

〔論文〕

幕末における普遍と固有——吉田松陰と山県太華

桐原 健真

はじめに

東漸する西洋列強を中心とした「国際社会」の確立という世界的状況を現前にした一九世紀後半の東アジアにおいて、そのいわゆる「国際社会」なるものの認識において、朱子学的普遍主義が果たした役割の大きさについては、しばしば論及されるところである。すなわち、「万国公法」(International law)の受容において、その根幹を支える「自然法」(Nature law)の概念に関し、それが「性法」と訳されたことも相俟って、朱子学の「性即理」の概念が大きく貢献した。この点を早い時期から指摘した人物に、丸山真男がいる。

この「国家平等観念受容の」媒介の役を果たしたのがほかならぬ儒教哲学である。とくに旧幕時代に正統的教學として君臨した朱子学の論理構成がこうした役割を果たした、ということは一つの歴史的イロニイに属する。ちょうどヨーロッパにおける国家平等の観念がストア主義とキリスト教に由来する自然法思想の背景の下に形成されたように、わが国において朱子学に内在する一種の自然法的観念が、諸国家の上にあつて、諸国家を等しく規律するある規範(ノルム)が存在することを承認する媒介となつた。(傍点原文(1))

もとよりこれは、丸山が朱子学を近世の正統イデオロギーであると考えていた時期の論議であるが、その朱子学理解が改められたのちにおいても、朱子学を経由した「万国公法」・「国際社会」の受容という図式は残り、今日に至っている。

たしかに、東アジアにおける「万国公法」(2)の理解に朱子学が果た

した役割は否定できない。しかし、「万国公法」の基礎をなしている自然法が、「個人」における自然法のアナロジーとして構成されているという法思想的背景を閑却し、ただその「公理」性のみを受容してしまつたことは、「万国公法」を人間が定めた法としてではなく、超越的な真理として理解することともなり、それゆえ、現実の「万国公法」の運用に際して、多くの問題を生じさせることとなつたことも否定できない事実である(3)。

すなわち「万国公法」の運用には「公理」としての普遍性と同時に、その法を実践する主体たる諸国家の固有性が理解されることが不可欠であつた以上、その受容の問題は、単に普遍性の承認を照準とするのだけでは十分ではない。むしろ「日本」という自己を、「国際社会」において、他者たる「万国」に対峙させていこうとする自己認識の転回こそが問題とされなければならないのである(4)。

本稿は、幕末の思想家である吉田松陰(一八三〇(天保元)～一八五九(安政六)における普遍と固有の問題を、老朱子学者山県太華(一七八一(天明元)～一八六六(慶応二))との論争から論ずることを目的とするものであり、このことは、幕末日本が「国際社会」という一箇の普遍に対し、いかに対応しようとしたのかを明らかにすることに資するものとなるらう。

一 松陰—太華論争

道は天下公共の道にして所謂同なり。国体は一國の体にして所謂独

なり。君臣父子夫婦長幼朋友、五者天下の同なり。皇朝君臣の義万国に卓越する如きは、一國の独なり。(5)

一八五六(安政三)年六月に著されたこの『講孟余話』の一文は、松陰が「道」の普遍性に対して「国体」の固有性を説き、後者の前者に対する優越を唱えたものとして理解されている。固有性に関するこのような松陰の主張に対して、「道は天地の間一理にして、其の大原は天に出づ」(6)と断じ、「道」の普遍性をもって反駁したのが、朱子学者の山県太華であった。

この普遍と固有をめぐる論争は、「国体論争」(7)として理解され、少なからぬ論争があるものの、その多くは、理性的な解釈をなす現状肯定的な太華に対する現状変革的な松陰という対比図式で描かれており、松浦玲氏の次の一文はこの論争に関する理解をよく総括している。

この論争、むろん、これまでも注目されているわけだが、どうも、儒学ないし朱子学の伝統的解釈としては太華の方が筋が通っているけれども、それだから太華は現状維持的であり、松陰の解釈は異端だけれども、だから現状打破的だ、というぐらいのところまで済まされていくのではないかと思える。(8)

そもそも、『講孟余話』は松陰と太華との間に交わされた数次にわたる論争の結果成立したものであり、その間の松陰には、すでに明らかにしたように、思想のぶれやその深化があった(9)。したがって、単に太華⇨守旧・松陰⇨革新にとらえるだけでは、この論争を極めて平板なものにしてしまうであろう。その意味で、松陰—太華論争を通説的な視点ではなく、双方の主張に立ち返って論じようとする松浦氏の態度は傾聴に値する(10)。しかし、松浦氏の次のような結論は、はたして正当であったのであろうか。

松陰が「漢土にあつては君道自ら別なり」というのにも、太華は反論する。「我が国と他の国の別なし」と。これも、いまのわれわれとしては、太華の方に軍配をあげねばなるまい。松陰はこれを起点にして日本が世界中で特別の国だという議論をはじめののに対して

て、太華の論は、中国も日本も、このとき夷狄と呼ばれているヨーロッパも、すべて同じだというように展開していく。松陰も太華も共に伝統的解釈から離れているのだが、その離れたのは太華の方がより正しい方向をむいていたのである。(11)

松浦氏はこの論争を、太華⇨普遍・松陰⇨特殊という対立図式で把握することにより、「普遍主義者」である太華に「軍配をあげ」る。たしかに、太華の普遍主義は、当時の朱子学者の中でも特筆すべきものであり、松浦氏が「長州にさへ山県太華が存在した」(傍点原文)(12)ことを強調することは、日本人における普遍認識の問題を考察するにあたっても重要である。しかし、この松浦氏の「普遍—特殊」という図式は、結局のところ、「守旧—革新」の枠組みを逆に価値づけたに過ぎず、その対立図式自体に変化はない。そこでは太華の「普遍」がいかなる「普遍」であるのか、あるいは松陰の「特殊」がいかなる「特殊」であるのか、さらには各々の主張が「普遍」ないしは「特殊」と呼ぶに値するか——このような基礎的な作業は、いまだ行われていないと言わざるを得ない。それは、松浦氏のみならず「守旧—革新」論として解釈するこれまでの諸研究においても同様であらう。

二 普遍・特殊・固有

まず考えるべきことは、はたして普遍と特殊とは対立する概念なのかという問題である。ここでは、形而上学的な考察に立ち入ることを注意深く避け、本稿が主題としている自己意識について考えてみたい。

もともと原初的な自己意識は、「わたしはわたしである」というそれ自体で自足しようとする意識であり、それゆえ固有性を有する。この固有性が、個体としての人間においては生命に対する直接的な欲望として表現されるように、一箇の統一態——とりわけ個人のアナロジ——として近代国家においては独立の欲望として表現される(13)。またこのような一箇の統一態としての意識は、前近代においては、先験的に存在する共同体や封建的分邦において表現されていたのであり、兵学師範時代の

松陰にとつて、それは防長二国にほかならなかつた(14)。

固有はそれ自体で完結するというその性質の限りで普遍である。しかしわれわれは、事実として、この「わたし」が一人で存在するものではないこと——「自己意識に対して、一箇の別の自己意識が存在する」(15)——を知っている(この事實は、先のアナロジーの限りにおいて、当然、一箇の統一態においても同様に認められるものである)。それゆえに「わたし」は、みずからの外にみずからとは異なる自己意識としての他者の存在を認めざるを得ない。だがこの他者は、「わたしとは異なる彼ら」という以上の存在ではない。したがって、そこにおける自己意識は、自己と他者とを單純に區別するだけの意識であつて、「一方はただ承認せられたものに過ぎず、他方はただ承認するものでしかない」(16)。すなわちその意識の方向性は他者に対する一方的な承認の要求以上のものではない。ここでは、固有性を單純に否定した自己が、みずからを「區別されたもの」すなわち特殊として他者と關係しているに過ぎないのである。

水戸遊学を経て、西洋に對峙する日本という自己認識を得るに至つた松陰が、「皇國の皇國たる所以」を「蛮夷を懾服するの雄略」(17)——すなわち對外膨張に求めたことは、この自己認識がまさに特殊の段階——「承認のための生死を賭する戦い」(金子武蔵(18)にとどまつていたことを如実に示している。松陰は、「みずからが(かれら)とは違う」とは知つてはいたが、なぜ違うのか、さらにはなぜ違わなければならぬのかをいまだ知り得なかつたのである。

しかしながら、他者に対してみずからの承認を求めるとのようない自己認識は、一方でその他者によつてもなされていく。したがつてみずからが他者に対してみずからの承認を求めていると同時に、他者もまたみずからにその承認を求めていることを承認するに至る。これによつて、「承認のための生死を賭する戦い」は解消される——ヘーゲルの言葉を借りれば、自己と他者は、「たがいに承認されているものとして、たがいに承認し合う」のである(19)。ここに単なる「區別されたもの」とし

ての特殊を否定した普遍が成立する。この普遍は、したがつて、むしろ固有の自己否定であり、その上にこそ相互承認がある。自己意識においては抽象的普遍が存在し、そこから特殊(自己)や固有(自己)が演繹されるのではない。

松陰が『講孟余話』を著す過程で、山県太華との間で展開した「国体論争」において拘泥したのは、まさにこの部分であつた。すなわち純平たる朱子学者である太華の主張する「理」は、たしかに普遍的でありすべてを包摂するものであつたが、しかしそのことはかえつて現実に存在する自他の相違をも捨象する危険性があるものと松陰の目には映つたのであつた。

以上のごとく自己意識におけるこの固有—特殊—普遍という弁証法的転回を考えれば、普遍の対概念は、特殊ではなく、固有にほかならない。特殊は、みずからとは異なる他者が存在するといふかぎり、固有の否定である。しかし固有は、この他者の存在を媒介として相互承認という過程を経ることにより、独善的ではない普遍へと達するのである。以下本稿で用いる普遍とは、基本的にこのようない「具体的普遍」(konkrete Allgemeinheit)を意味するものであることを、ここで確認しておきたい(20)。

三 「天地間一理」をめぐつて

松陰と太華との「国体論争」の契機となつたのが、「天地間一理」の是非をめぐるものであつたことはすでに述べた通りである。国ごとに固有の「君臣の道」が存在することを主張する松陰と、「天地間一理」を唱え、君臣關係は「義」以外のなものでもないといふ説き、その普遍性をもつてこれを反駁する太華とは、「理」の存在形態に対する態度それぞれが異なつていたのである。

『講孟余話』開巻にあたり、松陰は諸国を遊説した孟子を「生國を去つて他に往き君を求むる」ものであつて、「如何にも弁すべき様なし」と断じた(21)。しかし、孟子を非難するものの、松陰が孟子を全否定す

ることはなかった。

然れども此の論はれ国体上より出で来る所なり。漢土に在りては君道自ら別なり。大抵聡明睿智億兆の上に傑出する者、其の君長となるを道とす。故に堯舜は其の位を他人に譲り、湯武は其の主を放伐すれども、聖人に害なしとす。我が邦は上天朝より下列藩に至る迄、千万世襲して絶えざること中々漢土などの比すべきに非ず。故に漢土の臣は縦へば半季渡りの奴婢の如し。(22)

孟子は「漢土」の人であつて「皇国」の人ではない。「漢土に在りては君道自ら別」なのであるから、孟子のような行動も「漢土」においては許されるのだ、と松陰は説く。しかし、太華の次のような反駁に遭遇した松陰は、「茫然自失」(23)に陥つたのである。

○漢土に在りては君道自ら別なり云々。

評に云ふ。道は天地の間一理にして、其の大原は天より出づ。我れと人との差なく、我が国と他の国の別なし。君道を以てこれを云へば、其の初め才徳一邑に秀で、一邑の人皆信服してこれに従ひて曲直を聴く者、これ一邑の長たり。才徳一國に秀で、一國の人皆信服して是れに従ふ者、これ一國の君たり。天下第一等の人ありて、天下悉く敬信して是れに随服する、これ天下の君たり。故に君は群にて、群集の皆帰服する所即ちこれなり。(24)

有徳者が一國の君主になるのは世界万国共通の原理であり、それは日本も中国も変わることがないと「有徳者為君」説に立つ太華は主張する。しかし、松陰にとつて、この主張は極めて危険であると考えられた。すなわちそれは、もし現在の君主に比べ、より有徳な人物が出現した場合、現君主が排除されることを——究極的には篡奪をも認めるものであつたからである。この認識を前提にしてこそ、「強ひて天地間一理と云ふとも、実事に於て不通と云ふべし」(25)というあの松陰の強い再反駁の理由を理解することができよう。

松陰は、「天地間一理」を主張する太華の抽象的普遍主義に対して、強烈なアレルギー反応を示したのであり、そのような態度は、太華の「講

孟荀記評語・上」に接する直前の一八五五(安政二)年一〇月中旬ころに詠まれた『莊子』説後の漢詩にも見ることができよう。

彼此同存一是非 彼此同じく存す一の是非、

太初何更有成虧 太初何ぞ更に成虧あらんや。

彼令斯說被皇域 誰復尊王攘四夷

彼我の無差別を説き、万物の本源は一であると論ずる莊子の主張を認めれば、「華夷」という区別は何ら意味をもたず、ついには「皇国の皇國たる」ことにはなんら意味はなくなつてしまふであらう、と松陰は莊子の抽象的普遍主義のもたらす危険性に警鐘を鳴らす。そしてこの「彼此同存一是非」とは、決して形而上学的な問題でおわるものではなく、松陰のみならず当時の東アジア世界全体において、厳然と存在する現実の問題でもあつた。アヘン戦争の敗戦国である清國において内地雑居の結果もたらされた混乱を、この時期の松陰は次のように表現している。

是れ「南京条約による開港」より交易場を開き、今に至りては清英雜り居り、彼我の差別なきに至る。是れより人情縦肆にして戈を担ひて肆鋪を掠め、渡船を劫す等の事漸く多く、清明材徳の役人広東に來り、是れを治むることなき故、世情愈々趨り愈々下り、盜賊愈々殺して愈々多し。(交易を開くときは實に禍必ずここに到る、殷鑑遠からず。)(傍点引用者)(27)

開港の結果もたらされたこの「彼我の無差別」という事態は、松陰のみならず、当時の人々に共有された「脅威」でもあつた。第二次アヘン戦争(一八五六〇年)の開戦を報じた長崎オランダ商館長D・キェルチウスは、次のように述べている。

每港境界を定め置、其城内は外国人共借家借地等勝手に取計住居いたし候に付、唐人も自然國々の言語に通し、当今は自他國民其の差別無之様に相成り候事に候。(傍点引用者)(28)

もとよりこの発言はキェルチウスのものであるが、これをこのような形で訳し残した点に、日本側の関心が奈辺にあつたかを知ることができ

きる。当時の人々にとつての問題は「彼我の無差別」が、儒学的理想状態としての四海同胞とは全く異なり、清国（および日本）において彼我の無差別が生ずることを意味していたことであつた。すなわち本質的には「彼」に「我」の主体性を奪われた形——半植民地状態——での「無差別」が生じるのであつて、「彼れ」は「彼れ」のまま、で、「我れ」を無みすることにほかならなかつた。これが真の意味での無差別ではないことは明らかである。日本がアメリカになれば、たしかにそれは一つの無差別の実現ではあるが、それは一方が他方の存在自体を消滅させることによつて果される無差別であろう。かくのごとき世界的状況にあつて、朱子学者太華は、あくまで「天地間一理」であることを主張していたのである。

たしかに、太華がこのような現状を認識し、それにも関らず——あるいはそれゆえに「天地間一理」を主張することで、諸国家が割拠することと異を唱えるのであつたならば、われわれは彼のことばを、襟を正して聞く必要がある。しかし、太華の主張は、朱子の「天地間只だ一理。其の到る処に随ひて、分れて許多の名字出で来る」(29)という、きわめて形而上学的な主張に基づいているものに過ぎなかつた。それゆえ太華は、地域や国による相違に、この抽象的普遍における特殊性以上の意味を見出すことはなかつたのである。

氣を受くるに清濁厚薄ある故に、其の理全く頭はるる者あり、全く頭はれざる者ありて、厚薄昏明人々均しからず。又土地の風氣によりては少々の異同も之れあり。(30)

太華の「理一分殊」的視座から見れば、日本と西洋との相違も「少々の異同」に過ぎなかつた。しかしそれは、松陰にとつてもはや「皇国」が「皇国」たる根拠はおろか、その必然性すらも失うことをも意味するものであつた。

凡そ皇国の皇国たる所以は 天子の尊、万古不易なるを以てなり。苟も天子易ふべくんば則ち幕府も帝とすべく、諸侯も帝とすべく、士夫も帝とすべく、農商も帝とすべく、夷狄も帝とすべく、禽獸も

帝とすべし。則ち皇国と支那・印度と何を以て別たんや。(31)

天皇を戴く「皇国」が「皇国」である必然性がなければ、はたして「皇国」と支那・印度と何を以て別一つことができるのかと糾弾する松陰の叫びは、まさしく太華のこのような抽象的普遍主義にこそ向けられていた。このような「天地間一理」に対する拒否の延長上にこそ、松陰における、儒学的治者観としての「有徳者為君」説からの乖離と、「皇国」の固有性の表現としての「天壤無窮の神勅」への接近があつたのである(32)。

しかし松陰は、「理」を全面的に拒否していたというわけではない。やはり松陰もまた「一理」の存在を認めていたのであるが、しかしその存在形態は太華とはまったく異なっていた。

蓋し天は高々蒼々として、心なく氣なし、唯だ一理の存するあるのみ。理は空々寂々として、声なく臭なし。唯だ是れを民の心に寓するのみ。宋儒曰く、「性は即ち理なり」と、是れなり。(33)

松陰にとつての「一理」はあくまで「高々蒼々」たる「天」に存するものであつて、太華のように「天地」を貫いて存しているとは考えられないものではなかつた。すなわちその「理」は、民の心に顕現されるものであつても、現前する国家間の差異をも特殊性のうちに還元できるものではなかつたのである。これが、人性における「理」(道徳)と國家間における「理」(政治)との連続を説く太華との相違であり、「天地間一理」を「実事に於て不通と云ふべし」——すなわち現実において相違しているところから出発する松陰との理めることの出来ない溝にほかならなかつた。

四 「天下公共の道」と「國体」

「天地」をつらぬく「一理」を認めなかつた松陰ではあつたが、「地」に秩序が存在することまで否定することはなかつた。すなわち松陰は、「天下」には「一理」ではなく「公共の道」と「國体」という複数の「道」があると主張するのである。本稿冒頭に掲げた『講孟余話』の一文をもういちど確認しておこう。

道は天下公共の道にして所謂同なり。国体は一國の体にして所謂独なり。君臣父子夫婦長幼朋友、五者天下の同なり。皇朝君臣の義万国に卓越する如きは、一國の独なり。……名を諱みて羊裘を食はざるの義を以て是れを推すに、国体の最も重きこと知るべし。然れども道は総名なり。故に大小精粗皆是れを道と云ふ。然れば国体も亦道なり。(34)

そもそもこの一文は、羊裘を好んだ亡父を偲び、曾子が羊裘を嗜まなかつた故事を、名(「独」)を諱み、姓(「同」)を諱むことがないことと同様であるという『孟子』の一節を、松陰が「敷衍」(35)したものであった。「同」に対する「独」の優越性を説く松陰は「天」には「一理」が存する一方で、「地」には多くの「道」が存し、それらは各々の階層で分立して存していると主張する。そして、この各々の階層の「道」は、「独」すなわち固有性においてもつとも価値を有するものであった。

大抵五大洲公共の道あり、各一洲公共の道あり、皇國・漢土・諸屬國(朝鮮・安南・琉球・台湾の類)公共の道あり、六十六國公共の道あり、皆所謂同なり。其の独に至りては一家の道、隣家に異り、一村一郡の道、隣村隣郡に異り、一國の道、隣國に異なるものあり。故に一家にては庭訓を守り、一村一郡にては村郡の古風を存し、一國に居りては国法を奉じ、皇國に居りては皇國の体を仰ぐ。然る後漢土聖人の道をも学ぶべし。天竺釈氏の教をも問ふべし。(36)

「五大洲公共の道」とは、この地球を覆う「道」であり、「同」(普遍性)にほかならないと松陰は主張する。しかしこの普遍性は、「皇國の体」を、太華の主張する「理一分殊」的な単なる特殊なるものとして、普遍性の内に解消させてしまうような抽象的普遍ではない。「一家」「一村」に始まり「皇國の体」に至る「独」は「同」をかたちづくる固有性にほかならない。注目すべきことは、この「独」としての「国体」を、松陰が「皇國の体」にのみ認めたのではなく、世界万国に認めたという事実である。松陰は、「君臣の義」が「万国に卓越する」ことをもって、「皇國」の「独」すなわち固有性と見做していたが、その「君臣の義」

があくまで「皇國」における固有性であって、「漢土」に在りては君道自ら別(37)なのであるように、「漢土」には「漢土」の固有性が存するのである。このことは、「神州」の国体を主張しながら、みずから以外の国体について積極的に論じようとするのがなかつた後期水戸学派——とりわけ会沢正志斎と、大きな相違をなしている。

水府の論の如く、漢土は実に日本と風氣相近ければ、道も大いに同じ。但だ欧羅巴・米利堅・利未亞諸洲に至つては、土地隔遠にて風氣通ぜざる故にや、人倫の大道さへも其の義を失ふことあり。況や其の他の小道に於てをや。然れども彼れに在りては亦自ら視て以て正道とす。彼れの道を改めて我が道に従はせ難きは、猶ほ吾れの方々彼れの道に従ふべからざるが如し。然るに強ひて天地間一理と云ふとも、実事に於て不通と云ふべし。独自の義を以て是れを推究すべし。(38)

松陰は水戸学の風土論的な「道」の相違論を受け入れつつも、「然れども彼れに在りては亦自ら視て以て正道とす」と指摘する。それは同時に、「皇國」の道が、「彼れ」においては、「義を失ふ」可能性をも認めることにほかならない。しかし松陰は、彼れの固有性を相互に承認することで、「公共の道」が成立すると主張するのである。このことは、一八五六(安政三)年八月に安芸の一向勤王僧・宇都宮黙齋との書簡論争の結果、「思想上の転回」を経た松陰が、もはや「君臣の義」を「皇國」の固有性とは見做し得なくなり、その固有性を「天壤無窮の神勅」へと転回させたのちにあつても変わることはなかつた(39)。

「鴻荒の怪異は万国皆同じ。漢土・如德亜に怪異なきは、吾れ未だ之れを聞かざるなり」(40)と指摘した松陰は、各々の國の建國神話を、各々の國の固有性として認め、「神勅」を疑わないことは当然であるが、「神勅」こそが世界万国を支配する「五大洲公共の道」であるとは考えることがなかつたのである。このような「神勅」理解は、松陰が「神勅」の存在を学んだ本居宣長が「まことの道」は「ひとり皇國にのみ正しく伝は」つたと主張していたこととも異なっている(41)。

このような相互の固有性を承認しようとする態度の上になぞ、独立国家を「帝国」と規定し、諸「帝国」間の「敵体」という形での「国際社会」認識(42)があつたのであり、みずからを「五大州」という普遍に対して開いていこうとする「航海雄略」が展望されたのであつた。

凡そ皇国の士民たる者、公武に拘らず、貴賤を問はず、推薦拔擢して軍帥船司と爲し、大艦を打造して船軍を習練し、東北にしては蝦夷・唐太、西南にしては流虜・対馬、憧々往来して虚日あることなく、通漕捕鯨以て操舟を習ひ海勢を曉り、然る後往いて朝鮮・満洲及び清國を問ひ、然る後広東・咬嚼吧・喜望峯・豪斯多辣理、皆館を設け將士を置き、以て四方の事を探聴し、且つ互市の利を征る。此の事三年を過ぎずして略ぼ弁せん。然る後往いて加里蒲爾尼亞を問ひ、以て前年の使に酬い、以て和親の約を締む。果して能く是くの如くならば、國威奮興、材俊振起、決して國体を失ふに至らず(43)そもそも松陰の「攘夷」は、相手が「外夷」であるからという教条的な華夷名分論から唱えられたものではなく、その強圧的な交渉態度による「無礼」に対し、これを正すべく主張されたものであつた。

近來米利堅・魯西亞の豺狼等、無礼を以て吾が國に向ひ要求する所あり。理宜しく國家の大典を明かにし、其の侮慢の罪を正すべし。今乃ち國体を顧みず、頭を低れ膝を屈し承奉の及ばざらんことを恐る。其の愚極まれり、其の怯極まれり。(44)

したがって、「干戈にて撻伐すること出来ずとも、辞令にて其の胆を破る(45)ことを友人に説いたように、原野に勝利を得られない場合は、外交交渉によつて勝利を収めるといふ戦略的転換は兵学者たる松陰にとつては当然のことであつた。独立國としての日本が、同様に独立國である諸國家に対して対等の關係であり、それらは相互にその固有性を承認すべきことを松陰は主張したのである。この國家間の相互承認において實現される「礼」こそ、松陰における「普遍」としての國際社会の「場」を構成するものであつたのではないだろうか。一八世紀後半までの外交文書を読み解き、「敵國の礼」(46)のあるべきあり方を明らかにしよう

した『外蕃通略』の存在は、このことを示している。しかし、この「普遍」の「場」における「礼」といふ興味深い問題については、稿を改めて論じたい。

おわりに

松陰は、日本の固有性(皇國の体)を主張すると同時に、世界における普遍(五大州公共の道)の存在を認める点で、矛盾した思考様式をなしている。この矛盾を含んだ松陰の固有主義に比べれば、確かに日本の固有性を特殊性に解消する太華の徹底した普遍主義は、合理的な妥当性を有していたと言えよう。それゆえ松浦玲氏のように太華にコスモポリタニズムの可能性を見出すことも不可能ではない。しかし、次のような太華の発言を見る限り、はたして彼の唱える普遍主義が、現前する諸國家の相違を乗り越えるものであつたかについては疑問である。

亜墨利加・魯西亞は海外の別國にて、其の使臣、主命を奉じて我が邦に來る。固より我が屬國に非ず。何ぞ必ずしも一々我が言ふ所に従はん。彼れ利害を説きて其の請ふ所を求む。何ぞ深く是れを怒らん。且つ彼れ大國にて、匹敵の礼を以て來る。少しき不遜の形ありとも、亦或は是れを怒すべし。(47)

「少しき不遜」のある「匹敵の礼」とは形容矛盾であるが、いずれにせよその「不遜」を「怒す」べき根拠は、普遍的な「理」にはなく、「亜墨利加・魯西亞」が「大國」であるにもかかわらず「匹敵の礼を以て來」たことに求められている。そこにあるのは、軍勢力を背景とした國力の相違を肯定する論理であり、さらには「大國」の主体性の前にみずからの主体性を留保しようとする態度である。たしかにそれは、「我が邦武備極めて衰廢の時に當(48)るといふ現在の状況から結論された現実主義的な態度と言える。しかしこのような態度は、一方で、たとえ「匹敵の礼」をもつてしても、それが「小國」であれば「少しき不遜」も「怒」されない可能性があることを意味するのである。この点で、太華の「天地間一理」とは、あくまで形而上学的な「理」に基づく抽象的

普通であつて、「天下」における具体的問題に対応しうる力があつたと
言うことは難しい。

このように考えたとき、幕末維新期において「万国公法」さらには「国際社会」を受容していく過程に強い影響力を有していたのは、ひとり朱子学的な抽象的普遍主義ではなく、松陰のように日本の固有性から出発し、相互の固有性を承認していくことで、地球規模化する世界を普遍として把握しようとする思想的営為だったのでないだろうか。

松陰は、日本の固有性（「皇国の体」）を主張する一方で、その固有性を単に日本のみだけでなく、世界万国相互に認め、その相互承認にもとづいて、世界における普遍（「五大州公共の道」）がかたちづくられると考えていたのであり、この点こそ明治国家において喧伝された「金甌無欠」の「国体」とは異なつた、松陰における日本の固有性の模索の意義があつたのだと言えよう。

註

- (1) 丸山真男『近代日本思想史における国家理性の問題』一九四九年、丸山真男『忠誠と反逆』一九九八年ちくま学芸文庫二四九頁。
- (2) W・マーティン漢抄訳の『万国公法』(H・ウェートン) *Elements of International Law* 6 ed. 1855.) は一八六四年刊、翌年和刻。
- (3) この傾向は、とくに朝鮮において強かつた。それは、「万国公法」に裏切られるまでに、比較的時間を要したためでもある。金谷九「朝鮮における万国公法の受容と適用」、『東アジア近代史』第二号一九九九年参照。
- (4) 幕末維新期における自己認識の転回については、拙稿「幕末維新期における自己認識の転回——吉田松陰を中心に」(『年報日本思想史』創刊号二〇〇二年) 参照。
- (5) 『講孟余話』「尽心下三六」一八五六(安政三)年六月一〇日、大衆版『吉田松陰全集』大和書房一九七二〜七四年、三卷四一一頁。以下、松陰の著作の引用に関しては、同全集を基本とし、表題と巻頁の

みを掲げる。なお、用字については現代の用法に従う。

- (6) 山県太華『講孟劄記評語・上』「孟子序説第二節」一八五五(安政二)年九月一八日以後、『講孟余話附録』三卷四三五頁。
- (7) 橋川文三『国体論の連想』一九七五年、『橋川文三著作集・二』筑摩書房二〇〇〇年二二六頁。
- (8) 松浦玲「明治天皇制国家と吉田松陰」一九七三年、『吉田松陰全集』月報六「一九七三年」。
- (9) 拙稿「論争の書としての『講孟余話』」、『歴史評論』六四五号二〇〇四年。
- (10) たとえば、高橋文博氏は次のようにこの論争を総括している。
朱子学者太華は……道の普遍性の観点から、松陰の国体の独の主張を否定する。……だが、現下の日本の国家的危機に対する方策についてみると、太華の主張は無定見・無責任であつた。……このような発言は、第三者的な立場からする客観的な批評としてはともかく、自己の属する社会の運命に対する実践的態度としては退嬰的である。松陰は、「是に至りて怯懦極まれり」(同上)と酷評する。(高橋文博『吉田松陰』清水書院一九九八年一〇三〜一〇四頁)
- (11) 松浦前掲論文。
- (12) 同右。
- (13) 「自己意識は、まず単純な対自存在 einfaches Für-sich-sein (自身自身に対する意識を有した存在)であり、すべての他者を自分から排除することによって自己同一的である」(G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, Werke; Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, S. 143. 金子武蔵訳『精神の現象学・上』岩波書店一九七一年一八六〜一八七頁参照)。
- (14) たとえば次の一文は、兵学師範時代の松陰にとつての自己意識がどこに帰属していたのかを示す好例である。
夫れ君徳を下に知れば、敵国にも亦聞く。大平の時はいかなり。乱世には少しも国事泄れざるを玄の玄とす。我が国の群下知れば敵国に

も聞ゆとは、聞忍あればなり。……我が国より他国へ行く者、他国より来るもの、皆々聞忍。君徳は深く韜晦すべきよし。(『隨筆三条』一八四七(弘化四)年八月一日、『未忍焚稿』一卷七七頁)

この「我が国」が防長二国であり、「他国」・「敵国」が他藩であることは明らかである。このような自己意識が拡大し、統一態としての日本へと転回していく過程については、前掲『幕末維新时期における自己認識の転回』参照。

(15) Hegel. *ibid.* S. 141. 同一八四頁参照。

(16) Hegel. *ibid.* S. 143. 同一八六頁参照。

(17) 「来原良三に復する書」一八五二(嘉永五)年六・七月頃、『詩文拾遺』六卷二二五頁。

(18) 金子武蔵『ヘーゲルの精神現象学』ちくま学芸文庫一九九六年一三九頁。

(19) Hegel. *ibid.* S. 143. 同一八六頁参照。

(20) ここで本稿が「具体的普遍」という語を用いるとき、当然想定されているのが、もろもろの個物から共通するものを抽出されることによつて成立する「抽象的普遍」(abstrakte Allgemeinheit)である。このような普遍においては、もろもろの個物の固有性は、その普遍から演繹されるものであつて、それらはいくまで観念の上で秩序づけられているに過ぎない。現実存在する固有性から始める立場において成立する具体的普遍とは、自己意識の相互承認において形作られる「人倫」であり、本稿執筆におけるモティーフの一つにあるのが、国家間におけるこの人倫の存在形態についての模索なのである。もとより、ヘーゲル自身が国際法に対して懐疑的であつたことは周知の事実であり、国家間の関係における具体的普遍のありようを見いだそうとすることは、ヘーゲルの意図を越えていると言えよう。しかし本稿では、あくまで個人のアナロジーとしての近代国家における自己認識の問題として論じていこうとするものである。

(21) 『講孟余話』「孟子序説」一八五五(安政二)年六月一三日、三卷

一三三〜二四頁。

(22) 同右、三卷二四〜二五頁。

(23) 「道太(中村道太郎)に与へて講孟節記を示す書」一八五五(安政二)年一月一日、『野山獄文稿』二卷三六〇頁。

(24) 前掲大華『孟子序説第二節』、三卷四三五〜四三六頁。

(25) 『講孟余話』「万章下 三六」一八五六(安政三)年六月一日、三卷四二二頁。

(26) 「莊子を読む」一八五五(安政二)年一月一日以降(一部書下しを改めた)。この起句および承句で批判されている莊子の説とは、「齊物論篇」にある次のような主張を指している。

是れも亦た彼なり、彼も亦た是れなり。彼も亦た一是非、此れも亦た一是非。果たして彼と是れ有るか、果たして彼と是れ無きか。(『内篇・齊物論篇二』、金谷治訳注『莊子』第一冊岩波文庫一九七一年五四頁)

是非の彰かなるや、道の虧くる所以なり。道の虧くる所以は、愛び成る所以なり。果たして成ると虧くと有るか、果たして成ると虧くと無きか。(同篇四、六二〜六三頁)

(27) 『清國咸豊乱記』一八五五(安政二)年五月二六日、二卷一〇二頁。

『清國咸豊乱記』は清國人羅森の通称『満清紀事』(一八五三年)を日本語に翻案した著作であり、この「彼我の無差別」の部分は、「唐番(蕃)互処、則無分于爾我矣」(『有所不為齋雜録』第二集、第二〇、一三八丁裏)となつている。

(28) 「和蘭甲比丹キユルチユス口演書(長崎奉行支配吟味役永持享次郎へ口演) 英人広東焼松の件」一九五七年二月五日、東京大学史料編纂所編『幕末外国関係文書』一五卷二〇二号。

(29) 「天地間只一理、隨其到处、分許多名字出来」(『朱子語類』卷第六「性理三」四八条・大雅、中文出版社一九七〇年一六八頁)

(30) 『講孟節記評語・下の二』一八五六(安政三)年六月一八日以後、『講孟余話附録』三卷五〇〇頁。

(31) 「大華翁の講孟節評語の後に書す」一八五六(安政三)一〇月二
八日、『講孟余話附録』三卷四五頁。

(32) この松陰における「神勅」観に関しては、拙稿「吉田松陰の「神勅」
観——「教」から「理」へ、そして「信」へ」、『倫理学年報』五四集二〇〇
五年掲載予定) 参照。

(33) 「矢之介に与ふ」一八五六(安政三)年四月五日、『丙辰幽室文稿』
二卷三九二頁。

(34) (5)に既出。

(35) 前掲『講孟余話』「尽心下三六」、三卷四一一頁。

(36) 同右、三卷四一一頁。

(37) 『講孟余話』「孟子序説」一八五五(安政二)年六月一三日、三卷
三四頁。

(38) 前掲『講孟余話』「尽心下三六」、三卷四一一頁。

(39) 拙稿「吉田松陰における「転回」——水戸学から国学へ」(『歴史』
九八号二〇〇二年)で指摘したように、「転回」を経た松陰は、「君
臣の義」が武家のレジームの成立以後においてはすでに破綻してしま
っていることを発見するに至ったのである。

人の最も重しとする所のものは、君臣の義なり。国の最も大なりと
する所のものは、華夷の弁なり。今天下は何如なる時ぞや。君臣の
義、講ぜざること六百余年、近時に至りて、華夷の弁を合せて又之
れを失ふ。然り而して天下の人、方且に安然として計を得たりと為
す。神州の地に生れ、皇室の恩を蒙り、内は君臣の義を失ひ、外は
華夷の弁を遺れば、則ち学の学たる所以、人の人たる所以、其れ安
くに在りや。(『松下村塾記』一八五六(安政三)年九月四日、『丙
辰幽室文稿』二卷四三六頁)

かくて松陰にとって、「万国に卓越」していた「君臣の義」は、もは
や「皇国の皇国たる所以」ではなく、彼は新たな「皇国たる所以」を
模索せねばならなくなったのである。松陰にとって「皇国たる所以」
は常にその思想的営為を貫くものであったと言えよう。

(40) 「講孟節評語の反評」一八五六(安政三)年一〇月二八日以後、
『講孟余話附録』三卷四五頁。

(41) 「まことの道は、天地の間にわたりて、何れの国までも、同じくた
ゞ一寸ぢなり。然るに此道、ひとり皇国にのみ正しく伝はりて、外国
にはみな、上古より既にその伝来を失へり。……異国の道は、皆末々
の枝道にして、本のまことの正道にはあらず」(本居宣長『玉くしげ』
一七八七(天明七)年、『本居宣長全集』筑摩書房八卷一九七二年三
〇九頁)

(42) 拙稿「吉田松陰における対外観」、『芸芸研究』一五二号二〇〇一年
参照。松陰は、国際社会を「帝国—王国—争地・交地」というヒエラ
ルヒーでとらえており、独立国たる諸「帝国」相互が対等な外交関係
を結ぶことを主張したのである。なお、「敵体」とは「匹敵の体」の
謂であり、この「敵体」の礼をもつて交わる国を「敵国」と言う。

春秋に義戦なし。彼、此れより善きは則ち之れあり。征とは上、下
を伐つなり。敵国は相征せざるなり。(『尽心下二』、小林勝人訳注
『孟子・下』岩波文庫一九七二年三八四頁)

(43) 前掲「対策一道」、四卷三三二頁。

(44) 「獄舎問答」一八五五(安政二)年四月六日、二卷一三六頁。

(45) 「土屋蕭海苑」一八五五(安政二)年一月六日、七卷四〇三頁。

(46) 『外蕃通略』一八五七(安政四)三月六日、一〇卷二六一頁。同書
は、一五九九(慶長四)年から一七七九(安永八)年までの幕府と朝
鮮・オランダを初めとした諸外国との往復文書を各国別・編年順に収
録し、詳細な考証を付した外交文書集である『外蕃通書』(近藤重藏
著、一九世紀初頭成立)の抄録に松陰が所感を書き留めたものである。

(47) 前掲太華『講孟節評語・上』「梁惠王上首章・第二節」一八五五
(安政二)年九月一八日以後、『講孟余話附録』三卷四三八〜四三九
頁。

(48) 同右。

(東北大学助手)