箇所もあれば、「公所会議」としているところもある。またこのほかに「公堂」「公会所」の在るところ、その他公的機関の所有に係る土地を「公地」としている用例もある。

この「公議」のグループで不思議なのは、「公議」と並んで重要な語である「公論」という語が、中国語の原典にも、原典に訓点を附して日本で出版された中山版にも、見当たらないことである。しかも幕末や明治の日本では「公議」と共に「公論」という語が多く用いられ、小楠の場合もそうである。このことについては後で私の見解をしるすことにしよう。

「公」という語が単一に記されている用例としては、この「アメリカ篇」の中で魏源のしるした総叙の中に「公拳」^一「大酋総撰之匪」^二。唯不^三世及^四。且不^五四載^六即受代^七。一^八「^九變古今官家之局^{一〇}而人心翕然。可^{一一}不^{一二}謂^{一三}公平^{一四}」^{一五}というような用例がある。このほか本文中に「如^{一六}察院^{一七}審判不公^{一八}」^{一九}、統領亦更正^{二〇}之^{二一}という用例もある。これらの例から、「公」「不公」の「公」が、公正、公平、公共のような意味で使われていることがわかる。

以上『海国図志』『アメリカ篇』における「公」をめぐる用語の多くの用例を見てきたが、これらを見れば、米国の政治が「公ということ」、つ

まり公共・公平・公正を原理とし、衆人によって択ばれた人々（公拳・公選）の「公堂」「公（的会議）所」において開かれる「公会」での「公議」をへて政策が決定されてゆくことがおのずからわかる。しかも大統領ならびに大統領府の國務長官以下の官制、州政府の官制、国会（上院、下院）や州議會のしくみ、ならびに「察院」と称する司法機関のしくみ、更には「會議制令」を旨とする立法院、「諭衆恪遵」を旨とする行政府、「究問其不^一遵者^二」^三することを旨とする司法部の「三權分立」のしくみをみれば、その公的原理が具体的に政治の場でどのように機能しているかということも判然とする。

さらに合衆国憲法の箇条を示した上で「所^一有^二條例統領必先自遵行如^三例^四。所^五禁^六統領亦斷不^七敢犯^八之^九。無^{一〇}異^{一一}於庶民^{一二}。而後能為^{一三}庶民所^{一四}服^{一五}」^{一六}という法に対する大統領の取るべき態度の記述があるが、そのような事は、法はあつても国王、皇帝は法の適用者とはならなかった中国やそれに順った日本の法体系しか知らなかった小楠には大きな文化衝撃であつたに相違なく、「公選公拳之權。不^一由^二上^三而由^四下^五」^六ということばには、政治は民への惻隱の情から発すると言ひ、「民のための政」ということを自己の政治信条としてきた彼にとっては、このアメリカ篇に展開する「公」の核心部分に触れた思いがしたのではないか。

小楠のアメリカについての言説はいくつかあるが、基本的には先に引用した『国是三論』中の三点の記述を越えるものではない。しかしながらその他の点においてこの「アメリカ篇」の記述から何も得ていないということはまったくなく、「公」に関する彼の考えは多くを「アメリカ篇」

に負っている。たとえば明治二年に徳富一敬と竹崎茶堂とが共同でつくった肥後藩における議会制度樹立を核とする藩政改革意見書⁽⁹⁾は、小楠の生前、沼山津での門下生たちとの「アメリカ篇」の良さを自己の置かれた場所どう生かすか、ということをめぐる熱烈でしかもひそやかな討論の中から基本の考えは生まれたと推察しても、けっして無理な推理ではないと思う。小楠自身の「公共の政」という考えもまた、彼が「アメリカ篇」を何度も読み、その考えを反芻しながら思索したことの中から生まれてきたものであろう。しかしまた「公議・公論」という考えの基になる基礎体験は前節で示したように小楠自身のものであった。その基礎体験の上にはじめて彼のテキストは可能であった。こうした問題については後にまた触れることにして、「公議」「公論」の問題に帰ろう。

私はさきに「アメリカ篇」における「公挙」「公選」「公議」等々の近代民主政治の骨格をなす基本的概念については紹介しておいた。しかし中国版、それによっている中山版においては公議によって形成される「公論」という語は見当たらない。しかし小楠は、さきに示したように安政三年十二月二十一日附けの村田巳三郎(氏籌)宛の書簡では「一国之公論」という重要な用例を示し、明治になってからの「時務私案」でも「当時の公議人は今日万機公論に決するの旨を以て議事の制を立つるは如何せんと議せしめ、再次に及で府・藩・県知事を立つるを本として、公撰・貢・挙等の法を設くるの次第を以て又其如何を議せしむ可し」(一〇三頁)と述べている。この「公論」という語のわが国の政治思想における重要性を考えると、小楠はこの「公論」という語を何から得たかとい

うことは、小楠研究者において気になる問題である。

この問題について一つの答を提供するのは広瀬達の和訳による『通俗海国図志』巻二である。そこには「凡ソ人ヲ択ヒ用ルノ權ハ上官ノ意ニ由ラス 下民ノ公論ニ由リ用ルナリ」(『墨利加洲部二、続亜米利加総記巻一、十一頁』)という一文がある。この部分の原文は、さきに引用した「凡公選公挙之權。不由上而由下」(『墨利加洲部巻二』)であり、そこには「公論」の文字はない。「公論」の語は広瀬達によって新たに加えられたものである。

このような用例は実はもう一つあって、米国の独立の際志士たちがつくった激文の第四条は「旧例本処理刑官、或先由衿耆選舉。或先由王択定。再采公議。茲英吉利王自尊不令衿耆預聞」とある一文を、広瀬訳では「旧例ニ刑政ヲ処置スル役々ハ或ハ國中父老ノ択ビテ任用シ又ハ王先ツ択ビテノ後チ再ヒ父老ニ相談致シ公論ヲ取り任仕スルナリ 近來ハ然ラス 英吉利王独断ニテ父老ニハ曾テ預リ聞カシメス」となっている。この場合、広瀬は原文の「公議」を「公論」に変えている。

これらに見られるように広瀬は「公議」の代りに二度も「公論」という語を使っている。もちろん小楠が「アメリカ篇」を広瀬訳で読んだという確証はない。しかし大いに考慮すべき事柄であると思う。ところで私をして小楠はもしかして広瀬訳を読んだのではないかと思わせるもう一つの箇所がある。それは次の一文である。

近來ニ至テ育奈士迭^{ユナイテッド}(合衆国 United States の音訳) 遽カニ富強ノ国

ト成レリ 此二因テ国家ノ興ルハ人ノ精勤ニ由ルヲ見ルニ足レリ
故ニ国王ヲ立テスト雖モ僅カニ総領（大統領のこと）ノ官ヲ設ケ政
権ヲ操リ衆人ノ言フ所ハ必ス施シ行フ 若シ人民ニ害アレハ必ス上
聞ス 総テ政事ハ簡單ニシテ止ム事聖賢君主ノ行フ所ニ異ル事ナシ
此レ諸侯ヲ封建シ或ハ天下ヲ群県ニシ或ハ堯舜ノ如ク天下ヲ賢人ニ
禪^チリ三代ノ如ク子孫ニ伝フ古格ヲ変革シテ別ニ自ラ一世界ヲ成ス者
ナリ。（広瀬達訳『通俗 海国図志』巻三、三〇頁）

この原中国文は次の如くである。

数百年来。育^{ユナイテッドステイツ}奈士迭^{ユナイテッドステイツ} 遽成富強之國。足見国家之勃起。全由部民之勤
奮。故雖不立國王。僅設「総領」。而国政操^レ之。輿論所^レ言。必施行。
有^レ害必上聞。事簡政連。令行禁止。与賢辟所治無異。此又変封建官
家之局。而自成世界者。（弥利堅総記下、二十二頁、成文出版社版二
三〇一頁）

両者を比較してみると広瀬訳はまた思いきった意識と言わねばならない。
米国における大統領の施政は、堯舜三代の治のように、従来の世襲政治
の古格を廢して別におのずから一世界を成すものであるという広瀬の挿
入した堯舜三代との同一化は、儒教の教養のある読者にとっては米国大
統領制の理解を容易ならしめる恰好の譬喩であった。広瀬の経歴はよく
わからないが、藤森天山の序文のあるところを見るとその門弟ないし天

山と関係のある儒者であろう。そしてもし小楠が広瀬訳を読んだのであ
つたら、膝を叩いて共感したことであろう。恐らく小楠は広瀬訳を読ま
なくても広瀬のようなイマジネーションをいだいたであろうが、「公論」
との重なりを見ると、広瀬訳を読んだのではなからうかという気持は、
私の中でますます強まってくる。

（附論）晩年の小楠における「議會制」についての言説と「アメリカ篇」

以下のことは幕末維新期の思想史という観点からすればそれほど重要
なことではない。しかし、小楠の個人史という観点からは、それなりに
意味あることであるから、大政奉還後の小楠が、議會制の問題を中心に
献言した記録を整理してしるしておく。ここに書かれたことは、彼の献
言や書簡等には少しもしるされていないが、『海国図志』『アメリカ篇』
から学んだことの多くを間接的に物語っているように思う。

小楠は慶應三年の十月十四日大政奉還の報を聞くと、すぐ翌日、まる
でその時を待っていたかのように、沼山津から門下生を春獄の許に派遣
して新政についての建言をおこなっている。その中に「議事院」の制に
ついての箇条があり、次のようにするされている。「大变革の御時節なれ
ば議事院被^レ建候筋至^レ当也。（九三五）この考えは旧幕府の徳川氏に対し
ても適用され、「関東御辞職といへ共諸侯の長に候へば、其職一人は旗本
の士より撰び用にさだめ、其余は下院中より撰挙、大小監察・右筆等の
類無用に属す、廢職なるべし。記録・布告等は下院にて為すべし」とし
るされている。これを見ると小楠は、両院から成る議事院（議會）の制

度、その構成員の性格の違い、両院の役割の相違、等についてよく理解していたことがよくわかる。

小楠だけではない。彼の死の翌年の秋、その弟子の徳富一敬（蘇峰の父）と竹崎律次郎が協力してつくった「藩政改革意見書」という熊本藩改革の計画案において、旧藩の諸官制は会計局一つを残してことごとく廃止し、その上で「政府上下二院を建設し、上院は君公等初執政参政諸役人一切出勤いたし、下院は在中は一千名より貳人宛、熊本町五人、其他五ヶ所より貳人宛、社寺を除き四民之無差別入札を以相定め、下院に出勤いたし、上院と相対し諸務を議すべし。尤下院議事人は四年を一季となすべし。入札いたし候心得は、形跡に不拘、上下之為に成人物を選び候様。委敷示方可致事。才器次第、上院並在役人に被召仕事」という二院制の議事院をつくる案がつくられ、しかも下院については「社寺を除き四民之無差別入札を以て相定め」という当時としては驚くべき民主的案がつくられている。また地方における中央政治たる藩政治の「御役人」も在方ざいかたの「御惣庄屋以下在役人」もすべて「入札公選にすべし」と規定されている。

明治二年という早い時期、そして政治家たちは中央政府のことしか考える余裕がなかった時期、しかも勿々の間に小楠の農民出身の二人の弟子の相談によってこの案が出来上がったことを考えると、小楠がまだ沼山津にいた頃、小楠と彼をめぐる門下生の集団では、日本の将来の国家構想を『海国図志』『アメリカ篇』を参照しながら練っていたと考えることはさわめて自然であると思う。彼が「民のための政治」という政治観

をもっていたことと共に、農民の弟子をもっていたことは、中央だけではなく、時流をはるかに抜きん出て、このような地方政治における二院制の議会制をつくる構想を生み出すことを極めて容易にしたのではないかと思うのである。そして明治以降、民権運動をよびおこしたヨーロッパ系の政治思想の大方が、国政レベルの発想であったのに対して、『海国図志』『アメリカ篇』の行政制度の叙述が、たとえばどんなに素朴なものであったにせよ、地方政治のレベルまで含めたものであったことは、小楠一派のこのような発想の大きな原動力になったのではなからうか。そして現実の明治政府において、地方自治のことが問題となったのは明治二十年代に山県有朋、井上毅によってであり、しかもその内容がドイツ風の国家権力安定の基盤としての、保守的な地方自治であったことを考えると、小楠ならびにその門下生たちの発想が、いかに画期的なものであったということがよくわかる。

「アメリカ篇」に示された政治思想で、小楠に影響を与えていたことがよくわかるのは、三権分立の思想である。明治元年十一月八日に小楠が書いた「会津・仙台の処置に關しての御諮詢に答ふ」という文の「（附）時務私案」の（イ）「議事の制に就きての案」の中に「議政」（立法）と「行政」（行法）との区別を明らかにすることが説かれている。その際小楠は、建て前としては「議政」と「行政」とは分けるようになっていたのだが、現実には「議政即行政」となってしまう。なぜ初め本意としていたことがそうでなくなったかということ明らかにすべきだ、と言う。そしてそうなった理由は、本来議事に専念とし「立法」の権を執

ることになっている「議定」が、至尊（天皇）を輔佐して行政の権を執ることになっている「輔相」を兼ねたり、行政官である「弁事」をもつて「議政局下局」を司る「議定」を兼ねさせたり、さらに「議政」の次であつて立法のことを司ることになっている「参与」をもつて、もろもろの行政のことを分執させるというようなことが起つてゐる。これが「議政」「行政」の両者が混同される原因である。その結果「議定」は「輔相」の「裁決官」のように、「参与」は「輔相」の顧問のようになつてしまつた。こうした事態になつたのは止むを得ない事情もあり、また自然の勢でもある。この勢を利導して「議政」と「行政」とのそれぞれの本意に従つて断然両者を分けなければならない。

ではどのように利導するのか。それには「政体書」を尊重し、ここに書かれてゐることを踏襲して立法と行政を兼ねる趣旨を生かして大いに議事の制を興すべきである。ただ「その勢已むを得ざる者」を察して、新たに行政官・輔相の副次官に当る職を設置すべきであるという案を小楠は提起している。輔相となるべき人に新国家を建設するに足る知識を持つていない人がかなり多く、議政官の中からその能力を持った人を流用してゐたということであろう。恐らくそれよりもつと根本的なことは、日本の政治の伝統に「政治即行政」という考えが強く、立法の重要性ということへの認識に乏しく、従つて「三権分立」という発想もことごとくして知つてはいても、政治家たちの身に着かなかつたことではなからうか。小楠の「アメリカ篇」の熟読はこのような面においても役に立つていたのである。

三 小楠における「開国」と「天地公共の道」

前節において私は、横井小楠が『海国図志』『アメリカ篇』から学んだこと、すなわち小楠のいう米国の三大国是・ならびに米国の政治の仕組に見られる「公」意識、この「公」意識を構成する公挙・公選・公議等々の基本概念、それらを社会化していくことによつて生ずる公会、公堂、公会所、等の公的機関を示し、そのような公觀念に基づいて運営される中央・地方の議会や国政、そこに生きてゐる三権分立の理念、などを示し、最後に日本の近代政治思想において重要な役割を果してゐる「公論」という用語が「アメリカ篇」の元版である中国版にも、またそれに訓点を施した中山版にもなく、意外にもその翻訳とでもいうべき和訳広瀬達『通俗 海国図志』に使用されていることを示した。

ところでこのような思いもかけない米国の姿に接した小楠は、省みて当時の日本をどう見たか、総じて「開国」というものをどう考えるに至つたか。小楠の眼はおのずから日本を代表する徳川幕府という政府は果して名実共に公的機関か、ということに焦点が定まつた。ここで「名実共に」と言つたのは、幕府の成立以後、幕府は「御公儀」と呼ばれ、それとくらべると他の機関はすべて私的存在とされてゐた。たとえば一般人民からすれば公的機関であつた藩も、幕府の前では「私」となる。名目で云えば幕府は公的機関の頂点に立つ。だがここで問われるのは「公」の実質である。

小楠からすれば、米国の美点は、第一に平和主義、しかもそれは自国の平和だけではなく、他国の平和も祈求するような平和主義である。そして実現の具体的手づきとしては、「交易」という相互の国の人民に豊かさを提供しようとする政策があった。第二は万国の知識・智恵にも心を開いてこれを受け入れて自国の知的レベルを向上し、産業を発展させて人民の生活を向上させることに努める国であった。第三は、一国の支配者たる大統領は、自己の子孫の発展を願って世襲制をとるようなことをせず、最もすぐれた賢者に譲位する仕組をつくり、大統領制の下に中央も地方も議会制を採用している。小楠からすればまるで夢のような「堯舜の治」の理想がこの世に実現したような国である。

ところでこれら三つのことを貫いてあるのは(1)人民のためにある政治、小楠流に表現すれば政と教とが根源的に一致して、悉く倫理によって生民のためにする政治であった。(2)米国は「公選公舉之権、不由上而由下」という人民による社会であり、「公」的原理が社会の隅々にまで浸透している国であった。

(2)の件の全面的な実現は早急には無理であるとしても、少くとも(1)の「人民のための政治」は、儒教倫理からしても直ちに実現されるべき問題であり、それとの関連で政治的な次元の公的原理も亦少しでも早く実現されるべき問題であった。そこからいろいろの改革が始まると小楠が考えたからである。

こういう観点から幕府を見返してみると、その創業の初めから誤っていたことに小楠は気づく。そして「本多佐州(佐渡守正信)を初帷幄

参謀の名臣悉皆 徳川御一家の基業盛大固定に心志を尽して曾て天下生靈を以て念とすることとなし」(『国是三論』・「富国論」、三九頁)と断定する。なぜそのようなことが起ったのか。そのような気風は幕府が創業された戦国時代に由来する。それは生民をまるで「草芥」のようにみなす時代で、「韜鈴」(兵学)に長ずる者が明主であり、「謀略」に巧みな者が名臣と称された時代であった。このような気風の中で幕府はまず徳川家だけの繁栄を図る。諸侯もまたそれに倣って自国の便宜安全のみをはかり、隣国を「壑」(谷間)とみなすような気習が生じ、幕府をはじめ諸国の名臣良吏と称する人傑もみな「鎖国」の套を免れない(この場合の「鎖国」というのは、国家内部の各藩毎の他藩に対する鎖国の意)。日本全国の形勢がこのような区々分裂して統一の制度がないから、癸丑(嘉永六年・一八五三)のはじめ米使ペリーが日本のことを「無政事の国」と看破したのは活眼洞視というべきである。

このような見方に立って小楠は幕府の政策を次のように具体的に批判する。「当今己諱を犯して論ずる時は幕府の諸侯を待つ国初の制度其兵力を殺ん事を欲するによりて参勤交代を初大小に随て造営の助功・両山其他の火防・関門の守衛且近事に至つては辺警の防守等最勞役を極めて各国の疲弊民庶に被る事を顧ず、又金銀貨幣の事より諸般の制度天下に布告施行する所覇府の権柄により徳川御一家の便利私営にして絶て天下を安んじ庶民を子とするの政教あることなし」(同上)。すなわち徳川幕府はあらゆる制度、あらゆる布告が徳川一家の便利のために「私営」の政府である。なぜ小楠は公共の機関ではないと言うのか。「天下を安ん

じ庶民を子とするの政教」がそこにはないからだ、すなわち儒教的王道政治の理想が政治の理念としてそこに生きていないからだ、と彼は言う。

この批判は徳川幕府の統治の本質を最も適確に示したことはであろう。それは権力の維持という観点からいうと、実によく考え抜かれた制度であった。「徳川の平和」(Pax Tokugawana)もそれによってもたらされた。

しかし産業革命を達成した西洋諸国がナショナル・インタレストの政治理念に基づいて、大砲を具え蒸気船に乗って開国を強要する時代になると、それが却って新しい現実への対応を困難にした。

小楠はこの徳川中心主義に立脚する「私営」の政治システムの実態を、「鎖国封建の制」と言う。ここに言う「鎖国」は世界列国に対して国を閉じることだけを言うのではなく、国内においてそれぞれの国(藩)が他国(藩)に対して閉じていることをも言う。そして閉じるとは、自由な交通、情報の交換が出来ないだけでなく、飢饉や災害に襲われた場合でも相互に扶助することが認められない関係を言う。そしてそのような規程を作ったのは幕府であり、このような規程が破られないよう多くの藩に幕府からの密偵が派遣されている。このような制度を作ったのは幕府であり、そしてそれは徳川体制の安泰を守るためであった。

この「封建にして鎖国」する体制の内包する難点は、国郡の大小によって差異はあるが、たとえば一斗であれ一升であれ、升をもってはかった場合のように、何事もその升の中で事を済まざるを得ないということである。その中で善い者は自分が儉約して用を足す。それは譬えるなら衣服を質に入れて米を買うような仕方では寒を忍ばざるを得ない。善く

ない者は下の者を虐げてそれによって自分の当座の用を足す。それは自分の股の肉を切って口一杯に頬ばるようなもので、当座は腹一杯になるが自分の身自体は斃死してしまふ。

このような社会状況が長くつづくようなところでは、自分の国は豊饒で、他国は凶作であることを祈るような気習が育つから、「明君」と言われるような人があっても、僅かに民を虐げないことをもって仁政とするまでのことで、仁君の名前に値する真の仁術を施すに至らない、良臣と言っても耕地をひらいて藩の庫を一杯にすることを自分の務としている程度のこと、孟子のいわゆる「古の民賊」⁽¹⁰⁾たることを免れない。

また民間の生産品をもち出す先に限りがあるから、生産品が多いと、必らずその物品は藩内に滞って値段は安くなり、あるいは姦商の詐術に落ちて大いに価格が下落するようになる。そうすると人民も働き甲斐がなくなつて勉強しなくなる。役所の方でも大いに生産の向上を計ることができない。一国の金銭の出納もこれに準じて、凶歳に少いことはあつても豊年に収入が多くなるようなことにはならない。おおよそ窮屈で何かと差し支えが多い社会体制である。

これは実に簡にして的を突いた「封建にして鎖国」の社会体制の構造的な問題点の指摘と、その社会体制に由来する徳川日本の経済状況のスケッチである。今日、徳川時代に鎖国は存在しなかった、それは幕府による貿易独占であり、情報の独占的把握にすぎないという見解が示され、それは当たっているのであるが、徳川幕府の支配体制の仕組とその問題点を構造的に示そうと思ふとき、この「封建にして鎖国」という用語は実

に適確に対象を捉えている。この小楠の観点に立つ時、開国は世界中の諸外国と交易関係をもつことであると共に、国中に眼に見えない障壁として存在した壁を全面的に壊して、外に向つても内に向つても国を開くことである。小楠において「鎖国」は歴史的な概念ではなく、譬喩的な概念でもあった。恐らく小楠は、『海国図志』の記述に見られる米國が、国の隅々まで公的理念が浸透しているとすれば、徳川幕府下の日本は、国の隅々まで「徳川の私的支配」⁽¹⁾の原理が浸透した国というイメージをもっていたのではなからうか。

この観念に立つ時、諸外国の要求を入れて交易関係を結んだとしても、「攘夷」の精神で国を開く場合、それは真の開国ではない。また外国人と交際を結ぶ場合でも、民族的偏見を以て交際するのであれば、それも亦真の開国ではない。小楠の場合、「交易」は相互の利益になるような経済関係をもつことになることをめざすものであり、したがって幸いにしてそのような交易の輪を世界中に拡げることができれば、それは人類から究極的には戦争をなくし、平和を地球上に実現することも可能になる意味をもつ行為であった。

交際の面ではどうか。彼は当時の日本人としては珍しく民族的偏見から解放された人であった。私が小楠の書簡中最も心うたれた次のことばを示そう。「万里之山海隔り候へば山川草木何かも異類のみ多かるべし、乍去人は同氣之性情を備へぬれば必ず兄弟之志を感じ知己相共にする人出来す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一途に自省被^レ致度候。是唯今日遊學中之心得と申にて無^レ之、如^レ此修勵被^レ致候へば終身之學中今日に有^レ之、航海之芸業世界第一の名人と成り候よりも芽出度かるべし」(四九二頁)。この文章は慶応二年十二月二日、有為な海軍将校となることをめざして渡米、修學中の二人の甥左平太(二十二才)、太平(十七才)への手紙の一部である。小楠の思想の中核にある「誠心」の心法を支えているのは「人は同氣之性情を備」えているという人間洞察である。この句は儒學を少し学んだ人であれば誰でも知っていることばであるが、小楠はこの句を自己の肉体化し、どのような状況になってもこの基本洞察はゆるがなかった。これが彼の民族的偏見から自由であり得た理由である。この「心の開国」まで行かないと、それは「真の開国」とはならない。小楠の右の手紙はこのことを如実に示している。

小楠における「開国」とは何であるか、ということを明かにする上に、残された一つの大きな問題がある。それは彼が「開国」という問題を「公」という観点、—具体的には「公共の道」、更に詳しくは「公共の道を以て天下を経綸すること」という観点から考えていたことである。

小楠において「公共」という用語が初めて使われたのは、嘉永六年(一八五三)の「夷虜應接大意」であり、そこでは「凡我國の外夷に処するの国是たるや、有道の国は通信を許し無道の国は拒絶するの二つ也。有道無道を分たず一切拒絶するは天地公共の實理に暗して、遂に信義を万国に失ふに至るもの必然の理也」(一一頁)。ここでは道徳的な「理」の観念の普遍性が、「天地公共の實理」として国際関係を規定することが

示されている（この問題については拙稿「横井小楠における攘夷論から開国論への転回」『アジア文化研究』26号、二〇〇〇年三月）。

その後、「公共」ということは暫らく小楠の書いたものには姿を見せない。七年後の万延元年（一八六〇）の『国是三論』・「富国論」に次のような形で現われる。

如^レ此諸国来て日本の鎖鑰を開くに公共の道を以てする時は日本猶鎖国の見を執り私營の政を務めて交易の理を知り得ずんば愚といはずして何ぞや。（四〇頁）

ここでは「鎖国の見」⇨「私營の政」対「交易の理」⇨「公共の道」として図式化され、更にこれは「交易の理」に従う「公共の道」⇨公、「鎖国の見」を執る「私營の政」⇨私、と「公と私」という図式に集約されている。そして右の文章には、すでに日本が開国して諸外国と通商関係にはいった状況を反映して、「交易」という概念が登場していることが注目される。

議論はさらに展開し、問題は「交易」のありよう如何、ということろにまで深められ、「真の開国」とは何か、ということの追求に至っている。次の一文を見られたい。

天地の氣運と万国の形勢は人為を以て私する事を得ざれば、日本一の私の私を以て鎖閉する事は勿論、たとひ交易を開いても鎖国の見を

以て開く故開閉共に形のごとき弊害ありて長久の安全を得がたし。されば天地の氣運に乘じ万国の事情に随ひ、公共の道を以て天下を経綸せば万方無礙にして今日の憂る所は惣て憂るに足らざるに至るべきなり（同上、三三頁）。

前文では「鎖国」だけが否定的契機であったのに、ここに引用した文では、「日本一国の私を以て鎖閉すること」、開国であっても「鎖国の見」を以てするもの、も、否定すべき契機となっていて、開国・鎖国という形式的分類に終らず、開国のありよう、開国の実質が問われて、「公共の道」を以てする天下の経綸こそ真の開国であるということになっている。私は小楠の意図を掬んで「真の開国」という語を使ったが、それは前稿「横井小楠における攘夷論から開国論への転回」における経済的観点からの第二段階の開国論がそれに当る。それは交易において一方的に利益をあげ、相手から収奪するのではなく、交易によつて双方が利益をあげ、相互に豊かになっていく、石田梅岩のいわゆる「我も立ち人も立つ」（都鄙問答）という「共生」をめざす開国論である。それこそが、「公共の道」を以てする天下の経綸にはかならない。

「公共」という概念が「交易」⁽¹²⁾という概念と密接な関係をもつことは、恐らく公共観念の歴史でも珍しい事例であろう。鎖国から開国へと、世界との新しい関係をつくっていくという状況の下、交易という行為を正当化する論拠として、「公共」ということが求められたのであろう。交易の現実美しいこと、正しいことばかりではなく、人間の欲望の俗悪な

面が露呈する場であることが多いだろうと思う。小楠が敢て交易を公共と同一化させたのは、彼が交易の当事者の双方が共に利益を得、共に豊かになっていく真の交易の実現を欲したからであって、その理想の下に交易ははじめて「公共」という性格をもち得たということが言えよう。

「公共」ということは経済的次元だけの問題ではない。社会的次元の問題であり、政治的次元の問題でもある。それらの問題について論ずるのはこの場所にふさわしくない。ここでは「交易」「開国」ということに限って「公共」という問題に触れるにとどめた。

四 「公議・公論」と「公共」の思想

私は前節の終りで「交易」という経済的観点から「開国」を内容とする小楠の「公」の思想にはいりこんだが、この節から政治的観点から彼の「公」をめぐる思想の検討を試みようと思う。具体的問題に入る前に、次の二点についてのべておきたい。第一は、小楠の「公」をめぐる思想は中国訳を通じてはいってきただ西洋の「公」の思想からの触発も大きな意味をもつが、基本的には儒学思想に由来し、それも日本化された儒学思想ではなく、儒学本来の普遍的な考え方を深めることによって形成されたものであるということである。第二は、日本での「公」をめぐる思想は主として「公と私」の関係をめぐって展開したが、小楠の場合は、「公と私」の関係についての考察のほかに、「公議公論」をめぐる思想、またそれにもとづく「公共の政」という彼自身の創意にもとづく発想の

面もあって、日本における「公」をめぐる思想の歴史でもユニークなもので、彼によって幕末以降の近代日本の新しい道が切り開かれた。

まず「公議・公論」の問題から始める。この問題は旧稿「梶井小楠における学問・教育・政治」(『季刊日本思想史』37号、一九九二)に示しているように「教育と政治」の問題として始まった。

(一) 教育と「公論」形成—学校民主制

(1) 講学・講習における「討論」が小楠における「公論」形成の基礎である。

小楠の思想では「心法」というのは極めて重要な契機であるが、それにもかかわらず彼は自己の心を磨くだけでは満足せず、自分と意見、見解を異にする「他者」との討論・対話を通じてはじめて「公論」を形成することができると考えている。この思想形成の過程における「他者」との対話・対論の契機的重要性の自覚は、日本思想史の歴史では特記すべきことである。(長岡監物、下津休也、荻昌国、元田永孚らとの実学研習の講学、講習の会での経験の重要性)

(2) 討論のメンバーは年齢、社会的身分においては差はあっても、まったく対等の関係である。そしてこの対等の関係における講学、講習の過程において「朋友意識」が形成される(「朋友講学之情誼」・学校問答書)。

この対等の関係における「朋友意識」の形成は君臣、父子間の上下の道徳が強調されてきた日本の儒学の歴史では画期的である。明では「東

林学派」に同様な傾向が生じたとされている。⁽¹³⁾

(3) この「講学」集団を通じて「学校」が形成される。そして学校における討論、対話の中に形成される「公論」は「朝廷」(政府)の政策決定の基礎とならねばならない。そのためには、政府の内部にも講学集団が形成されねばならず、また朝廷、政府の構成員も可能な限り、学校の討論に参加せねばならない。以上の要約は、小楠が嘉永五年(一八五二)に書いた「学校問答書」を基本にして書いたものである。「公論」という用語はまだつかわれていない。というのは小楠は長岡監物らの友人達との講学・講習の会ですでに公論的意識を経験していたにもかかわらず、それを「公論」ということばで表現することを知らなかった。それを小楠に教えたのは、すでに第二節でしるしたように、広瀬達の和訳『通俗海国図志』『アメリカ篇』である可能性が非常に高い。ともかく「公論」という概念をしっかりと身につけた小楠は、前記村田宛の書簡で、ロシアの政治について「政事何ぞ変動之事総て学校(ペートルヒュルクの都城之大学校)＝国立ペテルスブルク大学」に下し衆論一決之上にあらざれば決して国王政官之所存にて行候義は相成不申、将又執政大臣等要路之役人は又一国之公論にて黜陟いたし候由、是等之事総て其宗旨之戒律之第一義と承申候」(二四二頁)で、政府からペテルスブルク大学に下した案件を討議させ、その上で一致した衆議を「公論」と呼んでいる。これを一般化すると、公的に選ばれた人々(この場合はペテルスブルク大学の教員や学生)が公的な場で公議・討論を尽くした結果出てきた結論が公論ということになる。

しかし小楠の場合は儒教に立脚する「学校民主主義」ともいべき立場で、このように教育を手掛かりとしてそれが民本主義的思想として変革的效果を果たす点では、小楠の考え方と中国明末の黄宗羲の『明夷待訪録』の「学校篇」のそれとは相呼応するものがある。そして小野和子氏によれば、黄宗羲は東林学派の「義塾」における教育に触発されて、『明夷待訪録』の「学校篇」を書いたということである。⁽¹⁴⁾ 私の知る限り、小楠が黄宗羲ならびに東林学派についてなんらかの情報を持っていた形跡はない。影響関係なしに思想運動という点で、このような類似関係が生じたということは、小楠が多く日本の儒者たちと違って、儒教の性急な日本化にかかることなく、朱子学を中心として陽明学も含め、宋明儒学の内包する美点を自分に納得ゆくまで幕末の思想状況の中で追求したことによって生じたとは私は考えている。

ところで小楠における講学・講習における討論を通じての公論の形成という考え方は彼自身は最後まで棄てていないが、⁽¹⁵⁾ 相手によっては、そして政治状況の緊迫した時には、じつくり「講学・講習における討論」をなすということは事実上不可能なこともあるわけで、そういうときには「講学・講習」ということを抜きにして、徹底的に討論することが公論形成の条件となる。たとえば文久年間の徳川慶喜を初め老中板倉その他の幕閣たちとの間に、幕府の改革や、長州の突き上げを受けての朝廷との開鎖の問題についての交渉の案件を討論する場合、がそれである。またその予備交渉として長州の桂小五郎(木戸孝允)との討論の場合もそれである。木戸はこの時の印象を「横井の舌剣」と言っているが、こ

れらの場合には小楠の死を賭してその徹底的な討論が公論形成の条件となっていく。こうしたことをへて「公論」は独り立ちして個人ないし集団同志の討論、さらには公的な会議における討論を通じての「公論」形成となり、「公論」に基づく政治をすることが「国是」とならねばならないということが、幕末の政治状況の中で世論となつて、これが色々の経緯をへながら「広く会議ヲ興シ万機公論ニ決スベシ」という「五箇条の御誓文」の第一条となつたこと⁽¹⁶⁾は周知のごとくである。

(4) この講学・講習・討論は、学校や朝廷の構成員だけでなく、家庭における父子、兄弟、夫婦の間でも行われるべきである。

右の文章は、さきにあげた嘉永五年の「学校問答書」の一節の要約である。私は早くから小楠を読みながら、この部分の重要性を見落としていた。もちろん女性の問題にまで目配りした儒者はたくさんいる。しかし彼らの女性のために書いた本は「訓戒書」である。右に引いた小楠のことは、社会生活の基本である家庭の問題に注目し、父子の間、兄弟の間、そして夫婦の間のあり方に注目して、それらの間に「講学・講習・討論」が行われるべきだと言っている。夫婦の間においても、妻は夫と共に精神的に自立した人間であり、精神的に自立した人間同志の結びつきの夫婦関係の成立を求めている。何も革命的なことばはないが、生活の現実においては当時の日本社会では画期的な事柄であると思う。

われわれは小楠の思想の社会への浸透の過程における女性の役割について考えておく必要がある。小楠の思想が農民の指導者層に受け入れられるのには、ほとんど抵抗はなかつた⁽¹⁷⁾。しかし肥後藩の武士層の子弟

たちに受け入れられるのには大きな抵抗があつた。父親達は藩の主流派を占める学校党からの離脱が、子どもの将来に与える影響を考えて、自分の子どもが小楠に近づくことを喜ばなかつた。そういう場合には、防波堤のような役割を果たし、また積極的に小楠の塾に通うことを勧めたのは、安場保和や嘉悦氏房らの母親たちであつた。彼女らには学はなかつたけれども、子どもの聞いてきた講義の内容を通じて、学校党の先生方の通り一遍の、テキストに沿つた言葉の解釈を内容とする講義よりも、それを自分の血肉化して、自分のことばで、テキストのもつ現代的意義を説く小楠の教えを受ける道を択ぶことが正しいと直感的に感じたのである⁽¹⁸⁾。

このような雰囲気の中で、小楠の教えを核として形成された熊本実学派の人々の家庭から社会的に活躍した優れた女性が輩出した。農民出身の弟子の家庭からは矢嶋楯子（女子学院の創始者、矯風会の初代会長）、竹崎順子（熊本女学校校長）、久布白落実（矯風会）らがおり、その他横井玉子（女子美術学校の創始者横井左平太妻、もと高瀬支藩の武士の娘）、嘉悦孝子（嘉悦学園創始者、嘉悦氏房の娘）、湯浅初子（徳富一敬の娘、安中の湯浅治郎妻、国際基督教大学の初代学長湯浅八郎の母）等々、がそれであり、彼女等はそれぞれの仕方近代日本における女性の社会的地位の向上に尽力した人々である。こうしたことを見れば、小楠は政治史、経済史において重要な人物であるだけでなく、社会史の面でも貴重な足跡を残した人物と言わねばならない。

(二)「公議・公論」と「公共の政」

ここでごく簡単に、小楠の唱え出した公議・公論の思想が、五箇条の御誓文に至る過程を示しておく、坂本龍馬の「船中八策」第二条では「上下議政局ヲ設ケ、議員ヲ置キテ万機ヲ参賛セシメ、万機宜シク公議ニ決スベキ事」(慶應三年六月十五日)となっている。小楠の弟子で、龍馬の友人でもあった由利公正の草案第五条では「万機公論に決し私に論するなかれ」(明治元年三月)、それを訂正した福岡孝悌案は「列侯会議を興し万機公論に決すべし」(会盟五カ条一条)と最終案に近くなるが、「列侯会議を興し」はあまりに土佐藩の改革案に引寄せられすぎている。最終案の木戸案は「広ク会議ヲ興シ」ともって来たことによって新政府の施政の基本方針が堂々と示されることによつて「万機公論二決」するという理念の生かされる形が実によくみえるようになり、新政府の国是の第一条たるものにふさわしいものとなった。しかしこれら四つの案のいずれを見ても、「公論」「公議」などのことばが見え、小楠の公議公論の思想が、小楠とは必ずしも一致しない文脈⁽¹⁹⁾の下においてではあるが、政治的世論となったことは認めざるを得ないであろう。

以下「公共」という概念の問題に移ろう。「公共」という語が小楠の書いたものに出る初出のものは嘉永六年の「夷虜応接大意」においてであつて、そこには「有道無道を分たず一切拒絶するは天地公共の実理に暗して遂に信義を万国に失ふに至るもの必然の理也」(前出)とされる。ここでの「天地公共の実理」とは天地の下にある国々が、公のものととして共有し、共に従わねばならない規範性をもつ内容の「理法」と

いう意であろう。そして恐らく公共の意は、もろもろの個人、社会、国家、世界(小楠の表現では天下)に共有されるべき公正、公平な普遍的価値という意である。そしてこの語の基本的性格は「普遍的」ということである。この語はその後の用例「天下公共の正理」(文久二年十月二十三日、嘉悦市之進宛書簡、三九一頁)、さらには「公共の天理」(沼山對話、元治元年)等々の用例を見ても「天」「天地」の文字と共に使われ、天、天地の下にある世界いずれかの国ともいずれの時でも相通する普遍性をもつものとされている⁽²⁰⁾。それ故にこそ「公共の道」(国是三論・万延元年)「正大公共の王道」(海軍問答書、元治元年)とも呼ばれるように「規範性」をもつ。これらの用例、ならびに最初の「公共」の用例が小楠がまだ外国の思想に触れていなかった嘉永六年に書かれた「夷虜応接大意」であつたことを考えると、小楠はこの「公共」の語を儒教から学んだとみなして差し支えないと思う。

このほか「公共」の性格規定として「公共の明」という用例がある。この語は「私情」と相対することばとして使われている。それを見ると、彼の言う「公共」には「知的性格」、つまり「情」に流されない聡明さという意味があるが、小楠はそれを「条理に随」うと言っている。また彼は、「正大公共の王道」という語のコメントとして、一見これと相反するようなコメントをしている。すなわち「天下の人情を通じ、天下の人傑を挙げて天下の衆致を尽」すというのである。「情」「人情」の取扱いが逆である。つまり前者の「情」は個人の情、つまり「私情」であつて、これに流されてはいけないが、後者では「天下の人情」であつてこれに

通じた上で「天下の人傑を挙げ、天下の衆致を尽」す——この「衆致」という文字は衆知の誤字という考え方もあろうが、衆致知の略語として、知を致すことの総体という意で使ったと解すべきであらう——というのであるから、小楠の「公共」は「世界的規模の公知」という意をもっていたと理解することができる。

なお「公共」ということばではないが、それと関連のあることばとして「共和一致の政」「至公至平の天理」「眞実公平の心」「公共和平」等の用例もあり、「公平」「共和」「和平」等の概念が、小楠においては「公共」から派生したサブ・概念であり、彼の「公共」という思想を理解するのに重要なことばであることがわかる。

ところで小楠は文久二年（一八六二）になって初めて「公共の政」ということばを使っている。そしてこの語へのコメントとして「大いに言路を開き、天下と公共の政をなせ」（大開言路、与天下為公共之政）（国是七条、文久二年）と言っている。この語は『礼記』『礼運篇』の「大道之行也、天下為公」を受けながら、言路を洞開することは「公共」の政を天下に布く基本的条件である、という意のことを言っている。そしてこの「大いに言路を開く」というのは、社会的に言論の自由を認め、意見を闘わせるということの意味するから、ここで「公議」は「公共の政」の成立する基本条件ということになる。ここまできると、公議・公論を前提としてはじめて「公共の政」が成立すると考えに至るのはきわめて自然である。そしてこの「公議・公論」に基づく「公共の政」というのが小楠の政治理念の完成した姿であって、それがやがて慶應三年の「広

ク會議ヲ興シ万機公論ニ決スベシ」という五箇条の御誓文に至るのはきわめて容易である。前節で見たように、小楠においては、経済の面では「公共」という語はきわめてスムーズに用いられたが、政治の側面では公議が「公共の政」の基になるという考えが出るのには、嘉永六年の「公共」という語の初出から九年の歳月をけみしている。しかし一旦この道がつくと、公議・公論を基にして公共の政が成立するという考えは、明治の政治の世界を支配することになる²¹。

この「公共」という理念は、小楠の理想とする国家の中核になる理念である。ところでこの「公共の道」に関して、小楠は「公共の道に有て天下国家を分かすべきにあらねど」（「国是三論」三三五）とし、天下・国家のいずれにも通用する普遍的性格のものであることが強調されている。そして右の文で「公」であつた国家はそれにつづく文章では「日本一国之私」（同上）というように「私」となっている。幕末の政治的世界で最高の「公」の実体とされた国家も、国家的エゴイズムにおちいった場合には「私」とみなす普遍的性格が、小楠の「公共」という概念には存在するのだ。

国家の「私」は日本だけの問題ではない。国際社会における諸外国の「国家の私」について書かれたすぐれた資料がある。小楠は云う。「方今五大洲中の勢英に帰せざれば則魯に帰す。英・魯両立すべからず、是又勢止むべからず。此に於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説破し、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）。この文章は、アヘン戦争後、日本海が

英・露両国の角逐の場となり、日本の心ある人々たちは非常な緊張を以てその帰趨を見守っている状況下に書かれたものである。その頃はこれら英・露の二つの超大国のいずれと同盟関係を結ぶかということが外国問題を論ずる人の重要なトピックであったが、小楠はそのいずれにも組みせず、国家エゴイズムに立脚する彼らの態度をいずれも「私」として批判したのである。

ここで更に同じ国際関係の問題として、「公共の天理」ということばについて一言すると、「彼等（世界中の人々）が紛乱をも解く」というだけの「規模」の大きさがある、と小楠は考えている（沼山対話 九一一頁）。小楠のイメージでは「公共」のもつ普遍性は天下に満ちわたり、世界中の紛乱をも解く力を持ち、世界的規模の公知を具えていた。

これまでの叙述で見られるように、小楠の「公共」という「公正・公平」という意の「公」観念と「他者と共なる精神」とが結合してできたことばであり、その理念は、小楠においては、天下、国家、国際社会、国内社会、等々いろいろな場面に展開ないし浸透して、公正・公平の観念を社会化し、社会、国家、国際社会、すなわち世界をそれらのあるべき姿にする原理である。当時の多くのすぐれた人たちが、藩や幕府を超えた国家レベルの公共性を認めるにとどまったのに、小楠の場合は国家がもし国家エゴイズムの次元にとどまるならば、それは「国家の私」であって、公共ではないと主張したところに時代を超出した彼の公観の卓越性がある。

たとえば若き日の井上毅との対談（「沼山対談」）において、井上が開

国にも三通りの開国があるとして、（１）国本を正大にして「神聖の道」を宇内に押広めようとするもの、（２）宇内に「横行」することができるようになるためには、水軍をはじめ航海を開くべしとするもの、（３）西洋の「四海兄弟」の説に賛成して、胸臆を開いて彼と一糸の交易の利を通すべきであるとするもの、と言った時の（２）の「横行」説に対して「横行」と申すこと己に公共の天理にあらず候。所詮宇内に乗出すには公共の天理を以て彼等が紛乱をも解くと申丈の規模無之候ては相成間敷、徒に威力を張るの見に出でなば後來禍乱を招くに至るべく候」（九一〇—一一頁）と批判しているところに、小楠の「公共」観のすぐれた点がある。平和な時代でなく、国家の独立を守ることさえ覚束ない時代に、小楠は一方で「不_レ関_二天下治乱_一、一国以_二独立_一為_レ本」（「国是十二条」、慶應三年）として、日本の国家的独立を基本にしながらも、国家が独立主義者にとって誘惑的な横行主義に傾くならば、それを一言にして批判する。幕府中心主義の自己閉鎖性を打破するのが、時代の革新的思想の公約数的性格を示すならば、小楠はそのような時代の新しい動向の先頭に立ちながら、それと共に国家の「独立主義的横行主義」とでも言うべき時代精神を突破するとともに、他方では自己が帰属する故になしにくい自藩中心主義否定をもあえてする批判的精神と普遍的志向を持っていた。そのことを可能にした思想的根拠は何か。それは彼の信奉した儒教である。しかし儒教に立脚して攘夷論者になった人は無数にいる。それに較べると数は少ないが、儒教に立脚しつつ横行論者になった佐久間象山、吉田松陰、その他志士と呼ばれる人々で開国論に転じた人々の大方はこ

のタイプに属する。では小楠をそのような横行主義に向けさせなかった儒教的原理は何か。「天」「天理」という朱子学における超越的原理と、それを内面から支えた「至誠惻怛の念」である。彼はこれを「至誠惻怛の根元に立脚する」(九〇七頁)と言ひ、「天下を以て心とする」(同上)とも言っている。そこには「天理」の担い手に必要な主体の心法の工夫が要求されている。そしてそれに対立するものとしての「割拠見の気習を抱き、自利するの心昧」の存在が、否定されるべき「私」として指摘されている。われわれは小楠における「公と私」をめぐる問題を検討するところに至ったようである。

五 「公私」の論と開国

小楠の「公私」論は恐らく平右直昭氏所蔵の「公私之説」⁽²³⁾から始まると言つてよいと思う。これは何時頃書かれたものかはつきりしないが、通商の問題が積極的に論ぜられていること、「国家の理」「国家の利」ということが中心となつて、「国家」の中に「私」があることを認め、国家ならびにその独立を重視しつつも、国家を超えた普遍的なものへの関心を深くしていつた晩年とは異なることを考えると、開国論に転じた安政二年の秋以降、安政年間に書かれたものであろう。

この論の冒頭で小楠は、孔孟の教を「公之道」とし、老仏を私言とする儒者たちの伝統的な公私観を再確認⁽²⁴⁾し、それが「死論」となりつつあった当時の状態を嘆き、老仏の私言の害を除くために「中正至当の理」

に立脚する「天下公道の論」を起す必要を説いている。

しかしこの問題は小楠の議論の基本的前提ではあるが、この論の中心の課題ではない。儒者たちの伝統的な公私観を受けて、これを新しい地平に翻すための一種のスプリング・ボードと考えたらよいと思う。

この論で小楠が力をこめて言っていることは、「古典に拘泥し」「復古の論」だけを唱える「国学者流」の説を、古事記、日本書紀の「神代」についての叙述を事実⁽²⁵⁾に立脚しない「迂闊無用の説」として、それに妥協する腐儒俗士の説と共に「私言」として批判し、新しい「公私」観を提起することにあつた。

彼の批判の論拠は、儒学の中に一貫してある「治乱常変の理」こそ「中正至当の理」にほかならず、それこそ普遍的なものであるという信念であつた。

小楠は中国における「公道」の思想は、斉の宣王の「湯武の桀紂放伐」の事実があつたか、という質問に対して、孟子が「一夫の紂を懲らしめたりとは聞くも、未だ君を殺めたりとは聞かず」(梁恵王篇)と答えて、湯武においては、断固として「弑君」ということが存在したことを認めなかつたことに始まると捉えている。その後、「治乱常変の理」によつて「公」の内容は変わる。そして現代の日本では国家の独立のためには開国して通商することが「公道」であり、その間に諸外国と立派に交渉できる賢者を登庸する必要がある。したがつて「上帝王も徳を持つて立てば、貴公卿士庶人の別なく賢に禄し不賢を貶すは残忍の様なれども、是天理公道を知る、真の学者なり」と言ふ。そして「天理に基き国家の理を計る

ことこそ公道たる所以なれ」と言い、それを妨害する見解を「私言」と言っている。このようなところから、小楠の「公私」観は始まったのである。

この「公私之説」以降、小楠の「公と私」に関する議論は数多くあるが、「開国」の問題と関係して発想されているもののがかなりあるところは、これまでの日本の公私論にない第一の特色である。そしてその文脈の中でいろいろの形の「公私」論が展開する。まず『国是三論』の中の「国富論」に、公と私を一組のものとして論じている次の箇所がある。ここでは、財用の融通は、鎖国していた昔日に比すると、大いに便宜を得たものとなった。今や民間に無量無数の生産があつても、これを海外に運輸することが可能になって価格の下落を招くことはない。かつ地元生産物が壅滞する憂いもない。であるから安心して大いに勉励して生産するようになったので民を富ませ、国を富ませ、そして士を富ませることになる、ということ前置きにして、以下のように議論が展開する。「二隅を挙げて是を譬んに先ず壹万金の銀鈔を製し民に貸して養蠶の料に充て其繭糸を官に収め、是を海港の地に輸し洋商に賣ならば大約壹万壹千金の正金を得べし。如此なれば楮札数月を閲せず正金となつて、言ふべからざるの鴻益ある而已ならず、加ふるに千金の利有り。官府此利を私することなく公に衆に示し悉くこれを散じ救恤し其他出て反らざるの所用に給す。仍^レ之利を得る事多ければ所用益足るべし（三六頁）。

これは彼の「富国論」の有名な一節で、彼が若い時、そしてまだ開国ということに思い至らなかつた時期に書いた「時務策」（天保十四年執筆）の、「節儉策」によって藩財政の行詰まりを解決しようとする改革案とは

違つて、国を開き積極的に交易することによって問題を解決することを提起した文章の一節である。

しかしこれら二つの案は対立する面だけでなく、連続する一面も持っていた。江戸後期以後の太宰春台や海保青陵を代表とする「富国論」の大方が藩（国）を豊かにし藩財政の立て直しを至上命題として人民の事を全く念頭に置かないか、もしくは第二義とするかのいずれかであつたのに対して、小楠は一貫して為政者が為政者としての公的責任を全うするには、民を豊かにすることを第一義として政策を立案することにあるという信念をいだき、それを実行した。この富国論でも、「産を制するが為に民を富」ますことを出発点とし、その結果「国を富し士を富」ますということも成立するという考えをとっている。

総額一萬円の銀鈔を発行し、民に貸して養蠶の費用に充てさせ、その結果生産された繭糸を官に収め、これを開港地（この場合は長崎）に輸送し洋商に売ると、およそ壹万壹千円の正金を得る。銀札一萬円が正金一萬円に変じ、しかも千円の利益を得る。この時藩政府はこの「利」を私することなく、公けに衆に示し、善く民の救恤の費用、その他教育費のような出費がすぐ利益になつて還元することのない事柄の費用にこれを充てるといふのである。この場合の「公私」は名詞形ではなく「私することがない」とか「公に衆に示す」、すなわち「情報を公開する」というような動詞として、もしくは動詞形のことばの一部分として用いられていて、いかにも政策の中の動的な原理にふさわしいことばで示されている。利益は「公」の立場にある者の利益（私利）となつたのではなく、

情報を公開して人民のためにつかわれるか、社会全体の為に使われて、それはやがて国の豊かさとも成り、「士」という自利を追求してはならない立場の人にも還ってくるであろう。生産を軸として民の利が社会の利、国家の利、そしてそれはやがて「土」の利となつて大きなサイクルを描きながら、その社会は展開して行く。その展開の輪の出発点は、支配者が利益を私しないという倫理感であり、支配者の民に対する惻怛の情であるという考えが小楠の「公私」をめぐる思想の基礎にあつた。このような考えが実現されるためには、平和がつづき、知識が進んでそれが生産の発展や社会の開発を可能にし、そして支配者には最も賢く最も有徳な人が選ばれて、その地位は世襲されてはならない。前述のように小楠はこのことを『海国図志』『アメリカ篇』から学んだのであつた。

さらに小楠は、文久元年正月四日の荻・元田の二人の友人への書簡において次のように言っている。「是迄は天下列藩総て政事は官府四・五人にて取計ひ聊衆言を取用ざるより、下情に暗さのみならず先我私心にて一切下情を拒絶致し候故誠に無理不都合なる政事の押方のみに相成、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」(三四九頁)。ここで小楠が言っていることは、衆言を取り用いず、官府四、五人で藩の政治をとりしきるということは、下情に暗いだけでなく、まず自分の私心で一切下情を拒絶するということになり、それは「天下鎖国之私見」であるということである。これを見ると、小楠の言う鎖国は、衆言を聴こうという気もなく、四、五人でごく僅かな情報にもとづいて事を独断的に「自分の私心」で決めようとする

独善的・排他的すなわち非公共的態度も亦「鎖国の私見」という譬喩的な意味での鎖国の範疇に属するのである。

右に見られるように小楠の「鎖国即私」という見解は、一般の外国に対して国を閉じるという鎖国についての理解よりも、はるかに広い意味で使われていることがわかる。それは小楠の心に描く開国がただ単に外国と交易関係をもつということだけでなく、国内における「鎖国」即ち「私営の政」を廃止して、「公論」に基づく「公共の政」を布くこと更に対外的には「大攘夷」⁽²⁵⁾の精神によつてヘロデ主義的に開国をするのではなく、世界における平和的関係の永続、すなわち世界中に張りめぐらされた相互利益・相互信頼のネットワークの持続を願つての開国であつた。

このような国際・国内にまたがる開国を妨害するものの第一の契機を小楠は国内においては「朋党」の意識、そこから引き出されるものを「朋党の禍」と云う。この朋党間の対立は小楠が育った熊本での学校党と実学党との葛藤、彼が若い時情熱を傾けてコミットした水戸における俗論党と天狗党の争い、そのほか大なり小なりどの藩にも有り得ることであつた。小楠がその見識を大いに発揮した福井藩においてもある程度この対立は存在した。小楠は文久三年四月に「朋党の病を建言す」という建白書を藩主松平春嶽に提出している。そこでは「朋党は人君の不明に起り国家の大害」であることがのべられ(八六頁)、「朋党は私情に起り所謂閑是非に争」うことである。主君たる藩公が、執政、諸有司に先立つて「公共の明」で事を聞き、「条理」にしたがって決断すると、自然にこの問題は消滅すると小楠は考えている。

元治元年の井上毅との対談「沼山対話」でもこの問題は再度取り上げられ、より詳しくこの問題が取り上げられている。朋党の争いをなくするのは「上たる者の明の一字」である。上たる者が党派の別にはまったく目を付けず、ただその人才を見立てて士を抜擢するならば党派はおのずから消えてゆくものである。水戸で君子党、小人党の争いがあったが、君子党といってもそれに所属するものすべてが君子であることはなく、小人党と呼ばれている者の中にも見込のある人がいる。水戸の問題は君主が不明で「天狗党」の者だけをもっぱら信用して、自分自身も「分党の一人」となってしまうことにある。朋党の禍は君主が人に対する時に「至誠を本として城府を去り交接致す」（九二二頁）ことによって解消するというのが小楠の考えである。彼の人間としての成熟がこうしたことばによく示されているが、このことばをわれわれの主題にそくして一般化すると、君主が公平な公共精神を失った時、彼はもはや「公人」ではなく、単なる「私人」になってしまうということになる。

さて小楠が公共の精神に貫かれた開国を阻害すると考えていた第二の契機「割拠見」もしくは「割拠見の気習」であった。この説は小楠では国際関係における国家的エゴイズムを指す場合が多いが、彼は国内の官・一職の問題も含めて捉えている。

『沼山対話』の中で、井上毅は「仁と利」との関係についての小楠の意見を聞いた後で、「洋人已に仁の用を得候て人を利するの道を施し候えば、追々には和蘭は咬嚙^{カウ}吧^バ（ジャワ島をさす）を其土の国王に還し、英吉利は印度を其旧王に還して各其所を得る様に可^レ仕、必定左様可^レ有^レ之候はん

乎」というきわめて鋭い質問を出す。それに対する小楠の答は「何分左様には参兼候。是必竟各国に於て各の割拠見の気習を抱き、自利するの心算にて至誠惻怛の根元無^レ之候故何分天を以て心として至公至平の天理に法り候こと不能ものに候。」（九〇六頁）と答える。そして小楠は「国際正義」ということばこそ使っていないが、（西洋人の国際正義は）管仲が「仁」と言っている場合と同じく、「至誠惻怛の根元」がなく、「天を以て心として至公至平の天理に法」という根元のない覇術であると言ふ。しかし彼等は世の中の変化を見て「利害の終始」をよく見届けるところがあつて、不仁不義は遂には患を招くに至る所があるところをよく知つて甚だしい暴虐はなさないだけでなく、近來はひとの国を奪い取るようなことは時代の勢でもはや行われなことがわかり、そうしたことはけつしておこなわないようになっていく。さてインドは膏腴の土地で、交易の便もいたつていいので、イギリスはこの地を甚だ愛惜し、租税などもいたつて薄く取り立てるようなことをして、その民心を懐柔している。これはアメリカの事（米国の独立戦争を指す）で手懲りしたもののように見える、と言う。十九世紀の現実主義的外交の性格をよく見通した彼の犀利な眼に驚かざるを得ない。小楠は「洋人の経綸は有^レ末無^レ本ものに候はんか」と井上毅の問いを肯定し、彼らの所見はもともと利害の上から出たもので、「皆向ふ捌とみえ候」と言う。「向ふ捌」というのは聞き馴れないことばであるが、相手の捌き方、事の処理の仕方と言うような意であろうか。

彼は当時の大国はイギリスとロシアであると理解し、イギリスはイギ

リスの割拠見で、おのおの一国の議論・主張をするから追々惨怛の戦争が始まり、すでに両国は覺を構えているから五年か十年のうちに大乱に及ぶであろう、という情勢観測をおこなっている。実際は両国間にその後大乱はおこっていないが、当時の露土戦争、インド・ロシアの国境地帯の紛争、中国をめぐる両者の角逐、文久元年のロシア海軍の対馬占領、それへの英艦の出撃など一連の事件を見ると、小楠がそのように推察したことが絶対に間違っていたともいえない。その後につづいた日露戦争は、イギリスの立場から見れば「英露戦争」の代理戦争であり、長く続いた英露間の紛争に止めをさした戦争であったと言ふ見方もできるであろう。

小楠は右のように国際情勢をリアルに見て西洋諸国のナショナル・インタレストという観点からの外交の真の姿を捉え、これへの賢明な対応の必要を説きつつも、彼らの「割拠見」を肯定しているのではない。彼は「割拠見」なるものについてメスを入れ「全軀割拠見と申す者免れがたきものにて、後世は小にして一官一職の割拠見、大にしては国々の割拠見皆免れざることに候。真実公平の心にて天理を法り此割拠見を抜け候は近世にてはアメリカワシントン」ひとりである（九〇八―九頁）と断言する。この割拠見を超出するにはワシントンのように「真実公平にて天理を法る」以外にない。このワシントンを生んだアメリカにおいてさえも、南北戦争以後ワシントンの遺意はもはや失われてしまっている。この間にあって日本はどのように諸外国に対応するか。「何様渠等如何なる心意を抱き候にも目前申立候稜々は皆道理をふまえ候えば我応ずる処のものも道理を以てするより他は無_レ之、縦い彼は二重三重に城府を構へ

参り候とも我は至誠惻怛を以て交るべきことに候えば世界に透らぬ処はなかるべく、所謂煙管一本にて事足ると申す処に候」（九〇九頁）というのが小楠の答えである。

交易の面における「四海兄弟」の立場に立つ相互の自由貿易、またそれによる「平和」の基礎づけ、「至誠惻怛」の念から発する「真実公平」の心に立つての外交の提唱―いずれも「理想主義的」であり、そんな甘いことでは貿易や外交はやっていけないという批判も当然あり得るが、彼の平和論が平和を守る為に必要な国防論に支えられていること、彼の四海兄弟の理想に裏付けられた公共の精神に立脚する外交論は、ナショナル・インタレストに立脚する西洋の外交理論の本質を洞察し、それに対応する仕方も十分に考えた上での理想主義的外交論であることを考えると、一見余りに樂觀的と考えられやすい彼の理想主義的外交論は、実は厳しさに十分堪えられる内実の思想であることがよくわかる。私は小楠の理想主義は現実主義的要素を十分に含めた理想主義であり、Idealistな理想主義であると考えている。その点、「横井小楠における攘夷論から開国論への転回」で述べたように『新日本の青年』時代の蘇峰は、小楠の現実主義的な側面を見落としていたと思う²⁷⁾。

これまで述べてきたことに見られるように、小楠の公私観の第二の特色は、すなわち主君、それを輔佐する支配者クラスのあり方に重点が置かれ、被支配階級の人民の「私」のあり方を問うていないところにある。支配者の「公」が「己我の念」を挟まず、利益を私せず、民に対する「惻怛の誠」を基本とし、情報を公開（『国是三論』『富国論』）し、判断

の正しさを得るために多くのの人々によって多くの情報を集め（文久元年正月四日の萩・元田宛の書簡）、主君たる者は「明」の一字を以て臣下間の争いに対処し、「至誠を本として城府を去」って臣下に対せよ（沼山對話）、といった主君や主君を輔佐する為政者層のあり方を問うことがその中心になっている。

小楠の「公私」は為政者のありようを問うことが多かったために「利を私することがなく、公に衆に示し」というように動詞形で表現されることがかなりあり、「公私」が政策の中の動的原理として理解されていることは、彼の公私観の第三の特色であろう。

さらに為政者らの「公」をさまたげるものとして「朋党の禍」（国内政治の場合のみ）、「割拠見」（国際政治の場合を主とするが、国内の一官一職の問題も含まれる）という人間の集団的エゴイズムの問題をとりあげている。これもまたこれまでの「公私」観になかった第四の特色である。

私はこれまで小楠における「公」の觀念の種々相を見てきたが、小楠は「公」ということを一体どのように考えてきたのであろうか。そういう疑問に答える思想的詩が一つ彼の著作のなかに残されている。それは彼の晩年の思想を詩の形で表現したと思われる「寓言五首」の中の一つである。

智唯在撰善 智はただ善を撰ぶに在り

撰善即執中 善を撰ぶは則ち中を執るなり

何以執其中 何を以てかその中を執る

方寸一字公 方寸一字の公（八八五頁）

この詩は小楠の儒者としての側面をよく現している。知とは何かということとは哲学者たちを悩ましてきた問題であり、小楠も「沼山對話」の中で「思」ということを中心にして「知る」と「合点する」ということの差異というような角度からすぐれた考察をしているが、この詩で彼が問題にしている知はそれとは次元を異にする叡智の智の方の問題である。この智は「善を撰ぶ」ということであって、「善」を撰ぶはすなわち中を執る、という二句は、彼の思想の哲学的側面が『中庸』から学んだものであることが端的に示されている。政治思想の側面は「新民」ということの新解釈を核として『大学』から学び、社会思想の方は「惻隱の情」と「仁」という角度から『孟子』を中心に学んでいる。

「智はただ善を撰ぶに在り」という句は簡潔だが、儒教の本質を示しており、儒教が知の面で人類に寄与できる究極のものはこの「実践智」の思想（私は、応用的知の「実践知」と区別して叡智としての「実践智」ということばを使いたい）であろう。近代では知ることから道德の問題を剥奪させることが知のあるべき姿という考えが支配的になった。たしかに知的作業の過程でそのような操作も必要であるが、それはあくまで知の営みの一断面であって全体を尽くすものではない。この一断面だけが肥大化して、それが知の全体であるかのように錯覚したところに今日の問題がある。人間の社会生活においては道德の問題を離れて知はあり得ない。小楠は端的に智はただ善を撰ぶにある、という。「撰ぶ」という

以上、善ならざるものと善なるものとが混在している中から善を撰ぶのであり、一歩すすめても善の中にももろもろの善があつてその中から最高の善を撰ぶ行為は知を智にする。そして「中を執る」という行為がそれであると小楠は言っている。

しかしこの中を執るとはどうすることか。古来哲人たちを悩ませてきた問題である。孔子も「中庸は徳の至れるものなり」と言つて、それ以上のことは語っていない。「方寸一字の公」——心の中の「公」の一字と答える。しかしその「公」がどう言うものかということについては何も答えない。それについての答えを彼のこれまでに書いたもので見てみると、『国是三論』の「十道篇」では「諸有司も亦君相の意を稟て敢て己我の念を挟まず、忠誠無二俛焉として各力を其職分に尽し廉介正直共に士道を執て其の僚属を奨励し公に報じ下を治む」（五六頁）と書いている。これを見ると、「己我の念を挟ま」ないで俛焉として職務に尽し、廉介正直であることが公に奉ずることであるという意に理解して差し支えないと思う。職務に尽すときの「己我の念を挟まない」という心のありようがその核心部分であらう。

ところで小楠はその第二回目之福井行きについて、「修身之様子余程地歩を占候様に相見へ候」（北越土産）と、元田永孚に評されている。この第二回の福井行というのは安政の大獄によって松平春嶽は藩公を罷めさせられ、春嶽の片腕として活躍した橋本左内は刑死して福井藩は混乱の極に達した時であつた。それまで主として藩士の教育のみにあづかつていた小楠は、この藩論を統一し、藩のとるべき方向を指導すべき役割を

背負うことになった。彼が執つた方法はこれまで通り「講習・討論」を藩士たちと重ねて、藩士たちみずからの中にもつているものを導きだし、自分たちの力で藩の窮境を打破する自覚を促した。ここで新しいことは「講習」は従前通りであつたが「唯致講習」候儀を実に体験したこと、
「其実験之上には聊会得致し候儀有之」（北越土産）と言っている。この「北越土産」というのは安政六年、帰熊した小楠のその興奮いまだ覚めやらぬ心境を元田永孚に語つた記録であり、永孚はこれを当時「郡代」として久住に駐在して直接この話を聞くことのできなかつた萩昌国に送つたのである。

ここで小楠が体得したことは次のように記されている。「惣じて識見も第二之事にて、天下之事は唯徳之一つに帰着致し候段明白に実験致し候」（九一五頁）。「其徳と云は心中一点之私を不_レ容公平和順にして能人之情を尽すに有_レ之事にて、此徳あれば此道行れ、此徳なければ此徳塞がり申候事、其感心実に影響のごとく、一日克己復礼帰_二于仁_一と申事初て歴然と相分候（同上）。見識を以て鳴る小楠が「天下之事は唯徳之一つに帰着致す」ということを言うのは小楠にとつて大きな飛躍であり、その徳というのは「心中一点之私を不_レ容公平和順にして能人之情を尽すに在り」とされる。これを見ると、「方寸一字の公」というのは心中に一点の私を容れない状態においてはじめて現前する「公平和順⁽²⁸⁾にして能人情を尽す」ところの徳であり、一見平凡であつて実は容易に至りがたい至徳であり、それが「公」ということなのだ、ということであらう。そしてこの時の「私」は「私がない」という意味の「私」にはかならない。小楠が

求めた「公と私」との関係は、「公」それ自体になりきった公人の公知であり、それが「神智靈覚湧如泉」と歌われた「神智靈覚」の現実的姿に他ならない。それは一見「滅私奉公」に似て、その内容は全く異なった文脈のものであることは言うまでもない。

結び

以上で横井小楠の公観念をめぐる考察は一応終わる。ただなすべき大きな問題が三つ残されている。第一は、小楠の「公」観念が、それに共鳴する人々を通じて幕末の維新への政治運動の中でどういう役割を果たしたか、ということである。第二は、小楠の公をめぐる思想の、日本における「公・おおよけ」をめぐる思想史の中で、どういう位置づけになるか、という問題である。第三は、小楠の儒学思想に立脚する公の思想と中国儒学の「公」の思想とは、どの点で共通し、どの点で異なるか、という問題である。

第一の問題については、小楠がその顧問としての役割を果たした松平春嶽、ならびに福井藩の人々、幕府の中の小楠への共鳴者大久保忠寛、勝海舟、ならびにその門弟で幕府・藩という枠組みを超えた存在としての坂本龍馬、次第に共鳴者となっていた幕閣の人々、ならびに半ば共鳴者でありつつ、究極的にはその対立者となっていた徳川慶喜等を中心として、幕末の公議・公論・公共思想のもち主たちが、一つの運動として政治の上でどういう役割を果たしたか、ということが中心問題があ

るが、これについては当面、林竹二、松浦玲、三上一夫等の諸氏の研究に譲りたい。⁽²⁹⁾ 第二については、これからの私の研究課題である。第三もまたそうである。この問題については中国思想史研究者との共同研究も必要である。

ここではそれへの手懸りとして、小楠の公観念の特質を列挙し、最後に前稿「横井小楠における攘夷論から開国論への転回」と本稿とをまとめるとして、小楠の「開国」という考え方の提起した意味を考えてみたい。

(a) 小楠の「公」思想の特質

1. 小楠における公観念は、公私観の問題だけでなく、公議と公論（開かれた討論を基礎とする）、ならびにそれを基礎とした公共という視点から捉えられているところにその特色をもつ。

2. 小楠の公観念は日本の土着的公^{おおよけ}思想とまったく無縁で、純粹に儒学の立場からの発想であることをその特色とする。そしてそのことは、小楠を、共同体、とくに民族共同体、の首長を「おおよけ」とし、これを絶対化する考えから自由にした。⁽³⁰⁾

3. しかもその儒学の立場は、普遍的立場に立つ。彼は若い時後期水戸学を信奉したが、天を天祖とする後期水戸学の天観に同調することはなかった。彼は言う、

「道は天地の道なり、我国の、外国のと云事はない。道の有所は外夷といへ共中国（国名としての中国ではなく、文化的に世界の中心としての中国の意）なり。無道に成ならば我国・支那と云へ共すなわち夷なり。

初より中国と云、夷と云事ではない」⁽³¹⁾（横井氏説話）——このような見解をとる小楠にとって、「公」は「天地の大道」であった。

それまでの日本で「公」とされていた幕府が「私」となり、日本国が「公」と考えられるようになったことは、幕末の日本にとって大きな飛躍であったが、小楠はそれにとどまらず、国家も亦天地の大道に従わねばならず、従わない国家の立場は「私」となる。このような国家のエゴイズムを否定する考えを提起したことは、日本という国家の独立が危機的状況にあった当時の国際政治の状況を考えると、まったく驚くべきことであり、それと共に小楠を歴史的に卓越した思想家ということに止まらず、現代においても意味をもつ思想家たらしめる。

4. 小楠の公議・公論思想の「公論」ということは、ことばこそ『海国図志』『アメリカ篇』の和訳である広瀬達の『通俗 海国図志』から学んだと推察されるが、それに当たる思想的内実は、幕末における熊本実学派グループの「講学・講習」における討論の経験の中から生まれたものである。小楠がロシアにおける「一国之公論」がベテルブルク大学における教師と学生たちとの討論から生まれたとするのは、彼の『海国図志』『ロシア篇』の誤読であるが、たとえば今日、少し極端なことを云えば、アメリカ合衆国の「一国之公論」がハーヴァート大学の中の政治のセミナーにおける教授と学生達の討論の中から生まれる、というような言説に通じるような趣があり、必ずしも外的な外れたものではない。一見、古くさく見える彼の「学校問答書」は捉え方では非常に現代的意義をもち、政治学科の「セミナー」のあり方に示唆を与える。もちろん討

論の背景に熱心な「講学」の基礎があったことを見落してはならない。

いずれにしても、徹底的なディスカッションが避けられることの多かった日本社会は、内政の行き詰まり、外圧による国家存在の危機的状況の中で、自分たちの受けた儒学の教養を基にして必死になって解決を模索する青年たちのうちに「講学・講習・討論」という新しい学習様式が考案されて、そこから「公論」という普遍性をもつ新しい社会的存在形態が自覚され、それが普遍性をもつものだけに幕末の青年たちのうちにまたたく間に拡がって、新日本の基本国是となってきたその過程は、日本人が政治的・社会的に困難な問題に逢着した時、省みられねばならない原点ではなからうか。

(b) 中国の「公」思想との比較

ここで小楠の「公」の思想と中国のそれとを比較してみたい。その際、溝口雄三教授の中国の公私と日本のおおやけ・わたくしについての比較の要約を手懸りにして問題を考えてみたい。

一、中国の公私は意味の上で三つの群にわかれた。一つは、首長的な側面からの公家・公門・朝廷・官府など政治的な公の群、もう一つは共同体的な側面からの共同・おおびらという社会的な公の群、この二つの群は日本のおおやけの原義に相当するものとして、日本のおおやけ＝公の意味にとり入れられた。そして三つめに、中国の公に独自の特性として、均平や反利己の公と偏私や利己の私など論理的・原理的な公の群、である。

一、右の倫理的・原理的な公には、天の絶対的な公平無私性が投影していると考えられる。

一、すなわち日本のおおやけⅡ公が最高位を天皇や国家とし、そこをおおやけⅡ公の領域の極限とするのに対し、中国の公は皇帝や国家の上に更に普遍的・原理的な天の公をいだいている。

一、中国の私は、日本のわたくしと同じく官に対する民(私家)、あるいは内輪事の隠私などの意味をもつが、曲私・利己などの反倫理的な意味ももつようになったせい(32)か、一人称の語とはならなかった。

以上の溝口教授の要約を見ると、小楠の「公」の観念は、中国の公私観とあまりにも共通するものがあるのに驚かざるを得ない。小楠には終生天皇尊重の気持ちをもっていたが、天皇を「公」とする考えはなかった。そしてまた小楠の公観の性格は基本的に公平・公正を内容とする公共ということであり、「反利己の公」と「偏私や利己の私」(小楠の表現では「己我の念」という倫理的な観点からの「公私」観がある。さらにはこの倫理的・原理的な公には、天の絶対的な公平無私性が投影していることについては小楠の場合もまったく同じである。さらにはまた、小楠の公観が、天皇ないし皇帝や国家の上に更に普遍的・原理的な天の公をいただいている点も、小楠と中国の公観とは同じである。その点において、小楠は幕末当時のすぐれた志士たちをさらに超出する。また天皇に関しては、熊本実学派の仲間であった元田永孚のように後期水戸学にならって天を天祖と同一化(33)し、それによって天祖の子孫である天皇を絶

対化することはなかった。

「私」に関しては、小楠は人民の生活の安定や向上への意欲を満たすことが為政者の政治的課題であり、彼らへの惻怛の情が政事の基本であるという考えをもっていたが、彼の思想はあくまで為政者の立場からの発想であって、明末の儒者たちのように個人の欲望肯定を核とする経学をつくることはしなかった。小楠にとっての「私」は公人の利己心や、場合によって人間ではない国家の自己中心性も「私」であり、そのような「私」が一人称の語となることはなかった。

こうしてみると、小楠の「公私」をめぐる考えは中国で形成された儒学思想と基本的に同質である。しかしすべての点で中国の儒者たちと同じではなく、中国の儒者たちが個人から直ちに天下に向い、国家を無視しがちなのに対して、「国家」は彼の政治思想や社会思想の中の重要な契機である。たしかに中国の士大夫たちのいづく・天下という普遍思想は、思想としての卓越性をもっている。しかし彼らが西洋文明の衝迫によって世界という舞台に立った時、現実には天下という普遍思想は彼らに潜在する中華意識と容易に結合して、自国を相対視することを困難にしたことも否めない。これに対して小楠は小国日本という自覚に立って、中国儒学においてあまり発展することのなかった国家や世界という契機を含んだ上で儒学の普遍思想に生きた。ここに小楠の公思想の中国になる特質があると私は考えている。小楠の「公」は天・天地とつらなることによって、東アジアの儒教世界に帰属し、社会・国家・世界へと拡がることにおいて西洋世界と同じ土俵に立ち得る。そこに小楠の現代的可

能性の一つがある。

なお「公」の問題について中国との異同を考える場合に一つの重要な検討事項が残されている。それは「公共」の問題である。小楠の「公共」思想は本文で述べたように「公議」「公論」を基にした「公共」思想として形成した。溝口教授の著作を見ると、「公議」ということは中国の思想でも重要な契機となっており、当然それとの関連で「公論」という語もそのようなものとして存在したであろうが、「公共」という語は果して近代以前に「思想的用語」として存在したのであるか。

たしかにことばとしてはすでに『史記』『張釈伝』に「法者、天下所与^二天下^一公共也」（諸橋の『大漢和辞典』）という用例があり、おそらく一般的用語としては少くとも漢以降一般的に使用されたであろうが、思想的用語としてはどうか。近代中国における「公」思想の源泉の一つと思われる『海国図志』『アメリカ篇』にも「公共」の語は見当たらない。また中国の馮契主編『哲学大辞典』（一九九一、上海辞書出版社）を見ても「公与私」の項目はあるが、「公共」の項目はなく、「公共」関係の項目では「公共関係」(public relation)、「公共意志」(public will)だけで、いずれも西洋の近代の思想に触れて以降に形成された術語である。これらのことから、「公共」ということばは、古くから一般的に使われながら思想的術語としてはあまり使われなかったように思われる。これについては専門家のご教示を得たい。

(c) 小楠の公共観念の可能性とそれが省みられなかった理由

小楠のいう「公共」は開かれた社会の原理として、公平・共和・和平

というような性格をもち、その成立の過程として他者との「討論」という「公議」をへた「公論」に根ざすものであるだけに、従来の日本社会とは異なる社会構成の原理となる可能性を十分にもっていると思われる。それが国家のあり方に示された姿を、小楠は「天下の人情を通じ、天下の人傑を挙げて天下の衆致を尽して、正大公共の大道」（海軍問答書、二三頁）を行うことと言っている。

「交易」の問題と「公共」とがつながることはすでに第三節で述べた。そしてこの交易は、小楠の場合、国家と国家との経済的関係であるが、それが相互の利益をめざす交易であることによって、究極的には全世界を交易のネットワークでつなぐことによって、世界平和の実現を可能にする条件でもあった。

現実になんかそれが国難を極める道であることはいまでもないが、小楠の「公共性」はそれをもめざすものであった。

しかし彼の「公」観念が今日まで十分に省みられなかったのは、それが為政者の立場からの発想で、一般市民の立場からの発想ではなかったこと、政教一致、の立場に立っているために、その分離という前提に立つ近代政治観に合致しなかったためである。確かに小楠の思想的立場からは「人権」という発想は出てこない。また小楠の死後、自由民権運動に参加した弟子たちのあいだからも、この問題点に正面から取りくんで、小楠の基本思想に立脚して思想的にこれを解決した人はいない。

なおまた小楠の思想の評価のマイナス要因となったのは、徳富蘇峰の転向問題であった。彼の三国干渉後のあつけない転向は、蘇峰の信奉し

た小楠の思想を、国際政治の厳しさを知らない道学的ユートピア主義と誤解させる一要因となったのではないか。それが蘇峰の小楠理解の不充分によることはすでに述べた（前稿末尾参照）。

しかし「為政者の立場からの発想」という問題についてはひとこと弁護しておきたい。小楠の主張する「講学、講習、討論」は学校や朝廷の構成員だけでなく、夫婦の間でも行われるべきものであった（本稿二一頁参照）。この考えは、儒教の歴史では画期的なことであり、保守的な熊本の精神的雰囲気の中で、多くの母や妻たちが小楠の弟子になろうとする子どもや夫を支えてきたことの歴史的意義を見落とすべきではない。

他方小楠に代って新しい時代を担った人々の側に目を向けてみると、たとえば福澤諭吉である。彼は小楠と違って市民階級の立場に立ち、市民の立場から実学を唱えた人である。そして価値の多元的必要性を論じ、政治と学問・倫理・教育との分離を唱え、明治日本の知的指導者となった。彼をめぐって幕末日本は近代日本へと転回した。彼は「人民の私権を堅固にするは立国の大本」（「私権論」）と言う。このような「私」の立場は小楠にはなかったものである。彼は『学問ノススメ』の冒頭のことばが示すように、人間の尊厳を自覚した自主自立の個人を通して、国家の独立をはかろうとする。彼はまた国際的自然法の思想を受け入れ、無道であればいかなる強国の圧迫をも恐れず、理があれば誰であろうと頭を下げると言っている⁽³⁴⁾。

しかし明治十年代になっても西洋諸国の衝迫は消えることはない。否、それどころか世はまさに帝国主義の時代に突入した。そうした中で、彼

はわが国の当面の目標はひとえに独立を守ることにあるとともに、「百巻の万国公法は数門の砲に若かず」（「通俗国権論」）、と言い、国際関係を江戸時代の藩と藩との関係と類比的なものとし、そこで藩外では「私」と言わざるを得ないことが藩内ではあくまで「公」として通さざるを得ないように、「国家」という「私」を国内においては「公」として通さなければならぬ。国際間においては「天地の公道」は成立し得ないという見解をとるようになる。

国際間においては「ナショナル・インタレスト」の擁護が基本であるという現実認識は正しいが、国の具えというものは立派にやりながら、そのような現実を相対化して、ナショナル・インタレストを超える道への模索をつづけるという態度が福澤の身につかなかったことは、思想家福澤の問題点である。そしてそれは同時に近代日本の問題点でもある。福澤は小楠を旧くさい堯舜主義者として批判したが、小楠の普遍思想が黒船前後の攘夷の嵐を越えて考え抜かれ、鍛え上げられたものであるという小楠の思想の重さを知らなかった。それは違う観点をとると、両者の「天」の思想の重さの差異でもある。

われわれは近代において国家への超越的契機をもちつづけ、国家絶対主義を批判した宗教家内村鑑三のことはよく知っているが、政治思想の世界でそのことを成し遂げた横井小楠の儒学思想についても思いを致すべきではなからうか。理想主義は宗教の世界においてはその存在理由をもつが、政治の世界、とくに国際政治の世界において妥当しないということではなく、理想主義に立脚しつつ現実主義的要素を多分にもつ政治

思想の可能性ということも検討すべきことではなからうか。小楠の思想はそのようなことを反省させる。

(d) 小楠の考えた「開国」

更にもう一つ考えねばならない問題が残っている。それは、小楠の「公」論が「為政者」という観点からの議論で、その内容の主たる領域が政治であるということの評価の問題である。確かに小楠の「公」論は明治以降の「一国民」「一市民」の立場からの「公」論とは立場を異にする。そのために小楠の「公論」はすでに歴史的寿命を終えたものとして、近代以降最近まで忘れ去られてきた。しかし小楠の為政者の立場の「公」論は、今日大いに振り返られるべきものをもつ。「国民」「市民」という立場での「公私」の問題のほかに、その中で公職についた人の立場での「公私」の問題があることが忘れ去られているのではなからうか。

最後に、前稿「横井小楠における攘夷論から開国論への転向」と本稿とを合せて、そのまとめとして小楠の「開国」という考えを検討する。それは二つの側面をもつ。一つは攘夷家小楠が開国家小楠に転回するに、果してそれが日本国にとって好ましいものかそうでないかということとを吟味する際に、いかに彼が周到であったか、という問題である。彼はまず国家の独立と安全を守るのに攘夷と開国の選択肢を軍事的点から検討し、外洋を航海することが自由になった蒸気船の発明以降はむしろ海軍主体の兵制をつくることに開国する方がすぐれているとし、海軍が実力本位の社会の建設、国民の勇気の涵養という国民性の改造、海外渡航による交易への関心の増大に資するという戦略を立てる。さらに経

済上の観点から問題を検討し、現象的にはいくらかの損失はあっても積極的に交易を営むことがわが国にとって利益があると確信すると共に、それがわが国にとっての利益であるだけでなく、相互の利益になることも努力によって可能となったことを周到な調査と思考によって確認する。そこまで至らなければ真の開国にならない。将来攘夷するために方便として一旦開国するというのではなく、経済的に相互依存のネットワークをつくって、相互の信頼を深くしてそれが平和実現の裏づけとなるような交易関係を営むことが、彼の言う「真の開国」である。

このような思考のプロセスには世界経済の位相についての綿密な数字の裏づけを伴う学習もあって、彼はけっして大雑把な経世家ではない。国家と国家との関係がナショナル・インタレストを求めての争いであるという現実認識をもちつつ、人類の生活の向上と平和の実現・持続を求めている開国論であり、その根本には人のもつ「誠心」に対するゆらぐことのない信念があった。彼は理想と綿密な現実認識とを一個の人格に統合しそして自分の思想とその主張に責任をもつ経世家である。

以上が軍事的・経済的そして政治的な観点を統合した対外的開国の側面である。

第二は、彼の言う開国は、譬喩的な意味の開国である。ベルグソン流に言えば、閉じた社会が開かれた社会へと転ずることが小楠の言う第二のタイプの開国である。この開国は外に向っての開国だけでなく、内における開国でもある。徳川時代に幕初統治者が自己の集団の利益を守るためにつくった社会体制、彼の用語を使えば「封建・鎖国」の体制

——この場合の鎖国は藩同志が閉じられた関係にあったことをさす——

を一つ一つ壊して、自由で相手が困まっている場合は相互に扶け合うような開かれた社会となったことが、彼の言う「開国」の第二の意味である⁽³⁵⁾。このような開国は、前者が歴史のある時点での開国という性格をかなりもつとすれば、後者は人類が生きている限り続く開国と言ってよいだろう。というのは人間には自己を守る防衛本能があり、自己中心性を容易に脱却できない。個人がそうであれば個人が集ってつくる社会もまたそうである。それを開いたものにする努力は、人間が生きる限り続けたいかねばならない作業であらう。

このことは人間の集団が個性を失って、無機的に等質になることを意味しない。それぞれの文化と社会のかたちをもちながら、多元的で、しかも相互に開かれていて、しかも一つの秩序をもつ社会をめざす——それは中央政府の号令一つで動く同質的な社会ではない——それが小楠のめざした第二の開国であらう。そしてこのような小楠の「開国」観を見ると、開国というのは彼の理想とする国家理念の追求の軌跡と言えよう。

彼が「公」をめぐるって書いたり、語ったりしているさまざまな言説を検討すると、このような一方では実体的な、他方では譬喩的な開国観が浮び上ってくるのである。小楠が幕末の時点で唱えた実体的開国を、国民の生活を守るという観点を忘れないで聡明に推し進めながら、この譬喩的開国を、どのような姿で現実化していくかということはわれわれに与えられた課題である。

注

- (1) 吉野作造「我国近代史における政治意識の発生」(『小野塚教授在職二五年記念政治学研究』第二巻所収)、尾佐竹猛「近世日本の国際観念の発達」、丸山真男「近代日本思想史における国家理性の問題」(『忠誠と反逆』、筑摩書房、所収)
- (2) 一つは「大宰純所」重刻「古文孝経。其属之為偽是公論也」(七八五頁)であり、もう一つは「空即公(大老酒井忠勝のこと) 徳量之大才智之秀絶似韓魏公。而論其人品殆是伯仲之間。豈私論也哉。抑天下之公論不得不出於此也」(七八八頁)であって、いずれもすでに漢語として出来上がった「象論」即「公論」の意を踏襲して使っているもので、本論に見られるような劇しく熱心に長時間討議・討論してその結果「公論」が形成されるという自覚をもつて使用されるのとは性格を異にする。
- (3) 長岡監物については、鎌田浩「熊本藩の法と政治」、一九九八、創文社、の第四部第二章「横井小楠と長岡監物」(五三七—五五九頁)を参照されたい。もともとこの論文は、『暗河』4号、昭和49年に掲載されたものである。
- (4) 小楠自身は陽明学は偏であるからこれを捨てて朱子学に入ったと言っているが、彼の思想を見ると、心の重視、惻怛を基本とする人間理解、敬より誠を重んずる考え方、良心の存在の強調、等、心法の工夫の側面に関して陽明学から学ぶところ大である。小楠が陽明の思想に反対したところは、「格物」の解釈の点で、それでは客観的世界の理を明らかにすることができず、その結果、「治人」すなわち経世の作用にも差し支えるというところにあったと思う。なお理の考えでは道徳的理を優先するが、経験的理も当然認めるという立場をとっている。しかしその問題の哲学的論議には踏込んでいない。
- (5) ここに引用された『政談』『鈴録』(徂徠)、『集義和書』『集義外書』(熊沢蕃山)、『宋名臣言行録』等は、当時の時習館のある傾向の学生たちの共通の必読書であったように思われる。小楠も時習館の学生だった頃、史書のほかに当然そのような本をよんでいたことと思われる。そうして見ると、彼が通塞中に読んだ李退溪の『自省録』や程明道の著作は、彼の関心を外的世界から自己の内面のあり方へと向わせる大きな意味をもっていた。
- (6) 前出鎌田浩「熊本藩の法と政治」、五三四頁(第四部 幕末政治史の一斑—熊本実学党

をめぐって、参照。もと『熊本史学』43号、昭和四九年、所収。

(7) 同上、五二―五三五頁、参照。

(8) 私は目下この論文と並行して『海国図志』と幕末日本』という論文を執筆中であるが、その中には「横井小楠と『海国図志』」という一節を設ける予定である。詳しくはこの右論文を参考されたい。

なお幕末日本における『海国図志』の受容という全般の問題については「幕末日本における中国を通しての『西洋学習』——『海国図志』の受容を中心として」、源了圓・厳紹望編『日本文化交流史叢書(3)・思想』、大修館、一九九五年を参照されたい。

(9) 部分的には徳富蘆花『竹崎順子』詳しくは花立三郎『明治初期における中央と地方——熊本実学派の思想と行動——』、『アジア文化研究』18号、一九九二年二月を参照のこと。なお、本稿にも言及がある。

(10) 小楠はこの語を『孟子(告子下)』「今之所謂良臣。古之所謂民賊也」に拠っている。

(11) ここで私が「徳川の私的支配」といったのは、徳川氏以外のそれぞれの地域の支配者も、徳川氏が全国的支配者ならびにその子孫の存続をはかるような仕方、巧妙に支配体制をつくったことを意味する。

(12) 小楠の「交易」の考え方については、拙稿「王道論的社会論の大成」(源・花立・三上・水野編『横井小楠のすべて』所収、新人物往来社、一九九八年。

(13) 東林学派における朋友意識・朋党論については、小野和子『明季党社考——東林党と復社——』、一九九六、同朋社出版、二四四―二四六頁、ほか二七〇、二七一、二七四、二九八、四〇八、四〇九、四三三、四三四、五〇九、六〇五、六一四頁等を参照。朋友意識の必要を説く点では東林学派と小楠や熊本実学派も同じではあるが、小人も党をつくるのであるから、積極的に「朋党」をつくってこれに対抗すべきであるという積極的な朋党意識は、東林学派にはあるが小楠には見当たらない。小楠ではもっぱら「朋党の禍」が否定されるべきとして批判されている。恐らくそれは、明末の政治状況が日本の幕末以上に深刻だったことを示しているように思われる。

(14) 小野和子『黄宗義の前半生——とくに『明夷待訪録』の成立過程として——』(『東方学報』第三十四冊、一八三頁、昭和三十九年三月) 参照。

(15) 幕末の政治社会では、「公議、討論」を通じての「公論」の形成という小楠の考え方は急速に浸透してゆくが、それは「講学、講習」ぬきのものであった。小楠も政治家を相

手にする場合はこの道を振んだけれども、じつくりと相手の自発的意志による次の行動を期待する場合、もしくは相手が自分になんらかの仕方でも教示を乞うてきた場合には、「講学、講習」ということから始めることを止めていない。

たとえば元治元年の井上毅との対話は「今茲に両客(井上とその友人)と対坐して一面会の講習なれども誠意を尽して自分丈の議論を發し、互いに猜疑を抱く様なることなきは是れ互の修行地にて平生心を用ゆべき処に候」(九一三頁) という文章が収められている。

何回かの福井行では、藩の政策を決定する際に中堅の政策実施者たち、ならびにそれとは別に藩の最高幹部たちとのそれぞれ別の講学・講習・討論を度重ねて行い、彼らの自発的行動への誘導を行なったことが記録にのこっているし、記録こそないが、福井を辞しての帰郷後は、弟子たちと新しい時代が訪れた場合のために、中央・地方の議会のあり方などについて討議を重ねていたであろうと推察しても間違いはないであろう。

教育の問題は小楠の大きな関心事の一つで、慶応三年(一八六七) 彼が越前藩に差出した「国是十二条」の別稿でも、「興学校」という一項を設け、「三代の道に本き西洋技芸の課に及ぶ事来書御注に於て分明也。規模の正大に至らざれば講学の道不興、兎も角も人君政府合一に、治教は人倫に本き、民を治るに仁を以するの義を真実講習討論事第一にて可有之哉」(九一頁) と記されている。講学・講習・討論を内容とする教育立国は、小楠の終生に亘る大きな課題であった。

(16) 小楠の「公論」の思想は本稿二二―二五頁参照。なお、小楠の「討論」を通じての「公論」形成の考え方のほかに、国全体の運命に関わる重要な案件はたまたまその職に就いている一部の人で決定すべきことではなく、「衆論」に問うてはかるという「公論」主義的な考え方も幕末当時にあり、たとえばベルリが来た時、当時の阿部正弘が全国の大名の意見を問うた如きがそれである。阿部はそのような心得をそれ以前に徳川斉昭に教えられたという。(尾藤正英「幕末維新と武士——公論に理念と維新像再構成の試み——」、『思想』一九八五年九月号、四一五頁、岩波書店)。幕末維新の時期の「公論意識」の形成の問題を考える時、このような視点は非常に重要であろう。

(17) 農民出身の、主な弟子としては徳富 敬(小楠の最初の弟子(肥後葦北佐敷郷の惣庄屋の嗣子、蘇峰ならびに蘆花の父)、弟熊太郎(小楠の嘉永四年の独行の随行者)、矢島源助(肥後益城中山郷の惣庄屋の嗣子、徳富久子——敬の妻、竹崎順子——茶堂の妻、横

井つせ子（小楠の妻）、矢島椿子等の兄）、竹崎茶堂（律次郎）（阿蘇布田の豪農）、弟新次郎、等々があり、彼らはいずれも熊本藩の地方行政にあずかる豪農の子弟であった。彼らの妻たちも亦、小楠の教を聴くことに熱意を示した。なお小楠の門弟のうち、豪農層に属する者は、熊本の門第六十八人中二十一名を占める。（花立三郎『国是三論』「あとがき」による。）

- (18) 安場保和や嘉悦氏房の母親たち（安場久子、嘉悦勢代子）の、息子の「小楠塾」への入門の際に果たした役割については、古くは山崎正重の『横井小楠 伝記篇』（昭和十三年、明治書院）があるが、より詳しくは花立三郎『安場保和——熊本実学派の研究』、熊本近代史研究会編『近代の黎明と転回』、熊本出版文化会館発行、二〇〇〇年八月、「嘉悦氏房——熊本実学派の研究」、熊本市史編纂委員会編『市史研究くまもと』、第10号、熊本市発行、一九九九、三月がある。

- (19) 小楠の高弟、由利公正が書いた原案の第一条では「庶民志を遂げ、人心をして倦まざらしむるを欲す」となっている。これは小楠の「天下の生民への惻怛の心」を政治の基本とする小楠の政治思想の由利流の表現となっている。小楠の発想は、儒教風の為政者の立場からのものであるが、彼の言う「堯舜の政治」は米国の大統領制、共和制とも同一化しうる内容のものであった。安政年間の小楠の抱く日本国家のイメージは不明確であるが、晩年の小楠の国家構想は、象徴天皇下の議会制がその窮極の理想であったと思われる（桃節山『西遊日記』、慶応元年）。尤も小楠はドラスティックにそこに至る道を考えていたのではなく、幕府をそのような内容のものに変えることを当面の目標としていた。彼の幕府への協力はそのような意図のものであって、幕府への忠誠心からではない。彼が幕府の顧問になつて欲しいという慶喜の要望を断つたのも、また文久の改革で「大將軍上洛謝列世之無礼」と第一条に記し、第四条に「大開言路、与天下為公共之政」としたること、慶応三年の「国是十二条」に「尊 天朝、敬 幕府」としたことはそのような彼の考え方から発したものである。そして小楠が王政復古後の新政府に仕えたことも、そのように理解すると納得できる。長期的目標と短期的目標とを常にもちながら、短期的目標の次元で発言しているの、ひたすらその形に沿って理解しようとする彼の行動は分りにくいところがあるが、二つの目標を抑えながら理解すると、彼の行動は非常に分りやすくなる。

話は元に戻る。「官武一途庶民ニ至ル迄其志ヲ遂ゲ」とする木戸案（五箇条の御誓文）

は、庶民を含めるけれども、その上に「官武」を置くことによって決定的に異なり、木戸がどういふ国家構想を具体的に考えていたかはよくわからないが、明治憲法下の天皇制と矛盾するものではない。

- (20) 小楠の「公」「公共」の思想と天、天理、天地等の天の観念とが深い関連をもつことを指摘した論文に、井上勲「幕末・維新时期における「公議輿論」観念の諸相——近代日本における公権力形成の前史としての試論——」、「思想」、一九七五年三月号、がある。

- (21) この問題については、尾佐竹猛『維新前後に於ける立憲思想』、昭和四年、邦光堂、同『明治維新』下巻、第八篇、八九七—九七〇頁。白楊社、を参照されたい。

- (22) その最も代表的な者は、福井藩の橋本左内である。左内は経済の關係において小楠とほぼ同じであるが、国際政治については、日本海は英・魯の争奪戦場になり（そこまでは小楠と同じ）、その際日本はそのいずれかと同盟關係をもたなければならないが、英は阿片戦争をおこした国であり、このような国と同盟するわけにはゆかない、魯はそれに対して開国を求めたときのブチャーチンの態度に見られるように紳士的であり、これと同盟關係を結んで英に対抗すべきである、と考える。そして彼は当時の一般の志士と同じく大陸雄飛論者であった。これに対して小楠は、これまでの世界政治の中で魯のやってきた行為は英と同じであるから、英とも魯とも同盟關係を結ぶべきではない、世界政治において侵略を犯したことはない米國こそ同盟關係の相手として適当であり、これと計って世界平和の実現に努力することこそ日本の国是であらうという考えをとった。

- (23) この「公私之説」は山崎正重の『横井小楠』（遺稿篇）にも載っていない貴重な新史料である。こころよく貸与下さった平石直昭教授に心から感謝申上げたい。なおこの史料は熊本市で計画されている横井小楠史料集に収録される予定である。

- (24) 朱子は「異端寂滅之教。其高過於大学而無実」（大学章句序）と、仏教や老莊を「寂滅の教」とし、これを「無用」と言った。日本の朱子学者も多くそれに従ったが、林羅山はこれを受けて、「朱子曰く、寂滅の教高くして実なし。：吾が所謂の道は道なり。道なると道にあらざるとは、他なし、実と虚なり。公と私となり」（原漢文、『羅山先生文集』第一巻、三三—三三頁）と言っている。

- (25) 「大攘夷」というのは幕末の国学者大國隆正（寛政四年—七九二明治四年—一八七二）の『新真公法論』（慶応三年—一八六七）において示した造語。隆正によれば、攘夷には「小攘夷」と「大攘夷」とがある。一般に言われている「攘夷」は「小攘夷」であって、

「軍をむかへてた、かふ攘夷」を云う。「大攘夷」は「た、かはずして、かれを服従せしむる攘夷」である。「小攘夷」の方は勝敗はあらかじめ定めがたい。世界中の多くの国々が押よせて来た場合には、日本の必勝はおほつかない。それに対して「大攘夷」の方は「天地の道理をもて、おしつめ、かれよりいふ公法をくじき、その端をひらきおき、時の至るのをまつ」ことであるから「敗をとるべきこと」はなく、勝つときは大勝を得る、と隆正は言う。

そして隆正はこの「大攘夷」こそ「まことの攘夷」である。この主張の背後には、彼独自の「公法」論があつて、「真の公法、日本よりおこり、西洋の公法をくじき、万国ごとく、わが国に服従したらんには、それこそ、まことの攘夷ならぬ」と言う。

隆正がこのような公法論を唱え出した背景には、清国の同治三年に米国の Henry Wheaton の『Elements of International Law, 1838』が米国人宣教師丁韪良（ウイリアム・マートン）によって中国訳され、それが慶応二年・一八六六にも同名の『万国公法』として翻刻され、それによって日本人はグロティウス Hugo Grotius 1583-1645 に始まる「国際法」の概念を知ることができ、隆正もこれを読んだという事実がある。隆正はこれを読み、彼らの主張では万国に統轄の君がないから、それに代つて「万国公法」をつくり、あらゆる国々は、国際間の問題ではこの「万国公法」に順うべきだ、というのであるが、日本人としてそれに納得できないという。彼が根拠としているのは日本の神話であり、彼は平田篤胤に従つて「アメノミナカヌシノカミ」は、西洋地方の天主、中国の上帝に該当し、タカミムスビノカミ、カミムスビの神は造物主に該当、その上帝、造物主がイザナギノミコト、イザナミノミコトに命じて万国を産み、さらに日本国を生まされた。そしてこの万国は、イザナミノミコトの先言によつて生まれた「下剋上のくに」であり、日本は改言の後に生まれた「上生下のくに」である。この違いによつて万国では王統定まらず、日本では皇統が神代からつづいていく。やがて日本国の天皇が「世界の總王」として万国から仰がれる時がやってくる。当面はそうではないから、当面は外国との条約は外国の国王とわが国の大樹公との間に対等の関係として結ばせ、天皇の万国に超絶した至尊性を保つべきである。そして外国と交際関係をもちつつ、時が熟して天皇が万国統轄の君として仰がれる時の到来を待っていると、必ずその時がやってくる。それは外国の国王が上帝と睦じくないのに、日本の天皇は上帝（アメノミナカヌシノカミ）の子孫として特別の関係にあり、やがて世界の人心が万国の總帝としての

天皇の正統性を認めるようになってくる。このようなことで、「真の公法、日本よりおこり、西洋の公法をくじき、万国ごとく、日本に服従するようになるのが「まことの攘夷」でこれが「大攘夷」というものだ。そして朝廷が通商を許されたのは「大攘夷の初」という趣旨なのだ」（同上、一七二―一七七頁）。

以上が大国隆正のいう「大攘夷」である。これは西洋諸国のインパクトに抗して、平田神道の立場に立ちつつ、青山半蔵（夜明け前）の主人公のように攘夷の道をとらず、開国の道を採んだ大国隆正のつくったイデオロギーである。彼がそのような信念をもちつづけることができたのは大攘夷の可能性を信じたからである。この道を進んだ国学の一派を「津和野国学」と呼び、福羽美静を長とするこの一派が明治国家の神道行政を支配した。

(26) この「ヘロデ主義」ということは、アーノルド・トインビーの『Civilization on Trial』における「巨大文明」と「小文明」の遭遇の際の、小文明側の二つの類型的対応、即ち Zealots（狂信徒）と Herodians（ヘロデ主義者）から採用した。トインビーは、古代ペルシャ文明とユダヤ帝国との遭遇から、この類型を抽出した。「狂信徒」というのは、自己のアイデンティティを守るために、いかなる意味においてもペルシャ文明を受け入れず、自国の宗教的伝統を守りつづけようとした一派であつて、平田派の「青山半蔵」的生き方をした人や、明治以降の熊本神風連がそれに当る。ヘロデ主義者は、古代ユダヤにおけるヘロデ大王のように、ペルシャ文明の卓越性を学び、これを取り入れてそれを以て自国の強化をはかり、その上でペルシャ帝国に反撃しようとする立場の人々を言う。佐久間象山を始めとして吉田松陰やその弟子たちがそうである。交易の必要を説いた橋本左内でもそうであつた。小楠はこのような人々を「横行」主義者として批判している。小楠の考え方が近代の日本ではいかに受け容れ難いものであつたか、ということがよくわかる。

(27) 「横井小楠における攘夷論から開国論への転回」、『アジア文化研究』26号の二六頁を参照されたい。

(28) 元田永孚がこの時の小楠の言説をしるした「北越土産」によれば、彼がこのときの会談に使った書籍は、熊沢蕃山の『集義和書』と『論語』の首章から、「三省」の章までという。当該図書に当たると、「和順」の語が出るのは『論語』の「有子曰。其為人也孝弟。而好犯人者鮮矣。不好犯人而好作乱者。未之有也。」の章の集注に「此言人能孝弟。則其

心と順。少好犯上。必不好作乱也」とある。即ち「孝弟であれば、其の心が和順」であるとなされている。ところが小楠が言っているのは「仁は和順底の道理」であって、「孝弟」が「仁」に置き換えられている。

そこで次の章を見ると、「君子務本。本立而道生。孝弟也者。其為仁之本與」となっていて「孝弟なるものはそれ仁を為すの本か」となっている。この章の集注では「仁」と「孝弟」との関係について精詳なるコメントがつけられている。これによれば、孝弟は仁の一事である。これを（孝弟は）仁を行うの本と謂うのはよい。孝弟は仁の本であるというのとは不可である。けだし仁は「性」であり、孝弟は「用」（はたらき）である。「性」の中には仁・義・礼・智の四者があるだけで、孝弟はない。そうして仁は愛に主たるものであり、愛では親を愛するより大なるものはない。故に「孝弟なるものは仁を為すの本か」と言うのである。

小楠はこの二つの章の朱子の注をまとめて、「仁は和順底の道理」という理解を得たのである。そして小楠がたんに「公平」とだけ言わないで「公平和順」と言ったのは、たんに「公平」の理だけを杓子定規に主張して一方的に冷たく厳しく命令するのではなく、「和順」を加えて、「人之情」を尽してはじめて事はスムーズに実現されることを体験して朱子の説の肯綮に当たることを体得したことを示している。

(29) 林竹二「幕政改革と「共和政治運動」——横井小楠の共和政治思想とその展開」、思想の科学研究会編『明治維新』徳間書店、昭和四三年。松浦玲「横井小楠」、朝日新聞社、昭和五一年、増補版二〇〇〇年、三上二夫『公武合体論の研究』改訂版、お茶の水書房、一九九〇年、等を参照。

(30) たとえば本居宣長は「道は天皇の天下を治めさせ給ふ。正大公共の道」（うい山ふみ）と言っている。同じ「正大公共」という道を使っても小楠とはまったく発想が異なる。この宣長の用例については刈部直「利欲世界」と「公共之政」——横井小楠・元田永孚——に教えられた。

(31) 村田氏寿の「横井氏説話」は、彼の『関西巡回記』に収録されている。私のもっているその本のコピーは不備なので山崎正董『横井小楠 伝記篇』に拠った。

(32) 溝口雄三『公私』、三省堂、一九九八年、五六―七頁参照。

(33) 天と天祖との同一化は会沢正志斎『新論』に始まる。元田永孚は熊本実学派の一人であるが、天皇観については、長岡監物と共に会沢の考えを支持していた。

(34) 「日本とても西洋諸国とても同じ天地の間にありて、同じ日輪に照らされ、同じ月を眺（眺）め、海を共にし、空気を共にし、情合相同じき人民なれば、こゝに餘るものも無く、互に便利を達し互に其幸を祈り、天理人道に従て互の交を結び、理のためには「アフリカ」の黒奴にも恐入り、道のためには英吉利、亜米利加の軍艦をも恐れず、国の恥辱のありては日本国中の人民一人も残らず命を捨て、国の威光を落さざるこそ、一国の自由独立とは申すべきなり」（『学問のすゝめ』初篇『福澤諭吉全集』第三卷、三二頁）。

(35) 「開国」という語の二つの意味については、丸山眞男「開国」一五九頁、『忠誠と反逆』所収、筑摩書房、一九九二年、に教えられた。

（付記）本稿は三菱財団の援助を受けて研究中の「近代日本哲学史研究——東洋思想の可能性の追求を含めて——」の一部である。