

象山の思想基盤形成における父親の武士道教育の意義

—幕末期における「東洋道徳・西洋芸術」思想成立への主体形成—

坂本保富

はじめに—問題の所在と本稿の課題

Ⅲ. 儒学理解の特質と洋学への儒学的対応

Ⅰ. 象山の儒学理解における学問態度形成の前提的要因

Ⅳ. 「東洋道徳・西洋芸術」思想の成立

Ⅱ. 父一学の文武両道の教育とその特徴

おわりに

はじめに—問題の所在と本稿の課題

幕末期日本における思想的動向に注目して、そこに日本近代化を素描し推進する思想成立への可能性を探るべく思想的な照射を試みようとするれば、想定しうる分析視角は、問題意識の在り方に応じて多様でありうる。それらを研究の課題及び素材の設定や接近方法の在り方などの類似性に着目して整理すれば、幾つかの類型に分類して把握することも可能である。事実、二〇世紀の後半以降から、様々な問題意識と分析視座とをもつ日本近代化論が日本内外の

歴史学を中心に展開されてきた。近世と近代との理解と両時代の相互連関の形成の問題、特に幕末期と維新时期を分水嶺とする日本近代化の問題が論じられてきた（歴史展開における連続性と非連続性の問題）。特に、第二次世界大戦後の二〇世紀中葉までの敗戦国日本の近代化論では、非連続性が圧倒的、いな絶対的な多数派を占めていた。だが、二〇世紀後半に入ると、逆に連続性の視角から伝統的な思想であった儒学の日本近代化に関する意味と役割について論証した研究成果、M・Bジャンセン編、丸山真男訳『日本における近代化の問題』などが刊行され、日本歴史学会を初めとする日本の学術研究の全体世界に大きなインパクトを与えた。^①

かつて政治思想史研究者の松浦玲は、一九六〇年代後半から一九七〇年代にかけて高揚した日本近代化研究の動向に対して、研究のされ方の問題を次のように類型化して把握し、そこに冷徹な分析を加えた。

従来、幕末の思想を評価するについては、古い儒教思想からいかに脱却したか、またしなかつたか、あるいは儒学者の思想がヨーロッパ近代の思想をどこまで理解したか、どこまで近づきどこに限界があつたか、等々という見地から論じられることが多かった。最終的にはヨーロッパ近代思想という到達目標があり、どのような制約のもとでそれに接近していったか、また挫折したか、という計られかたがなされていた。（中略）儒教思想が、儒教思想のまままでのような近代を歩もうとしたか、また歩んだかというように問題は立てられる。封建思想だから近代の出発において当然克服されるべきものだ、とは考えないし、近世思想であると同時に近代思想であるかもしれないもの、それを押しつぶしたとすれば、押しつぶした近代の種類やありかたがむしろ疑われるべきではないか。^②

叙上のように松浦が総括したごとく、概ね従来の幕末期への思想史的接近は、その後の明治以降の近代化Ⅱ西洋化という前提における日本の近代化推進への歴史的發展を念頭におき、そのメルクマール (Merkmal、指標) から幕末期の多様な思想的動向を分析し規定して位置づけるか、あるいはまた、西洋近代思想による一般的な原理や特質を思想的照射の前提的な価値基準として幕末期の思想動向を認識し評価するか、さもなければ外来思想である西洋近代思想を受容する日本側の思想的基盤、その場合には特にそれまで支配的であつた儒学思想 (日本社会に土着化し日本化した伝統思想) の洋学への対応の在り様に注目して、はたして、それが外来思想導入への思想的媒介としてどのような変容 (modification) ないしは再生 (renovation) への過程を辿り、その結果、どこまで西洋近代思想に接近していたか、等々の問題意識と視座からなされてきた。

そのような思想的接近の下では、幕末期日本において、特に武士階層を中心とした知的身分階層の人々の間において、なおも普遍的な思想基盤でありえた儒学思想は、本来的に克服され否定されるべき日本近代化の阻止要因としての封建思想として措定され理解されてきたのである。

従つてここでは、幕末期以前の儒学教育を受けた幕末期以降の思想的担い手たちが、全く異質な文化圏に発展した洋学との対決に際して、思想的に最も腐心したと思われる日本 (人) の主体性 (independence) の形成や担保という極めて現実的な問題、即ち、洋学を生んだ西洋列強は思想的学問的な形で平和的文化的な東洋進出ではなく、アヘン戦争に象徴されるような軍事的経済的な「力」による勢力東漸という現実を眼前にみた、主として武士階層出身の実践的思想家たちの間では、従来の思想的な存立基盤に対する信頼を喪失せずに、いかにして自己の学問的思想的なアイデンティティー (identity) を保持し、日本 (人) の主体性を確立して洋学への主体的な対応を可能ならしめるかという問題、さらにまた危機に瀕した国家人民の政治的経済的な独立安民化という幕末期最大の国家的課題を達成

するために、日本という国家存立の主体性―徳川家を中心とする幕藩体制ではない―をいかにして思想的学問的に構築すべきかという国家的レベルでの問題は、ここでは全く捨象されてしまうか、あるいは副次的にしか問題の視角に取込まれなかった。

確かに幕末期においては、儒学思想とりわけ朱子学が、洋学の肯定的な理解と受容への歴史的現実の「今」と共に存在する生きた役割を果たし、そのために伝統的な朱子学自身の思想的体系性をも変容ないしは再生化させていったという現象の進行があったことは否定しえないところである。時代と共に生きる学問思想の現実化のなせるわざである。だが、そうした現象をもたらした根本的な動因は、儒学をベースに洋学受容の必要性を積極的に説いた佐久間象山（一八一―一八六四）や横井小楠（一八〇九―一八六九）、橋本左内（一八三四―一八五九）などに代表されるように、それを担った人々の喫緊の問題関心が、自らの学問の思想的な体系性や整合性の継承や維持という点にあったわけではなかったからである。伝統的な思想に対する普遍性もしくは現実的な有効性への信頼基盤から、伝統思想に内在する原理や思惟様式―学問の普遍性―に依存しつつ異質な洋学を理解し意味づけして、存亡の危機に瀕した日本を再生させ再構築できるように、現実の時代状況を冷静に把握して建設的かつ積極的に対応しうる日本人の主体性を、現実可能な思想的裏付けをもって対応し確立することにあつたからではないか。

叙上のような問題意識の下に、本論は、幕末期における儒学的洋学受容論の形成過程に注目して、その成立を可能ならしめた儒学理解の在り方を問題とする。換言すれば、儒学の変容ないしは再生化といわれる過程を推進した思想的担い手たちの儒学学習の在り方を問題とし、それを前述のような幕末期における日本（人）の主体性の形成史という観点から考察しようとするものである。いわば、それは、危機に直面した国家人民の独立安寧に関わる喫緊の現実的課題に直面した人間が、いかに伝統的な思想や学問を現実問題の課題解決に向けて有効かつ有益なものとして創

造的に学習理解し、主体性をもって異質な外来の思想学問を認識し受容するに至ったのか、この思想的動向を見極めようとするものである。

そして、その具体的な事例研究を意図した本論では、幕末期において「東洋道徳・西洋芸術」という時代の課題に対応しうる最も初期のかつ典型的な儒学的洋学受容論を形成し展開するに至った佐久間象山の場合を取り上げる。

彼において、幕末維新期の青少年たちを洋学学習に向かわしめた日本近代化の思想「東洋道徳・西洋芸術」が、一体、どのような学問修得の過程を経て形成されるに至ったのか。象山没後一五〇年以上が経過する中で、様々な問題意識や視座から象山研究がなされ、様々な象山像が提示されてきた。^③

かかる状況のなかで、丸山真男門下の植手道有は、「象山のうちには、主知的・概念的・論理的な朱子学の精神とならんで、これと交錯し、時には対立しつつ、実践的・非合理的ないわば武士精神が存在していた」^④との勇氣ある独自の仮説を提示し、象山思想の分析に際して、従来の数多の研究成果を生んできた既存の視座に囚われずに、何と「武士精神」に着目し、そこから実験や実践を重視する象山の独特な儒学―朱子学理解の有り様の真意を分析したのである。実は、この視点は、筆者が当初から抱いていた問題意識と共通するものであった。だが、残念ながら植手は、象山が武士であったことの事実以外には全く触れず、武士の一般的特性から象山思想の武士精神を問題としたのである（植手は、「武士精神」と表現したが、筆者は以下において「武士道精神」と表記する）。

だが、筆者は、由緒正しい武家の家系に誕生し武士であることに至高のプライドを抱いて生きた象山が、一体、幼少期からどのような武士道精神の形成に関わる具体的な教育を、どこで、誰から、いかに受けたのかという、象山における武士道精神を形成する経緯や内容に関心を抱いてきたのである。彼の学問思想や行動、そして死生観は、確かに儒教的論理で説明は付くが、しかしそれは表面的理解でしかありえない。生死を含めた彼の存在や思想行動の全的

基盤となる精神、それが武士道精神であつたのではないか、と思慮したからにはかならない。それ故、象山理解においては、この点が重要な問題なのである。願わくば、植手も象山における武士道精神の形成過程とその特徴を提示すべきであつた。また、象山の儒教―朱子学理解に関しても、武士道精神の影響が交錯していることを、彼は指摘はするが、基本的には「儒教にたいする本来の意味における思想的挑戦として受取り、儒教の再解釈を通じてこの挑戦に応え様とした」と、「儒教の再解釈」という観点を強調している。はたして象山における洋学の理解と位置づけ、そして「東洋道德・西洋芸術」思想の成立が、「儒教の再解釈」という説明で本質を突いているのか、この点も本稿が検証すべき問題点である。

畢竟、象山の儒学理解及び洋学理解の在り方の思想的基盤は、六歳から十数年に亘つて文武両道の教育（武道、朱子学、数学（和算）、とりわけ易学）を受け、武士道精神を中核とする精神形成がなされた。この幼少期に形成された思想基盤が、その後の彼のさらなる学問思想の形成に多大な影響を与えたであろうことは想像に難くはない。されば象山の思想形成に重大な影響を与えたのは父親の教育であつたとみてよい。実は、文武両道の教育、とりわけ打算妥協なく誠実無私な武士道精神を強調して生きた象山自慢の父親が、自らの嫡男であり門人でもあつた象山に与えた貴重な史料「墳原卜伝流免許皆伝」（長野市松代の象山記念館所蔵だが、真田宝物館に寄託され、同館が所蔵・管理）が存在するのである。増訂『象山全集』（全五巻）にも収録されず、この史料を用いた象山研究を目にしたことは一つもない。半世紀以上も前に、筆者が初めて注目して取り上げた史料であつた。それ故、同史料が象山研究における重要史料であることを評価した最初の象山研究者は筆者ではないかと自負している。⁶⁾

従つて以下の本稿は、象山の儒学を中心とする学問修得の基盤となり、最終的には日本近代化の思想「東洋道德・西洋芸術」の成立を可能にしたと考えられる重要史料「墳原卜伝流免許皆伝」の分析と解釈を中心として、象山思想

における武士道精神の存在と特徴とを具体的に解明し論証することを研究目的としている。

I. 象山の儒学理解における学問態度形成の前提要因

(1) 儒学者としての独立宣言―再度の江戸遊学を機に私塾を開設

象山は六歳から父親を中心とする松代藩内の諸師に就いて学問技芸の修得をはじめ、藩主の側右筆を務め、自宅に道場を開いて藩子弟を教える父親（神保佐久間一学、一七五六―一八三二）の家庭教育を中心として、林家私塾で佐藤一斎門下の鎌原桐山（松代藩家老、藩儒学者、一七七四―一八五二）や竹内錫命（一七八〇―一八七一、藩儒学者）から儒学の基礎を学び、同時に藩の数学者である町田源左衛門や宮本市衛、會田算左衛門などから数学（和算）を修得した。さらに彼は、七里も離れた上田の禅僧活文（長崎に留学して中国語を修得）に師事して「華音」（中国語発音）をも学んだ。それ故、象山が物した漢文や漢詩は評価が高く、その本格的な出来ばえを恩師の佐藤一斎も認めるところであった。特に同門後輩の学友で『西国立志編』の訳者である中村正直（一八三二―一八九一、昌平黌で佐藤一斎の後任の儒学者、第一級の漢学者）の評価は高く、彼は、先学である象山の学恩に報いるべく、象山没後に刊行された『象山詩鈔』（上下二巻、明治十一年。北澤正誠子進編、小林虎炳文・子安竣校、日就社印行）「象山全集」（全二巻、大正二年）に収録された象山関係の漢詩・漢文は、全て中村が校訂注記している。

特に象山の少年期における就学歴で注目すべきは、数理的世界（和算）を学んでいることと共に、東洋の弁証法ともいふべき「易学」を修得していることである。彼は、既に三歳にして「易学」の「六十四卦」（儒教の基本経典である「易経」に説かれている基本図象。基本的な図象である八つの「卦」を二つ重ね全部で六十四卦）。この「易経」

の理論も実は数学的論理の世界で成り立っており、和算と合わせて、象山の数学的思考性や弁証法的理解など、思想的特徴の基盤形成になっているとみることが出来る。そのような「易経」と「儒学」（朱子学）の基礎を、武士道精神を基本とする武道と共に、父親から修得していたことは、その後の彼の思想と行動の展開に関わって自然に機能したものと把握しておくことが重要である。

象山は、六歳より叙上のような父親の文武両道の教育を受け、藩内諸師（儒学者、和算家、易学者、等々）からも諸分野の学問技芸に関する教育を受けた。だが一八歳（文政十一年、一八二八）で父親が致仕（藩の公職引退）して自分が家督を継ぐことになったことを境に、彼の行動は大きく転回する。即ちそれまでの他人から教授されたことを専ら修得するという対他的関係の受動的な他者教育に終止符を打ち、自らが自らによる自らのための判断と選択により、何らかの具体的な学問的活動を展開することを通して、自己自身の探求精神と創作能力とを錬磨していくという自己教育（自己が意識的に自己を教育する対自的教育）に転換するのである。叙上の事柄が、彼の家督相続を転機として、彼の学問的思想的な重大な転換点となったことを、アヘン戦争までの間の主要行動を年表にしてみると一目瞭然である。⁽⁸⁾

文政二一	一八二八	一八	・佐久間家の家督を相続、父親は致仕（藩の公職を引退）。
同 一二	一八二九	一九	・元旦に百韻詩（百句を一作とする連歌）の大作を賦す。
天保元	一八三〇	二〇	・漢詩百篇を作詩、藩より学業精励の表彰（銀三枚）。
同 二	一八三二	二二	・藩世子の近習役の辞令を受けるが、五月に辞職。

同 三	一八三二	二二	<ul style="list-style-type: none"> ・父一学病没、享年七七。象山喪に服す。
同 四	一八三三	二三	<ul style="list-style-type: none"> ・『春秋箴書』を補正(『易経』『繫辞上伝』)に示された「箴竹」を用いた「箴法」の内容を自己の主體的な視座から補正した書物。 ・一月に江戸遊学の藩許が出て林家私塾の学頭、佐藤一斎に入門。
同 五	一八三四	二四	<ul style="list-style-type: none"> ・恩師一斎から自著『言志後録』(『言志四録』の二冊目)草稿に意見を求められ逐条的に端的な批評を加える。 ・『神溪佐久間府君年譜』『佐久間氏略譜』を執筆。 ・藤田東湖(水戸藩、徳川斉昭側近)と交友。
同 六	一八三五	二五	<ul style="list-style-type: none"> ・御城付講釈助を拜命(当時の松代藩学の責任者である御儒役は恩師の林単山)。
同 七	一八三六	二六	<ul style="list-style-type: none"> ・帰郷に際し友人の渡辺華山が墨竹を贈り激励。帰藩後は月二回御城講釈、他に自宅で門人に儒学と武芸を教授(若くして門人多数)。 ・恩師の鎌原桐山・活文禪師・山寺常山等の漢詩を増訂(江戸文学修業の成果)。 ・松代藩領内に飢饉が発生し、藩御用達の八田嘉右衛門に食糧や資金の提供を依頼し、領内貧民を救済。
同 八	一八三六	二七	<ul style="list-style-type: none"> ・二月大塩平八郎(大坂町奉行組与力で陽明学者)の乱が勃発。 ・大塩の乱を批判し、陽明学の弊害を論じ、朱子学の正統性を主張する書簡を執筆。 ・最初の上書(藩老宛)「学政意見書並に藩老に呈する附書」を上呈(学政改革の重要性を述べた総論、具体的な就学規定や学則を規定した「学政策」「学堂規則」で

同 一三	一八四三	三二	<ul style="list-style-type: none"> ・夏、藩主真田幸貫（寛政の改革を主導した松平定信の次男）が老中「海防係」に就任、象山を顧問に抜擢し海外事情の調査を特命。 ・箕作阮甫・鈴木春山など当時の江戸の最高の蘭学者たちと交わって西洋知識を収集
同 一二	一八四一	三二	<ul style="list-style-type: none"> ・六月、藩主真田幸貫、老中に就任（首座は水野忠邦）。 ・九月、江戸藩邸学問所頭取に就任。 ・十一月、藩主宛上書「感応公に上りて文武偏勝に陥らざらんことを陳す」。
同 一一	一八四〇	三〇	<ul style="list-style-type: none"> ・「江戸名家一覽表」に象山の名が掲載、江戸で儒学者として認知される。 ・『邵康節先生文集』（北宋時代の易学大家の儒学者）の作品を編集。
同 一〇	一八三九	二九	<ul style="list-style-type: none"> ・六月、神田阿玉池に漢学私塾「象山書院」を開設。 ・五月、高島秋帆一門、武州徳丸ヶ原で西洋砲術練を実演。 ・隣国清朝中国にアヘン戦争勃発（英国と対戦）。 ・再度の江戸遊学（二月到着、地元信州の旧子弟百余人が見送る）。
同 九	一八三七	二八	<ul style="list-style-type: none"> ・藩の内意（藩財政再建の財源確保）を受けて越後に出向き、長岡藩の新潟奉行小林又守衛（象山門人で「米百俵」の主人公小林虎三郎の父）と遭遇し親交。
			<ul style="list-style-type: none"> ・この頃、江戸遊学から帰省した象山に、松代藩はもちろん近隣諸藩から儒学入門者が増加し、地元信州における象山の教育活動は活発化。 ・藩当局より念願の江戸再遊学の許可が出る。 <p>構成。なお、この年より自ら「象山」の号を使用（恩師・鎌原桐山の漢詩中に初めて「象山」と銘記）。</p>

上記の年表に少々、補足説明をしておく。洋学の理解に向う前の象山は、既に天保六年（一八三五）二月、二五歳のときに松代藩の御城附月並講釈助（毎月二回、城内で儒教の教典である「四書五経」を講義する役職（当時の上司に当たる藩の学問所頭取は林単山、一七六六一八三六）を拜命していた。だが、帰藩後も江戸での学問修業を切望して藩庁や関係筋に幾度も嘆願、天保一〇年（一八三九）二月、ついに再度の江戸遊学が叶うのである。

遊学とは藩や故郷を離れて、他所の土地や国に行つて学問修業することを意味したが、どこで誰に入門し何を学ぶかは学習者自身に決定権があった。数えて三〇歳の「而立」（三十にして立つ）を迎えた象山は、もはや学都の江戸に師事すべき学者はいないと公言し、「此度出都以来正学再興之為め所を不嫌聞入さて相尋ね見候所、都下広しと雖も屈服可致人も今以見当り不申左候」と豪語する。そして遂に彼は、江戸の神田阿玉池の畔に漢学私塾「象山書院」（五柳精舎）を開業（天保一〇年二月、一八三九年、二九歳）、私塾を構えることは儒学者の誕生を天下に宣言することである。しかし、開塾後も、恩師である佐藤一斎の私塾に出入りして全国から参集する俊英たちと交わり研鑽を積んでいった。

その後、さらに藩からは江戸学問所頭取（天保一二、一八四一年、三二歳）に任じられるなど、象山は儒学者とし

分析。また九月には、江川太郎左衛門の西洋砲術塾に入門（半年後の一四年二月免許を受領）、以後は、下曾根金三郎（旗本）・村上定平（田原藩家老）などの優れた西洋砲術家と親交し西洋知識を収集。

・ 一二月海防意見書「感応公に上りて当今の要務を陳ず」を藩主に上書。

↓この中で西洋列強に対する緊急対応策として「海防八策」（日本近代化に向けた具体的施策）を提言。

ての社会的地位を確立していく。その結果、天保一二年（一八四〇）に発行された「江戸名家一覽」には、象山の名前が載録されるに至った。このことを喜んだ象山は、松代藩の恩師・鎌原桐山に、「今春板行之江戸名家一覽と申小冊到来仕候其内既に賤名をも録し有之候^⑩」と報告している。

学都である江戸の学問世界に私塾を構える学者として、象山は認知されたのである。が、その場合、彼が私塾で教授する正統な学問（儒学）とは「朱子学」であった。彼は、「格物窮理」（物に格^{いた}りて知を致す）という朱子学における実践的な方法概念から儒学を理解して信奉し、その学問的成果を「修身齋家治国平天下」（『大学』の実現に資するという実践的目的で、現実問題を改善改革することの可能な実利有用の学問として現実社会に展開することに腐心していたのである。

従来^⑪の先行研究では、朱子儒学者の象山がいかにして「東洋道德・西洋芸術」という儒学的洋学受容論（朱子儒学を基盤とした洋学受容の理論）を形成するに至ったかを問題として、象山の西洋認識（洋学認識）の在り方との関連で朱子学理解の特質を指摘し、そこに幕末期儒学の西洋近代思想へ向つての変容過程を確認するか、あるいは彼の東西学術の融合の仕方を「異質な物の接ぎ木」などと問題視したりした。特に、彼の儒学的洋学受容論における「理」の把握が西洋近代思想における「理」（「物理」と「心理」とを峻別するのが西洋哲学の基本）の概念と対比して、儒学を中心とする東洋の学問思想の世界では「理」の一元性を中核とする。そのような「理」の世界的一元性を踏襲する象山の朱子学理解における「理」の把握が、理の二元性を理解できない理論であり、いかに前近代的で東洋の儒学的範疇を脱皮しえない洋儒折衷の思想であるかを指摘し批判する、という理解のされ方がなされてきたのである^⑫。

それ故に、一般には儒学者・洋学者・兵学者・科学者・医学者、殖産興業の先駆者など、実に多面的な評価を受けてきた象山ではあるが、「理」を巡っては、あくまでも象山の本質は、儒学者（朱子学者）であるという観点で一致

していた。だが、その場合、一体、彼が、何故に朱子儒学を正学として選定し信奉するに至ったのか、さらには何故に「理」を重視する彼が「格物窮理」という「理」を最も重視する朱子学理解に至ったのか。この種の問題が捨象され問われずにきた。実は、そのような象山理解の問題が、彼の学問や思想の到達点であった「東洋道德・西洋芸術」という東西両洋の相違を止揚して統一した思想を、どのような視角から分析し評価するかという、思想理解の問題に連動するが故に看過しえないところなのである。

それ故に以下の論究においては、本論の中心課題である、彼の西洋理解の前提となつたと考えられる幼少期における儒学理解の基礎的な精神や態度の形成要因として、十余年に亘る父親からの文武両道の武士道教育（儒学、易学、武芸など）の内実を、父親から伝授された免許皆伝史料「墳原卜伝流免許皆伝」の分析を中心として明らかにしていくこととする。

II. 父一学の文武両道の教育とその特徴

(1) 初期思想形成における父一学の存在

天保四（一八三三）年の冬、松代藩文学修業で最初の藩費遊学生として江戸へ出た象山（二三歳）は、直ちに江戸後期の儒学界を代表する林家学頭・佐藤一斎の家塾に入門する。松代藩での恩師である鎌原桐山が佐藤一斎の門人であったが故に、恩師桐山の推薦によるものと思われる。ところが入門当初の時点において、いまだ二十三歳の象山は、当時の日本を代表する碩学である佐藤一斎に対して、「先生王学（陽明学、筆者注、以下同様）を主張し窮理を好まず。余は則ち専ら程朱の規を承當す。天地萬物之理を窮むるをもつて、斯学（朱子学）の起手と為る」と明言するほ

どに¹³⁾、朱子学徒としての自らの学問的立場を確立していたのである。世間の儒者世界では、一斎は「陽朱陰王」(幕府儒官で昌平坂学問所を統括する大学頭・林述斎の家塾の塾頭を務める手前、表面的には官学の「朱子学」を講じるが、裏では「陽明学」を信奉し教授しているとの風評)の学者として評価されていたのである。

だが、若くして「理学」と評されるほどに冷静な論理的構造を有する朱子学を信奉する象山は、逆に「心学」と評される陽明学の中核概念の「心即理」(心と理は一体で、心こそが理であると心情を重視する理論、「知行合一」(知ることと行うことは同じ心から発する作用であるが故に分離不可能とする理論)¹⁴⁾を厳しく批判した。象山が朱子学を選定する価値判断の基準は「格物窮理」にあり、学問とは「天地萬物」を貫通する普遍的な「理」(真理)を探究することであるとの不動の信念を抱いていたからである。学問において、いかに「格物窮理」が重要であるかを、彼は次のごとく述べている。

学をなすの要は格物窮理にあり。而して方今の人士は皆格物の訓を誦ふるを知る。正学の旨は大いに世に明らか成るが如し。然れども、その実は雜擾・偏に就き、旋て晦盲に復す。余嘗て深くその故を思ふに、また学者の徒誦・坐譚¹⁵⁾して、その実を務めざるの過なることなからんや。

彼の江戸遊学以前における二〇数年間に及ぶ藩内での学問修行による思想的な基盤形成という問題を想起するに、藩内諸師からの経史・詩文・易学、さらには数学(和算)の教授を受けた影響を無視することはできない、しかし、そうした多様な専門分野の学問的な基礎の教授を含めて、彼に学問探求の本質的な在り方を、人間精神の在り方の形成と不可分の関係において教え授けたのは、他ならぬ父親の一学であった。象山が、生涯において自己の到達モデ

ルとして思い描いた理想的人物として最も崇敬し敬慕して止まなかった恩師は、父親の一学その人であったとみてよい。このことが一学没後に彼が執筆した後述する長文の「神溪佐久間府君年譜」（天保五年、一八三四）には看取できるのである。

松代藩士である父一学は、藩儒の岡野石城（一七四五—一八三〇、二〇〇石、奉行や目付役、藩主幸貫夫人守役などの重職を歴任）に師事して儒学を学び、とりわけ「朱子学」を修めた。加えて「易学」にも造詣が深かった。しかも彼は、「墳原卜伝流剣法免許皆伝」の師範にして、自宅に道場を設けて藩士門弟を指導する文武両道の武士であった。まさに彼は、「高見卓識大器晩成黙して他日を待つ」と評されたごとく、将来の大成を囑望された人物であったのである。藩での役職は低く、近習役や側右筆などを歴任したが、彼の処遇は「五両五人扶持」（禄高に換算すると一五石に相当）という小禄の下級武士であった。そのような父を象山は、「亡父一学始め才学之処格段卓絶と申すに有御座間敷候へ共又尋常の人にて無御座其表裏内外一徹にて無偽の所に至りては有名古人にも劣り申間敷と奉存候」と評している。そして象山は、その父を「予之先君子淡水先生」と称して単なる父親以上の尊敬すべき「先生」（師匠）の存在に位置づけている。「先生」と呼ぶのは、彼が、その父から六歳から一七歳に至る一〇年以上の間、文武両道の学問技芸とその基盤たる基礎的人間教育を徹底して受けたが故である。

はたして象山自身は、その父を学問的あるいは人格的にどのように捉え、またどのような教育を受けたと理解していたのであろうか。この問題を、父一学の歿後に、象山自身が著わした「神溪佐久間府君年譜」（以下、「年譜」と略記）を通してみることにする。

まず「年譜」には、「府君氣宇曠朗にして行止偉岸、言語少く文武の学に通ず。尤も易道に精し、殊に剣術に邃く、志は経済にあり」と父一学の性格を描写し、文武兼備で易道に精通した人物として描かれている。また、「府君は文

飾を喜ばず、躬行に務む。少壮時より忠誠淳厚をもつて自らを飭ちやくす」と述べられて、文飾を好まず忠誠心の厚い正に躬行実践の人で、かつ自省的性格の武士的人間であることが描かれている。

さらに学問的には、「府君は始は享保の学（徂徠学）を為し、頗に其説を究む。後に程朱の易を読み、忽然として醒悟（迷いから醒めて悟ること）して日く。道は此に在り。卒りて旧学を棄て去り」「易を好むに因りて、占筮（筮竹で卦を立て吉凶を占うこと）に精研す。言う所験多し。」と記されている。即ち一学は、最初は儒学の中の徂徠学を修めたが、後に朱子の『易経』の解釈書を契機に朱子学に転じ、同時に以後は体験的に易学を深め経験に基づいて物を言うようになった、と述べられている。⁽²²⁾

また、一学が、「常に人に語りて日く。備へて艱難を嘗める。人情時変に揣摩（推量）して、然るに学問は始めて進む。」⁽²³⁾と記し、学問の進歩は現実社会での人間的経験を前提とするものであるという朱子学に基づく道学的学問観を持論としていたこと、そして究極的には「象相は本にして形なく、吉凶は皆な我にあり」との易学的主体性の境地に到達していたこと、が述べられている。

それでは象山は、以上のように人間描写した父一学から、自分自身は如何なる教育を受けたと理解しているのか。彼は、同じく「年譜」に次ぎのごとく記している。

啓（象山の名前、筆者註）に書を読むを教ゆ。訓薫醇摯、每言日く。汝は博観を務めて文辞を善くす能わざるを吾は憂うなり。篤実君子となる能わず。是れ吾が憂ひなり。又日く。誠を積みもつて神明と交う。皆な俗学なり。又日く。己に克つ能わざる者は、是れ天下の至溺なり。⁽²⁵⁾

ここに示された教育内容は、まさに象山によって描かれた一学の人間像と一致し、当然そこから滲み出る内容であると理解できる。つまり象山は、父一学が、博識な文辞主義による篤実君子型の人間像を否定していること、また超越的存在である神(天)と交わることによって誠を積むべきではあるが、学問はそれに止まるものではないこと、さらには克己の精神、という三点に集約される教育を、父一学から受けたと象山は理解している。即ち前の二点は、学問の現実的な実践性ないしは有用性を重視するが故の人間論及び学問論であり、第三点はそうした学問修得及びその実践遂行に当っては、それを可能にする精神的基盤である強固な自己統御の必要性を説く精神態度論と解することができる。

以上に見てきたように象山は、父一学を朱子儒学、とりわけその中でも易学に精通し文武両道の実践を重視する武士的人間像の理想として理解しており、その父から学問の基本的な在り方及びその実現のための精神的態度に関する基礎教育を受けたことを述べている。

次に、以上のことを逆の立場の父一学側の史料から確認すると共に、さらに一学自身の学問的思想的な内容・性格を検討することとする。そうすることによって、一学の象山に対する教育の内容及び特質をより詳細に理解することが可能となり、それによって象山の初期思想形成期の基本的な内容と特質を窺い知ることができると考えられるからに他ならない。

(2) 「諭示」全文とその思想的内容及び特質

象山が一七歳になった文政一〇(一八二七)年、父一学は、既に彼が六歳のとき以来施してきた一〇余年に及ぶ文武両道の家庭教育を総括するかの如く、象山に「免許皆伝」〔墳原卜伝流剣刀術印可巻〕、松代藩では「塚原」では

なく『墳原』と記載。以下、『印可卷』と略記²⁶⁾を伝授し、その翌年には家督も象山に譲つて自らは致仕(官職を退いて隠居)するのである。

ところで『印可卷』の内容は、「印可」及び「講武」の二部構成であり、前者は開祖塚原ト伝(一四八九—一五七一鹿島神宮の神官の家に生まれる。現在の茨城県鹿島市。)以来、代々踏襲されてきた「剣刀術印可」の定型の伝授項目である。それに対して後者は、一学自身が門人象山に与えた全くの創作文で、彼の道場の教育指針でもあった。その「講武」の内容は、さらに「言行箴」及び「日省箴」の箴二章と五條からなる「諭示」で構成されている。その箴二章も然ることながら、特に最後の「諭示」こそが、師範である一学自身の思想的人間像の到達点として象山に伝授すべき内容の教育的表現であることを看取することができる。

以上のような内容構成の『印可卷』は、それが父一学自身の創作に関わるものであり、しかも表面上は単なる武術の免許状である。だが、それ故に、『象山全集』には未収録史料として扱われ、また、これまでの象山研究に関する多数の先行研究においても一度として史料に供された例はなく、その存在すら指摘されることはなかった。同史料を初めて、解読して紹介したのは筆者自身であった²⁷⁾。

それ故に本稿では、象山の本格的な儒学理解に先立つ基本的な学問態度の基盤形成史的な理解という観点から、同史料の内容分析に入る前に、同史料の紹介の意味を兼ねて『印可卷』の中の父一学の創作に関わる「諭示」及び「跋」の部分の全文を解読・紹介しておくこととする(旧漢字は新漢字に、変体仮名はすべて現代仮名に改め、適宜、句読点及び濁点を施した。傍線は筆者による)。

論 示

一、忠孝を本として我が務を勤め日夜怠慢することなかれ。言行ひを顧て徳に進み業を脩め文武を兼備して天地国家の恩を報ん事可希事。

一、正心誠意は百行の本なり。其本治らざれば百事実地を踏て実功を奏し難し。人心の危うきものを制して道心の靈徳を主とし己に克て礼に復るの根帯を充実にすべき事。

一、伎芸小事なりといへども大道の一端にして皆是天真に帰るものなり。己達んと欲せばまづ人を達し、己が欲せざる事は人に施す事なく、人と与に善をなして誠を存し性を養ひ鬼神に質して疑事なきものにあらざれば與義に達し難し。日々に我が天職を務て天の則に違ふことなく、夜々に省察して其過を改め、善小なりとして不為事なく、悪小なりとも改てなす事なかれ。表裏あるは神明の惡む所なり。不見所を戒め慎み不聞を恐懼して可慎其独事。

一、世事諸般理を窮めざれば是非明かならず、幾微分らず天の道を志る事能はず、人情世態を察し難し。いかんぞ其会通を觀て其物を開き、其事に先だちて其務をなし、千古の未発を啓て旧弊を改革し大道の至善に復りて定る事を得んや。文武共に其本旨を得る事難し。志かりといへども世俗の所謂理を誘るの類にあらず。理を窮る事とは大人君子も不及所あるものなり。況や道徳を身に得ざるもの及び所ならんや。窮理を誘るは文字のある俗人家の妄言にして、道義の門を忘らざるもの言出せるを不弁して信じ不察して雷同するは可慎事なり。天地大なりといへども偽を不容して罪を遁るゝ所なし。必識者省て非を規し恥を不朽に貽す浅ましき事にあらずや。百事の興廢天必錫其類恐懼戒慎すべし。吉凶の兆は心に萌して四礼に動き其類相聚て終をなす事水の渦に流れ火の燥に就が如し。善惡其材に因てこれを篤くす。栽るものには培之、傾くものは覆之。善惡小を積

て大をなす事豈疑所あらんや。我が術の奥義を極て其身を保護し国家天下の尋常の用をなして非常の用に備へ、志をせんと欲せば入りては孝出ては弟にして其身正しき時は同氣相求て切磋琢磨の功重しからず。其時に行ふ事を得ずとも後來必興る所あらん。篤く信じて道を守り毫釐も己を欺く事なく謙遜にして大同至公の実域に入て終を保つ事始のごとく夙夜不怠して千載の業を可勤励事。

一、万芸万事の靈根たる忠孝の志を立る事誠信篤実貞固にして事に幹たるものにあらざれば災厄の危地に処し難く、大節大義の用に立ち難し。功を不積して一旦に成る事は根帯浅く軽虚にして微弱なり。重きを抱て立難き險中に立て命を致し志を遂て実功を奏るの用をなさんや。險阻艱難歲月を積て成るにあらざれば長久の基にあらず。者に小大有て必通塞あり。久しく屈めば大に伸るものなり。事として不成事なく功として立ざる事なし。先我が志を立れば天必啓其衷其類を錫ふ。此実地を踏んと欲せば正心誠意忠孝に出されば一步千里を謬る。順を履む時は天地も不遠、誠を立る時は神明可交惟是至信、凶を避て吉に趨るの良法なり。不怨、不尤、自ら反して慎其独立命の学を努て運の修行すへき事肝要なり。我が講武場中に入んものは心を虚にして法則に従ひ忠孝の本旨を忘るゝ事なかれ勉旃勿懈（べんせんしておこたることなかれ）。

墳原ト伝流世に伝る事既に久し。久しく伝る事は必盛衰あり変化ありて、弊風茲に生じ事理精微ならざるものあり。余此術を学て以来久しく疑う所ありて常に復古の志を立てこれを思ふ。これを思ふ事又歳あり。幸にして天啓衷て其類を錫ふ。是皆先師の恩沢なり。茲において積年疑所水の如くに解て術業随て明かに精一の真伝学を指がごとし。故に講武場を立るの日箴二章論示五條を作て壁に誌し諸生をして謬る所なからしむ。今又其趣意を述て壁書の跋に書し以て警戒の巻と名づけ許可に附して後生を済んと欲す。後生も又我と意を相同して報国忠誠の志を起し敬懼戒慎して自ら強て不息のものは必時運に察して大に興り洪福を衆に施す事あらんと

云甫。

蒼龍軒主人淡水識

佐久間一学

文政十年丁亥五月二十五日

國善 花押

佐久間啓之助 殿

(3) 「諭示」の内容とその思想的意味

以上が「諭示」(及び「跋」)の全文である。上記の長文五條に示された、まさに朱子学の説く人間存在の道徳的指導理念を要約して、その思想的あるいは学問的な主張を教育史的観点から把握すると、概ね以下の如くに理解できるであろう。

まず第一條においては、「忠孝」という徳目が人間存在の最も基本的な道徳的価値として措定され、その上に「報恩」の精神を体現した文武兼備の武士の人間像が描き出されている。第二條では、「正心誠意」が人間の生活行動の一切の基本概念として定位され、それ故に人間の倫理的課題である「人欲」(氣質の性)から「道心」(本然の性)に復すること、即ち「復礼」(礼の本質に立ち返り、礼をふみ行うこと)が重要視されており、そのためにまた、それは非常に神聖な観念であり、「性」の内容を構成する「五常」の一つである「礼」(感情を様式化した主観的で特殊な規範)の修得・実践への方法的前提として「克己」(私欲の克服)という自己統御・自己制御の精神が、「論語」その他の文章を要約引用して強調されているのである。

また第三條では、前二條の在るべき人間―具体的には武士としての基本的な道徳的かつ精神的な態度の修練に関わる原理を踏まえて、武士道の奥義への到達方法を通して具体的な実践道徳の規範が説かれている。特にその中で「不見所を戒め慎み不聞を恐懼て可慎其独事(そのひとりをつつしむべきこと)」と述べ、実体験を重視して主観的態度を戒めている点は、経験的知性に基づく合理的な精神態度を修練することの重要性を説くものであり、まさに朱子学における「窮理」の精神の武道における具体的な在り方を示すものとして注目されてよい。

さらに第四條においては、そうした合理的精神の修練が「格物窮理(物に格りて理を窮む)」の道徳的実践という、より明確な形で説かれている。即ち、天地万物の「理」を窮めるといふ分析知の実践によって、人間は「天理」を獲得しうると共に、人間社会の実態をも客観的に把握することができ、さらにそこから現実社会に向って旧弊改革等の創造的な実践活動の展開が可能となること、そしてまた、その際の「窮理」とは単なる世俗的次元の概念ではなく、理想的な自己実現への方法であるが故に道徳的人格の完成を可能にする人間形成の実践的概念でもあり、それは「大人君子も不及」ほどに深遠かつ広大な実践範囲を有するものであることが説かれている。それ故に、そのような徹底した「窮理」の精神の実践態度をもって武道の奥義を獲得すれば、「其身を保護し国家天下の尋常の用をなして非常の用に備ふる」ことが可能となり、正に社会的に有用な人間存在となりうるばかりか、「忠」「孝」「弟」という人間道徳の実践者ともなりうる、と述べられている。

最後の第五條では、再び「忠孝」を人間存在の根本原理として説き、その実現への主体的な自覚としての「立志」の意識が重ねて強調されている。特に「災厄の危地に処し」「大節大義の用に立(ち)」「重きを抱て立難き險中に立て命を致し志を立て実功を奏る」というような自己存在への非常かつ悲壮な「覚悟」の必要性が、「忠孝」ないしは「正心誠意」という人間存在の基本的な倫理的価値の実現への主体的な自覚として、「立志」という主体的な観点か

ら説き示されている。そこには、武士としての社会的責任への自覚とその遂行のために現実的な行動に臨むに際しての覚悟の在り方が、武士のおかれた社会的立場や担うべき役割をも考慮されて、究極的には「跋」に示されているように「報国忠誠の志」を自己実現することに求められている。それ故に「立志」という意識の重要性が強調されているものとみられる。

以上、「諭示」に示された一学の武道教授に際しての指導理念を概観してきた。それは武士という形での理想的な人間形成への在り方を朱子学の自得体認主義および格物窮理主義の観点から示されたものであることが、²⁹⁾「跋」に示された「諭示」の成立への経緯からも明らかであり、正に一学自身の文武両道に統合化された思想的所産であったとみられる。

次に、そうした一学作成の「諭示」と先にみた象山作成の『年譜』との相関性について、若干、言及しておく必要がある。一学自身が『印可巻』を伝授されたのは、「印可」の部の末尾に「正龍軒頂水矢島源二左衛門 寛政九年丁巳三月廿四日 花押 佐久間一学殿」と記されていることから、寛政九年（一七九七）三月、一学四二歳のときである。その後、彼が自邸内に講武場を開設し武道教育を開始した年代は不明である。だが、既にその開始時点において「諭示」が成立し門人に遵守させていたことは、「跋」の記述内容により確実である。

そして象山がその『印可巻』を授与されたのが、文政一〇（一八二七）年一七歳のときである。さらにまた、象山によって『年譜』が作成されたのは、一学没後の天保五（一八三四）年一月、即ち象山二四歳のときであり、それは彼が最初の江戸遊学によって佐藤一斎に入門した翌年に相当する。

すでにみてきたように「諭示」と『年譜』とに記録された一学の思想的な内容は、極めて類似性の高いものである。そのことは、象山が『年譜』を著す際に「諭示」の含まれた『印可巻』を参考資料とした可能性が大である

ことを物語っている。しかしながら、象山は一斎との出会いの後に『年譜』を著わし、そこに一学から受けた教育的影響を回顧し記述したわけである。象山の人格形成、思想形成においては、佐藤一斎の前に父一学が存在した、と言うことである。それほどに父親である一学の象山の思想形成に与えた教育的影響は大きかったという意味である。

象山が一斎との思想的邂逅に際して厳しく批判し拒否した陽明学的な思想傾向に反して、「格物窮理」を強調する朱子学を自己の信奉すべき学問思想として主体的に取捨選択した背景を理解するには、親子関係を越えた子弟関係という観点から、師匠である一学の門人である象山に対する教育的影響をみなければならぬ。

先に、植手道有の象山思想の理解における武士道精神の存在の重要性を指摘したことを紹介した。植手の指摘は象山の思想と行動の本質を突いており、象山思想の実践的な思想や行動の展開を把握するに当たっては、そこに朱子学的精神と武士道の精神の両者が相俟って彼の思想基盤を形成している、と理解するのが妥当である。特にその場合の植手の理解は、武士道精神に注目して「象山の実験的精神にみられる主体的操作性は朱子学ではなくて、むしろ実践的な実践的能動性を基礎としていた」³⁰、あるいは「象山では武士精神に由来する実践的能動性が、「格物窮理」の主義と結びつくことによつて、その実験的精神を支えていた」という表現であり、象山思想の理解に際して外側（彼が書いた文献や言動など）を手がかりとする、いわば現象的理解に止まるものといわざるをえない。それでは、外側からは見えない内在的な本質がみえてはこない。それ故に、象山が学問や思想を理解し受け入れる前提、いわゆる思想的基盤に注目し、それを形成史的に把握する必要性があるのである。

たしかに、これまでの象山研究で示されてきたように、象山思想の理解に際しては様々な分析視座がありえた。が、「武士的契機」（武士道精神の影響）に注目する研究者は皆無であった。実は、この点こそが看過しえない貴重な視座なのである。

しかしながら植手は、そのような武士道精神を基盤とする象山思想の成立を、「儒教に対する一つの挑戦として受け止め、儒教の再解釈を通じてこの挑戦に応えようとした」⁽³²⁾とみている。だが、そのような理解は誤解である。象山の場合の儒学理解、特に正学として信奉する朱子学理解は、これまでみてきたように、彼の幼少期からの「易学」「算学」の重視、そして父親からの朱子学に基づく儒学教育、そして何よりも武士道精神を基盤とする学問の実践性や実利有効性という観点から形成されたものであった。この点を軽視あるいは看過してはならない。

象山の朱子学理解は、かかる幼少期の特徴ある学習体験に基づく思想基盤に依存しているとみてよいであろう。いふならば、象山においては朱子学と武士道とは同等の並列的関係にあるのではなく、武士道的基盤の上に朱子学が理解され融合したとみるべきである。彼の特異な儒学—朱子学の理解は、植手が指摘するような「儒教の再解釈」などというものではなく、従来の儒教—朱子学の中に象山が尊敬し継承する中国の教理的思想性の強い儒学者「邵康節」が存在しえたごとく、日本の儒学の中にも象山のごとく現実問題に対する実践躬行を実践するに際して自然科学的合理性を中核とする儒学理解の可能性が、武士道精神という形で内在していたとみるべきではないか。

次に、象山における「忠誠」観念を中核とする武士道精神の形成に關してもまた、一学の一〇余年に及ぶ文武兼備の教育及びその指導理念としての「報国忠誠の志」を最もに説く「論示」の意味は看過しえない。象山は、愛弟子の吉田松陰（一八三〇—一八五九）の海外密航事件（嘉永七、一八五四年）に連座して幕府に捕縛されたとき、獄中で回顧録『省讐録』の稿を草した（正式な出版は、象山没後の明治四年）。その中で彼は、人間存在の究極的な幸福（樂）として「東洋の道德と西洋の芸術と、精粗遺さず、表裏兼ね該ね、因りて以て民物を沢し、国恩に報ずる」⁽³³⁾ことをあげている。自信過剰で自己中心、傲岸不遜^{ごうあんふそん}と批判される彼の行動とは、学問一筋に生きた己自身に対する彼の純粋性・誠実性であり、いわば「未来を夢見る少年の心」の表現であり、それ故に、彼の思想と行動は、一貫して私利私欲を

超越した国家人民独立安寧の実現に対する忠誠心（使命感）で貫かれていた。そう理解して間違いない。

他にも、その後の象山の思想と行動の展開の中に、父一学からの教育的影響によるとみられる思想的特質を指摘することは容易である。具体的にあげれば、強固な責任感や使命感、普遍性・公平性などの象徴的概念である「天」と共に生きる人生、「天規」「天道」「天職」「天寵」「天命」「天寿」という正義と永遠の象徴である「天」との一体感、等々である。そして特に彼を支えていた根本精神は、自分は天の寵愛を受けた天命であるという死をも怖れない強烈な使命感と自負心であった。

なお、彼の人間性についてであるが、他者からみれば、彼は徹底した合理主義の理論家で、冷徹な人間と誤解されてきた。だが、実はそうではなかった。彼は、科学的な冷静な心 (cool head) と共に温和な人間の心 (warm head) の両者を備えていたのである。彼は家族や門人・知人に対しては常に深い愛情をもって頻繁に書簡を送っていた。惻隱の情の深い人であったのである。しかし、彼自身の立場に立てば、彼は常に死を恐れず天命を拜して天職に取り組み、天寿を全うして己を生きていた。それ故に彼の人生には、「無駄」「遊び」「暇」等の言葉は全く当てはまらず、ひたすらに武士道の精神をもって学問の道の実践に生きたといつてよい。厳格ではあるが常に門人を愛する「他愛」に満ち、それを支える「自愛」に溢れた人間的な教育実践の人であった。

次に検証すべきは、「諭示」に象徴される一学からの教育を受けて形成された彼の基本的な実践的精神が、その後彼の儒学理解及びその現実社会への展開の在り方に、さらにはアヘン戦争を契機とした彼の洋学認識及びその思想的帰結として成立した「東洋道德・西洋芸術」思想の、幕末期の時代的課題に対応する具体的展開としての儒学的洋学受容論の形成に、どのように関わっていったのか、という問題である。

Ⅲ. 儒学理解の特質と洋学への儒学的対応

(1) 洋学研修前における儒学理解の特質

江戸遊学の成果として藩政改革の草案「学政意見書」を提示

象山は、佐藤一斎と出会って以後は、彼の陽朱陰王的な思想的態度を受け入れず、ひたすらに「格物窮理」という方法的原理から朱子儒学の本格的な研鑽に向い、日本を代表する儒学界（朱子学）の先駆者となることを目指している。当時の自信と勇氣に満ちた若き学徒の夢は大きかった。

約二カ年の江戸遊学を終えて、天保七年（一八三六）二月に帰藩した象山は、直ちに藩の月並講釈助に任せられ、藩士子弟に「経書」（儒教の教典―「四書五経」）を講ずることとなる。そして、その翌々年の天保八（一八三七）年五月、彼は、江戸での学問修業の成果の一端をまとめて、学政改革による藩政改革の実現を訴える上書（「凡国家を治め候には必ず風俗を正し賢才を養ふを以て本と致候事聖人の大経に御座候」、一般には「学政意見書」と略記）を著し、家老の矢澤監物（一七九六―一八四一、家老職、松代藩家臣最高の一四〇〇石）に上程したのである。³⁵

そこには、当時の象山における朱子学理解の在りようとその真摯な実践化への具体的教育施策の内容を窺い知ることができる。

すなわち、象山は、戦争なき平和社会の中で武士が行政役人（公務員）となり、武士の本質である土風が衰退し、その結果、藩内に風俗類廢の空氣が充滿するという由々しき現実を惹起した、と分析。そのような土風衰退・風俗退廢を、藩政の危機的状況と捉える象山は、「御学政立たざるは御勸懲の御法御座なく候故³⁶」と分析した。それ故に、

藩内全ての子弟を対象とした学校を建てて教育を振興し、特に正学である朱子学を根本とした教育を実施し、有為の賢才を育成する以外にないとする学政改革案を提案した。彼が正学とする「本学問」は「五倫五常の道を明にして、人情世故に通達し、天下国家を經濟致し候³⁷⁾」という朱子学であった。

このように、遊学帰りの二〇代の彼が企図する学政改革の目的は、風俗を矯正して賢才を育成することであった。そのためには「文のみにては真文にあらざ、武のみにて無文候得ば真武に非ざる」が故に、「御家中の子弟自ら誠の士らしく」「文武の良材」となることが不可欠とされた³⁸⁾。従つて教育内容も、「儒術を尊び道芸(形而上の道德と形而下の芸術)を講明し義理を習熟³⁹⁾」するという道芸兼備(文武両道)であった。

要するに象山が描いた理想的人間像は、文武両道を修得した「良材」としての「賢才」であり、正に教育とは賢才養成を目的として朱子学の説く「格物窮理の真を積み氣質を変化させる営為⁴⁰⁾」であると認識されていたのである。従つて、学習教材も「四書五経」にあつたことはもちろんであるが、そこで注目すべきは、学問の目的を「修身齊家治國平天下」にあると説く『大学』が、「格致之法」即ち「格物窮理」を授ける教科書として重視されていたことである⁴¹⁾。さらにまた、象山が学問する上で最も重要な実践的概念である「格物窮理」を具体化した実用学として算学・医学・相場割等に関する実学教科も組込まれていた⁴²⁾のである。しかも学習者には、「国を利し民を愛する」こと、「忠臣清官」に成長すること、「立志」の学問修業が重視され、「利国愛民」「忠信清官」「正直」「孝弟」「立志」等々の道德人格の形成が求められたのである⁴³⁾。

なお、この「学政意見書」には、叙上のような内容の「総論」の他に、それぞれ一〇ヶ条からなる「学政策」と「学堂規則」が付されていた⁴⁴⁾。「学政策」では入学年齢が「八歳以上二五歳以下」(二五歳以上でも入学希望者は許可)で「家督無役嫡子次男三男残らず一所に集め」、しかも「八歳より十五歳」「十五歳以上」に組み分けをする。

なお、象山の教育論で特に注目すべきは、『小学』の重視である。同書は、中国朱子学の開祖である朱熹（一一三〇—一二〇〇）が友人の劉子澄（生没不詳）に委嘱して編纂した、儒学学習の入門書で、「四書」「大学」「論語」「孟子」「中庸」の学習の前提となる書物であった。⁴⁵象山は、当時の日本の教育機関（藩校、私塾、寺子屋、等）では余り使用されなかった同書を、学問をする上で基も基礎となる入門書として重視し、年少の子弟教育に不可欠の書と位置づけたわけである。このように『小学』の重要性を説く象山の教育認識は、この学政改革案の五年後（天保一三、一八四三年一月）に出される藩主宛の上書「感応公に上りて天下当今の要務を陳ず」（所謂、「海防八策」の上書で、その第六條で全ての日本人の男女が学校に就学して学ぶべきことを進言している）では、男女別なく六歳から学ぶ国民皆学の実現を説き、極めて先駆的な近代学校制度の構想となっていたのであった。⁴⁶

上述の象山が提唱した身分・男女・地域の差違を超えた小学教育（国民皆学）の実施は、明治維新の後、天皇を頂点とする国民意識の統一、農業国から工業国への産業革命における高質な労働力の大量育成、国民皆兵の良質な兵員的大量育成、等々の目的から、人作りこそは日本近代化の全ての基礎となったのである。全ては、それを担う人的条件で決まるからである。そのためには質量共に文字教育化されたりテラシーのある人材としての国民を、様々な分野で必要とされる人材に育成し安定供給できる教育制度が不可欠であったのである。象山門人で美談「米百俵」の主人公となった越後長岡の小林虎三郎（一八二八—一八七七）などの維新期における教育による地域貢献を媒介として地域再生を可能としたが、やがて明治五年（一八七二）には西洋モデルの国民皆学を旨とする小学教育制度が実施されるに至るわけである。アヘン戦争前後の天保一三年（一八四三）に、国家的急務として提唱された象山の「国民皆学」の義務教育制度の構想は、三〇年遅れて実現するが、日本の教育近代化という歴史的観点からみれば極めて先駆的な意義を有する構想であり提言であったと評することができる。⁴⁷

(2) 藩政改革の思想的底流は父一学の武士道精神

以上のような象山の建白書「学政意見書」は、父一学が士風刷新と武士道の復活を期して象山に授与した剣術免許「墳原ト伝流剣刀術印可卷」に、自己の教育思想の内容を述べた「諭示」を付加して与え、人間存在の本質を説く武士道精神の基礎の上に文武兼備の技芸を修得した理想的人間像の形成を意図し願ったものであった。象山の建白書「学政意見書」と父一学の「墳原ト伝流剣刀術印可卷」との間には、執筆動機と期待する実践内容に關して共通点が多く認められる。すなわち、両者には、「道德の規範は外からの与えられるものではなく、内より出づるものとして力強く説かれ、道德の実践は人間の使命として、またやむにやまれぬ至上命令の如きものとして高唱される」という朱子儒学における「純粹性尊重の理想主義」が貫かれていたのである。

従って、そこには、現実から遊離した「空理」ではなく、常に眼前の現実問題の改革改善を志向する現実的かつ實際的な「実理」の思想としての朱子学の理解が、象山父子の共通性として窺い知ることができる。しかし、等しく朱子学を信奉して、その現実社会への実践展開を企図するものではあっても、その理解の仕方及び展開の仕方に關して、象山と一学との間には若干の相違が認められる。両者は等しく朱子学の「格物窮理」を重視しながらも、その在り方は一学の場合は「諭示」に看取されるがごとく「向内的であり、内的経験を重ね、体得自得を尊ぶ」という、いわゆる阿部吉雄（一九〇五—一九七八、東大名誉教授）の儒学理解に従えば、朱子儒学における「主理派」的な傾向性が顕著であり、「体験主義的であり道德主義」な色彩が強いことである。⁴⁸だが、象山の場合には、「学政意見書」の内容に認められる如く、「格物窮理」についての理解が、「事物の法則性を客観的に探求する」という方向に向かう」という傾向性が顕著で、それ故に「向内的で、主知的博学的になり易い」という「主氣」的な朱子学理解の傾向性が強いとみることができる。⁵⁰従って、象山の「学政意見書」は、一学の「諭示」と比較した場合、はるかに博字網

羅的かつ論理的体系的であり、しかも理想実現への政治的主張性の強いものとなっている。

叙上のような「学政意見書」に示された象山の朱子学理解の在り方は、彼の再度の江戸遊学（天保一〇年）によってさらに明確なものとなり、まさに朱子学者として天下に名を成そうとする彼の学問的思想的な主体性の確立へと向かっていくことになる。最初の江戸遊学からの帰藩を契機に、自らを「象山」と号し、さらに「啓之助」から「修理」へと改名して心機一転した彼は、江戸へ向かう途上に「東遊紀行」という自己の心境を吐露した詩文をまとめておいた。その冒頭で彼は、「驥神は千里を馳る。鶴念は九皋に在りて、人に大志なし。豈に羽毛を恥じず。奮発して至道を求め、興翔して装を促し、辛苦は報国を期し、自ら此の必牢を誓ふ」と述べ、「報国」という大目的に定位された国家的レベルでの学問的大成への強い求道心を表明している。再度の江戸到着後の彼は、直ちに朱子学を正学とする漢学塾を開き、朱子学者象山の誕生を宣言する。象山は、江戸に漢学塾を開設するに際して「象山書院学約」（一八四一）という「塾則」を制定し、さらにその翌年には自塾の教材編纂を試み、その動機を述べた「邵康節先生文集序」（一八四二）を著わしている。それら両者は、洋学研究に向う直前における彼の朱子学理解の在りようを端的に示している作品である。

まず「象山書院学約」においては、「聖賢の学をもって志」となし「聖賢の途に従事」し「堯舜の道に入る」こと、を学問修得の究極的な目的と銘記している。それ故に、学ぶべき学問の優劣を、「学は徳行をもって首となし、才識はこれに次ぎ、文芸は最も末なり」と述べて「徳行√才識√文芸」と学問上の優劣の序列化をしている。さらに続いて、「言」「立志」「讀書」「作字」「治事肄業（事を治め業を肄う）」等々、十数ヶ條に亘る学問探究のモチベーションに関わる重要項目が詳細かつ具体的に述べられている。その末尾に、彼は、「皆是古の聖賢が日を教ふるの良規なり。予の私言に非ず」と記している。正に、象山の私塾「象山書院」の塾則は、伝統的な朱子学の立場から制定され

たものであり、そこに正統な朱子学の「起手」たらんと意気込む若き象山の意欲的な学問への取り組みの姿勢を確認することができる。

ところで、その「読書」の項目の中で特に注目すべきことは、「書を読むには務めて小学をもつて先とし、次いで四書、次いで五経、もつて周・程・張・邵・朱諸子の書に及ぶ」という学習教材の順序(小学)↓「四書」↓「五経」が記されており、学問探究の順序に即応した読むべき図書(教科書)の順序を挙げている。日本の象山もまた、学問を志すに際しては、基礎教育の重要性に鑑み、教材を序列化し、特に基礎教科書としての『小学』を重視していたのである。

さらに象山の学問観における特徴は、「四書五経」(「四書」とは『大学』『中庸』『論語』『孟子』、「五経」とは『詩経』『書経』『礼記』『易経』『春秋』)の次に、朱子学派(中国南宋の朱熹たちによる儒学革新運動によって再構築された新儒学)に連なる代表的儒学者たちを列挙している。そこで特に注目すべきは「邵康節」(一一〇一—一〇七七)という儒学者の名が上げられている点である。中国北宋の儒学者である邵子は、「図書先天象数の学」(邵康節が考案した易卦の生変に関する学説に基づく次序や方位によって八卦および六十四卦を配置した図)を易学大家の李之才(九八〇—一〇四五)より学んで易理に精通し、程顥(一一〇三—一一〇八五)・程頤(一一〇三—一一〇七)・朱熹(一一三〇—一二〇〇)など、新儒学(宋学—朱子学)を生み出した人々に多大な影響を与えた人物である。象山存命中の幕末期はもちろん、わが国の近世儒学史の中で、「邵康節」という人物に注目して重視し、彼の学問を撰取する儒学者はほとんどみられなかった。そのような人物を、何故に象山が注目し重要視したのか。その秘密を解明することは、何故に象山が朱子学を正学として信奉するに至ったのかを理解する上で不可欠な意味をもつものである。

一体に、朱子・朱熹に先立って、新儒学たる朱子学の形成に大きな思想的影響を与えた宋中期の儒学者・邵康節は、

「宋代理学の氣運旺盛なる時に於て独り象数の学を以て立」つた人物である。そのような彼の学問形成の中核には、易学と数学とが位置づけられていたのである。⁽⁶⁰⁾「凶書象数の学」(「陰陽五行説」に天文、算数を交えた神秘的数理、いわゆる「先天象数の学」を継ぎ、天地間すべての現象の展開を数で解釈し、その将来を予示)と呼ばれる彼の学問において、特に注目すべきは数学と易学であったのである。⁽⁶¹⁾難解な彼の学問は、「循環的歴史観を象数学にもとづいて定式化」された学問と評されている。⁽⁶²⁾そうした易学と数学を主体とする学問形成を成し遂げた邵康節という人物に注目した象山は、「濂洛(宋学)朱子学のこと」諸公。其成書の外。後世に其文集伝わらず。邵子独りなし。余常にこれを憾む⁽⁶³⁾と高く評価し、敬愛と顕彰の気持を込めて、彼の文集を編纂したのである。

実は、早くから象山は邵康節に注目していたことを窺うことができる。また、「邵康節先生文集序」(天保十一年、一八四〇)には、象山がどのような観点から邵康節に注目し評価していたかも記されている。まず象山は、「学を為すの要は、格物窮理にあり」と自己の学問観の中核に「格物窮理」(『易経』の「説卦伝」に由来する「窮理」(理を窮め性を尽くし以て命に至る)と結びつけて事物の道理を追究する学問探究の最も重要な方法論である、と朱子学では説く)を定位していることを述べた後、さらに続けて「皆格窮の訓を誦むを知る」と記して、「格物窮理」が朱子学における本来の意味通りに学習され理解されず、従って実理有用の学として現実社会に全く展開されていないと、当時の学問的状况を厳しく批判するのである。それ故に象山は、「世の儒徒の徒誦・坐譚を拯ひて而して斯の道に復することを期す」と、現実には無益無用な学問の改革に自らの朱子儒学者としての役割を自覚し取り組んできた経緯を記している。

叙上のような学問的な使命感を抱いてきた象山は、邵康節の「物は身の舟車なり。人にして物理を窮めざるは、なほこれ舵なき舟にのり、⁽⁶⁴⁾轂なきの車に立つがごときなり。その行を利せんと欲すといへども、あに得べけんや」と

いう「格物窮理」の学説に接して衝撃を受け、既に「邵康節先生文集序」を編纂する以前において「物理を窮めんと欲せば、必ず邵氏より入るべし」⁽⁶⁸⁾との強い学問的信念を形成するに至っていたと述べている。さらに続いて「邵康節先生文集」を編纂するに至った直接的動機を、「陰陽造化の端、道德生命の理、治乱興亡の原、吉凶禍福の機、皆もつて其大略を窮むべし」⁽⁶⁹⁾とも述べている。象山は、邵康節が「格物窮理」の具体的な学問展開として易学及び数学を方法的武器として樹立した「象数学」の立場から形成した宇宙観、道德観、生命観、さらには歴史観等々に注視し、これらを敬慕し評価していたことを窺い知ることができる。

父一学の「諭示」に説き示された朱子儒学の学問的正統性及びそこにおける「格物窮理」の実践的原理としての普遍性を信じてきた象山は、邵康節と同様に幼少時から易学及び数学を学びながら儒学の基礎（本質）を理解し、自己の学問観を形成してきた。しかも、彼が父親や藩内の儒者から学んだ儒学は、「格物窮理」を重視する朱子学であった。象山は、「格物窮理」という自然科学的な実験的精神をもって物事の真実を把握するという学問的特徴に共感し納得して、自らの探求すべき学問と定めたのである。しかも、朱子学における「格物窮理」の意味づけは、万物への適応であり、従って現実社会に生起する様々な問題の解決に向けて実践するための実践的学問でもあったのである。いわば、「格物窮理」を社会的あるいは時代的な問題解決に向けて実践することが朱子学の学習目的であったのである。

象山は、自らが志向する有用実践の学としての朱子学の歴史的理解の实在モデルを、中国北宋時代の儒学者・邵康節に遭遇したことにより、自己の現在及び将来における儒学理解の正統性と妥当性を確認することができたのである。正に象山における邵康節の位置は、象山における朱子学理解の正統化を証明する存在であり、従って象山の儒学理解の在り方の妥当性を確認する対象、それが邵康節という中国の儒学者であったといえる。

以上、洋学研修に向う前の父親による幼少期の文武教育を通して形成された武士道精神を基盤とした象山の朱子学理解とその儒学における正統性の根柢の内実とをみてきた。次に、そうした象山がアヘン戦争を契機として異質な洋学認識を形成する際に、彼の朱子学理解はどのように機能し、彼の学問的かつ思想的な結晶としての「東洋道徳・西洋芸術」思想の成立過程にどのように関わっていったのか、という問題に迫りたい。

(3) 儒学的洋学認識と「東洋道徳・西洋芸術」思想の成立

アヘン戦争を契機とした西洋理解への転回

儒学という学問的思想体系を樹立した中国人は、社会的実践への必要性に応じて、その思想を現実的有用性という観点から解釈し表現し展開してきた。⁽²⁰⁾ このことは、朱子学を、常に成立時の原点に立返って忠実に理解し、現実社会の問題解決に関わって実践的に展開しようとした象山においても全く同様であった。アヘン戦争（一八四〇—一八四二）以前の彼においては、いまだ洋学への関心は認められず、専ら「天下（日本）に繋ること有るを知る」（『省誓録』）という国内的世界観の枠内で、自己の存在と役割とを認識する段階に止まっていた。

だが、アヘン戦争の勃発により、古代以来、「唐虞以来礼楽之区」として日本の学問文化の理想モデルであった中国が、西洋（イギリス）の圧倒的に優位な軍事力の前に無残な敗北を喫するという深刻な事態が発生する。象山は、この未曾有の悲劇的な事件に遭遇するのである。はたして、東洋とは全く異質な文化圏に発展してきた西洋の洋学を、東洋の学問との比較でどのように認識し位置づけるべきか。また、西洋に対して東洋は如何にして主体的な対応を担保すべきか。祖国日本における国家人民の存在を左右する重大事件が、正に現実的な緊迫性をもって朱子学者であり

武士であった象山の取り組むべき重要課題となるのである。

しかしながら、アヘン戦争の結末が、直ちに彼の中に「東洋道徳・西洋芸術」という思想の成立とその具体的な展開理論としての儒学的洋学受容論（伝統的な儒学思想を基盤とした積極的な洋学受容の理論）の成立をもたらしたわけではなかった。むしろ、アヘン戦争は、象山の洋学研究への直接的な契機となったものである。従って、アヘン戦争直後における彼の西洋認識は、「道徳仁義を弁へぬ夷狄の事にて唯利にのみ賢く候」という、当時の極めて一般的な「夷狄観」（異民族に対する蔑称）を脱するものではなかった。だが、この時点で、象山には注目すべき点が窺われた。それは、彼が、既にアヘン戦争に象徴される国家的危機を、「独り徳川家の御栄辱にのみ係り候儀に無御座候へば神州闔国（日本国全体）の休戚（喜びと悲しみ）を共に仕候事にて生を此国に受け候ものは貴賤尊卑を限らず如何様とも憂念仕るべき義」と、欧米列強の東アジア侵略を、徳川家や徳川幕藩体制の危機としてではなく、日本という国家人民全体の存続に関わる国家的課題として捉え、その観点から軍事的、経済的、教育的な具体的対応策を示した点である。以後の彼は、「彼を知り己を知れば百戦始うからず」（『孫子』「謀攻篇」という精通した孫子の兵法に則り、江戸の著名な洋学者たちとの交流や翻訳書などにより西洋の知識技術を獲得していった。だがその後の彼は、原書による知識技術の獲得とそれを実験的手続きを経て検証するという象山の学問的な態度は、正に朱子学が説く「格物窮理」の精神の実践であった。彼は、そのような洋学の学習過程を経て、西洋の学問思想に対する精力的な営為の所産として「東洋道徳・西洋芸術」という新たな思想世界を切り拓いていったのである。

象山の場合に限らず、吉田松陰（一八三〇—一八五九）や橋本左内（一八三四—一八五九）、さらには加藤弘之（一八三六—一九一六）や西村茂樹（一八二八—一九〇二）などの象山門人たちに至る幕末期の武士階層出身者たちの洋学への接近動機は、以前のような少数エリートの新奇な異質文化への知的憧憬あるいは天文学・農学・本草学・

医学・薬学等への実学的関心からではなかった。彼ら武士階層出身の若者たちは、西洋列強の軍事的経済的な東洋侵攻の前に、国家人民の独立安寧をいかに担保すべきかという窮めて現実的な緊要性に迫られて、換言すると武士道精神をインパルスとする国防意識を契機として洋学に接近したのである。⁷⁴

歴史的に由緒ある武士の家系に生まれたことに自らの存在の根源的なアイデンティティーを求め、武士であることに強烈な自尊心と責任感を抱いて生きた象山の場合もまた、幕末期の武士的国防意識から洋学に接近した事例である。剣をペンに変え、学問という強力な武器を身につけた武士の象山。彼は、国家人民の存立を可能とする新たな思想世界として「東洋道徳・西洋芸術」という思想を構築し、それを開国論に具体化した儒学的洋学受容論を展開するに至った最も初期のかつ典型的な人物であった。彼の「東洋道徳・西洋芸術」という対立や矛盾の關係で把握されていた東西両洋の学問文化を、両者の「(真)理は一つ」という基本的価値観から東西両洋の学問を止揚し統一した彼の思想は、当時の武士階層を中心とする愛国心に満ちた多感な青少年たちはもちろん、一般の知的世界の人々にとっても普遍的思想と考えられていた儒学を基盤に形成された思想であった。それ故に、幕末期に武士階層を中心とする多くの日本人の理解を得て、武士を中心に洋学学習者の大量参入という歴史的現象を惹起した影響力は極めて大きかった。⁷⁵

以下に、アヘン戦争後の幕末期における象山の洋学理解の在り方を、「東洋道徳・西洋芸術」思想の成立展開過程に即して、日本人の主体性形成への儒学的対応という観点からみていくことにする。

IV. 「東洋道徳・西洋芸術」思想の成立

(1)アヘン戦争にみる西洋列強の道徳なき残虐非道な侵略主義

これまでみてきたごとく、象山は、具体的な物事に即して物事の本質なり性格なりを認識し把握するという朱子学の「格物窮理」の理論を、学問探求における最も重要な方法的原理としていた。その彼にとつて、アヘン戦争に最も具体的にみられる西洋諸国の軍事的・経済的な「力」による北東アジア侵攻の実態が、彼の洋学認識形成における決定的な要素となつたのは当然であつた。彼は、まづもつてアヘン戦争の発生から終結に至る経緯の事実認識に向つた。まづ第一に、はたして、古代以来、東アジア世界で「唐虞以来礼楽之区」(文化国家)であつた中国が何故に西洋(イギリス)と交戦し惨敗したのか、また西洋は何故に中国を、武力で攻撃するという最も非人道的な手段で侵略したのか、という二つの観点から分析した。

その結果、彼は、第一の問いに関わる中国の敗因を、「彼(西洋)の学ぶ所は其要を得、是(中国)の学ぶ所は其要を得ず、高遠空疎の談に溺れ訓詁考証の末に流れ候^⑥」と学問の在り方の非現実的な守旧性に求め、中国における学問の非実用性・非現実性を指摘した。さらに第二の問いに関しては、「精微を極め候西洋窮理の説^⑦」に着目し、西洋の強力な軍事力を創出した背後に存在する学問(科学技術、西洋窮理)の優秀性に注目する。しかしながら、彼は、「唐国人民阿片の為に年々夥しく其害を受け故に唐国官府是を嚴禁候は固よりしかあるべき道理に候。然るを英國にて自国の利益に相成候と和親を結び、致交通候国の嚴禁を犯し、人民の残害を顧みず、剩へ容易に手出し難成程に其船に大砲等致用意、嚴重の手配にて其兇好を恣にし^⑧」た西洋の、自国の利益のみを考える自己中心で利益優先の利己

的態度は、正に「不仁不慈無礼無義強盜の所為」⁽⁸⁷⁾であると、道徳的観点から厳しく西洋人を批判した。西洋人の残虐非道な手段による中国侵略の事実、彼には「無礼無義強盜の所為」であり、全く是認しがたい「悪魔の所業」としか言いようがなかったのである。その結果、彼にとっては、「西洋諸国天地公共の道理を奉行し候は英国に決して此無道はあるべからず」⁽⁸⁸⁾と、「西洋道徳」に対する極めて否定的な認識、否、道徳なき民族という厳しい認識を抱く根拠となったのである。⁽⁸⁹⁾

だが、そのような「西洋道徳」への強い否定的認識にもかかわらず、そこから直ちに彼は全面的な西洋否定論（攘夷論）には向わなかった。彼は、朱子学における「格物窮理」という実践的視座から、冷静に「精微を極め候西洋窮理の説」に着目し、その実験的な検証と理解に進んでいく。⁽⁹⁰⁾即ち彼は、幕末日本の科学者と評されるほどに、オランダ原書に記された知識技術の真偽を可能な限り実験して確認し、その精緻な優秀性を認識するのである。それ故に彼は、アヘン戦争の残虐性にもかかわらず、西洋に対する悪意の感情に支配されて無謀な攘夷に走らず、戦争の経緯を東西両洋の学問文化の比較検証という冷静な態度で分析理解し、西洋科学の優秀性を認識し、それを積極的に導入して学ぶべきことを幕府に建白するのである。攘夷の高揚する幕末期にあつて、どこまでも科学的な冷静さと手続きを貫こうとした象山の学問的態度は評価に値する。

(2) 「西洋道徳」と分離して「西洋芸術」の有意性を理解し評価

叙上のように、象山は、西洋の「道徳」と「芸術」（科学的な知識技術とそれを生み出す学問としての科学）に関して東洋の場合との比較分析を通して理解した。確かにアヘン戦争に象徴されるような残虐非道な西洋諸国の植民地獲得の振る舞いは、人間的な道徳世界であろうとしてきた東洋社会の伝統にはとても及び得ない。だが、西洋が創造

し開発してきた科学が、万物を貫通する「理」の探究を本質とする朱子学の理論に矛盾するものであるか否かを、象山は、様々な西洋諸説の実験的検証を通して詳細に吟味し、朱子学の「格物窮理」という東洋の実証的な方法的原理によって西洋科学を積極的に理解し意味づけしていった。そのような冷静な学問的手続きを経て、彼は、「西洋の窮理の科などもやはり程朱之意に符合」し「西洋の学術迄も皆吾学中之一端にて本より外のものにては無御座⁸³」という結論に達する。西洋科学に対する朱子学の実験的理解の上に、彼は、「これ有るも補う所なく、損する所なきは、即ち無用の学なり⁸⁴」という現実問題に対する有用性を問う実学的学問観から、当時の西洋を知らずして西洋を批判し、洋学を学ばずして洋学を拒絶する日本人の守旧的な学問態度を喝破するのである。「当今経済有用の学は和漢の学の上に西洋の諸学科に通じ五大州を綜括」した「真の有用の学」を構想しようとする⁸⁵。そこにこそ、象山がいうところの「西洋の諸学科」とは、「西洋微密之実測度数」の学問であり、具体的にいえば「天文地理航海測量万物の窮理砲兵の技師医術器械工作等⁸⁶」の自然科学に関する諸学問を意味している。それらの「西洋科学」は、とても経験主義を基本とする「東洋芸術」の及びえない精緻な理論と確実な実証性を具備した「西洋芸術」（西洋近代科学）として、彼には認識されたのである。

（3）東西両洋の学問を「東洋道德・西洋芸術」の思想に止揚し統一

以上のような西洋近代科学への認識過程を経て、彼は、「漢土の学のみにては空疎の議を免れず又西洋の学ばかりにては道德義理の講究これなく候⁸⁷」との総合的な観点から、東西両洋の学術を「合併候にあらざれば完全の事とは致し難く候⁸⁸」との結論に到達する。そして東西両洋の学術統合に際して、彼は、「宇宙間に実理は二なし、この理のある所、天地もこれに異なること能わず。百世の聖人もこれと異なること能わず⁸⁹」と説き、朱子儒学における「格物窮

「理」の象的存在としての究極的な法則性ないしは真実性、即ち「理」の東西学術世界における普遍的同一性への確信から、「近來西洋の發明する所の許多の学術、要するに皆実理、まさにもつて吾が聖学を資くるに足る」と位置づけ、東洋思想からの主体的な西洋科学に対する認識に立ち至り、「実理」を東西両洋の学術統合へのキー概念として両者を止揚し統一したのである。即ち、彼は、「東洋道德西洋芸 匡廓^{きやうかく}相依りて圏模を完うす、大地の周囲は一万里 還く半隅を虧(欠)き得べきや」と述べ、「東洋道德」と「西洋芸術」の一円的な関係構造を表明する。そして象山自身が、両者の関係を、「末句の意は道德^{とく}芸術相濟ひ候事譬へば亜細亜も歐羅巴も合せて地球を成し候如くにて一隅を虧(欠)き候ては円形を成し不申候」と地球の一円的構造を挙げて説明しているのである。

そこにおいて彼は、最早、アヘン戦争直後の西洋夷狄観を脱却して「東洋」と「西洋」とを有機的な連関性をもつて統合化した新しい学問的世界観を開示するに至った⁽⁹³⁾。そのような彼の東西両洋の枠組みを超越して世界的規模で一体化した視座から東西両洋を把握できる学問的世界観の成立を可能にした背後には、彼において、次のような「理」(実理)を最優先する価値観が存在したことは確かであり、また、そのような価値観が、万物の理を窮めて究極的な知識に到達し、「理」に則った普遍的で偏りのない人間になること(格物窮理)の目的を説く朱子学において、本来的に内在しているものとみることができるといえる。

天地間のことは、理・法・情の三字に外ならず。しかれども、情と法と、不幸にして兼ねるを得ざれば、即ち情を捨てて法に従ふものなり。法と理と、不幸にして兼ねるを得ざれば、法を捨てて理に従ふものなり⁽⁹⁴⁾。

だが、象山の「東洋道德・西洋芸術」という思想は、幕末期に鎖国が開国をめぐる対立的な選択枝の中では「開

「開国進取」こそが今後の日本の向かうべき道であることを示す儒学的洋学受容論へと転回された。

確かに、「東洋道德・西洋芸術」思想の形成に与って、「理」の探究を最も重視する朱子学における「格物窮理」の実践的合理性に着目することは重要である。だが、そうした知的実践性を現実的な課題解決に向けて発揮させる精神的な背景には、「民物に沢し国恩に報ずる」という学問の究極的な目的精神、即ち日本という国家人民の独立安眠の実現という究極的な目的に立志された、彼の強烈な武士意識（武士道精神）から惹起される強固な実践的使命感が主体的かつ能動的に作動していた点を看過してはならない。

さすれば、象山の「東洋道德・西洋芸術」思想を理解する場合、易学や数学の合理的科学の修得とその実践性、そして「格物窮理」を強調する朱子学理解の思想的な特徴、等々も看過することはできない。だが、それら以上に看過し得ないのは、伝統ある武家の承譜に象山が生まれたこと、そして、父一学から幼少期から十数年間にも亘り文武両道の武士道教育を受けたこと、そのような幼少期における武士道精神の形成が、象山をして国家人民の国防意識に対する強烈な忠誠心からの実践性の主張や天命とも思える強固な責任感となっていたとみてよい。彼は、幕末期において武力に訴える武士ではなかった。武士ではあるが学問を研鑽し学問で身をまとった武士であったのである。換言すると、彼は、学問思想の基礎を学び科学性を身に付けた、剣をペンに持ち替えた「学者的武士」であった、と理解することができる。

そのような象山に対する評価は、西洋学者、朱子学者、兵法学者、科学者、国防学者、医学者、殖産興業の先駆者等々、実に多様である。しかし、彼は何者かである前に紛うことなく伝統的な武士道精神を矜持とする「侍」であった。このことを理解しなければならぬ。彼の学問や行動の現実的な実践性や有効性、天寵観に支えられた絶対的な

責任感や正義感などは、彼が矜持とする武士道精神を基盤として惹起されるものであつたのではないか。

おわりに

以上、象山における「東洋道德・西洋芸術」という幕末期の思想（儒学的洋学受容論として展開）の形成を可能にした儒学理解の在り方を、その前提となつた彼の思想的学問的な精神基盤の形成要因の分析を通してみてきた。即ち、彼の思想的学問的な精神や態度の基盤形成に際しては、これまでの数多い先行研究では全く問題とされてはこなかつた父一学の存在に注目し、特に父親的存在以上の師範的存在として息子象山に授与された剣術の免許皆伝書『墳原卜伝流剣刀術印可卷』の全文を、初めて解読して紹介し、これを詳細に分析して、父一学の象山に対する指導理念が『易経』を中心とする朱子学的な学問探究の精神と武士道的な立志意識や実践態度の育成にあつたことを明らかにした。象山は、幼少期からの十数年（六歳から十六歳）に亘り、父親から受けた学問的精神や武士道的精神の基盤の上に、数ある儒学の学統学派の中で最も「合理」（「格物窮理」）を重視する朱子学を選択し、朱子学者としての大成を期したわけである。

さらに彼は、アヘン戦争を契機として西洋列強に刮目し、手段を選ばない悪逆非道な植民地獲得競争に見られる残酷性（反道徳性）を知ると同時に、精緻な軍事科学を生み出している東洋諸国の及び得ない科学技術の優秀性というアンビバレント（ambivalent、両面価値）な対立葛藤の中で、一方に流されずにグローバルな全体像を捉え、特に当時の日本が弱肉強食の世界に生き残っていくために必要な優れた学問文化に刮目し、オランダ原書で得た知識技術の実験的理解を通して納得できる、確かな西洋知識技術を獲得していったのである。

ところで、象山の学問や思想における特徴は、幕末期という危機的時代が求める緊要課題に対する実利有用性と実践躬行性にあつた。彼は、「書を読み学を講ずるに、徒に空言をなして当世の勤めに及ばざれば、清談(現実離れ)

して事を廢すると一問のみ」と述べ、学問のための学問や机上における観念の遊戯としての学問を否定した。それ故に彼の学問は、一藩の藩政改革や地域創生のための殖産興業、一国の存続発展や人民の生活安寧、さらには世界的視野で日本の現実を分析し将来を展望するなど、常に現実問題から出発してその解決に寄与する実理有用な実践性を探究するところに特徴が認められた。そのような彼の学問思想の特徴的な性格を根底から規定していたのは、前述したごとく幼少時における父一学の文武両道の教育であつたといえる。

父一学が象山に与えた十数年に亘る文武両道の教育こそは、象山が「東洋道德・西洋芸術」思想を形成して幕府に開国進取を迫り、教育立国をもつて工業立国・貿易立国の実現を説き、殖産興業をもつて日本の近代化を果たそうとした原点である。その象山自身もまた私塾教育を通して国家レベルの人材を多数輩出した。だが、日本近代化には多面的で多様性に満ちた全国規模での数多の人材、とりわけ優秀な国民の存在が求められた。それ故に象山は、早くもアヘン戦争の頃から、独立安眠の国家防衛に不可欠な緊急施策として、全国に小学校を設置し男女六歳の児童の国民哲学制度の実現を主張したのである。明治五年(一七七二)の学制発布の三〇年も前のことである。危機の時代にあつて将来の日本を冷静に遠望できる彼の先見性は優れていた。歴史上において、彼が先駆者と評される由縁である。

さらには、明治以降の日本近代化において、中央・地方の諸分野で貢献する数多の門人を教育し輩出したのも、その思想的源泉は学問思想の社会的な実践性、有用性、そして公開制などを主張する、彼の国家人民の恩沢に報いようとする報恩思想の成果であつた。江戸時代の学者・林子平(一七三八—一七九三)は名著『父兄訓』(一七八六)の中で「三つ子の魂百まで」と述べたが、幼児期における父親の論理を超えた基礎教育が、象山の学問思想を構築する

基盤を育成したとみてよい。象山の「東洋道德・西洋芸術」という思想形成に与って、父一学の教育的存在とその影響は大きかったといえる。

本稿では、象山の儒学理解が、世間一般の儒学者たちとは異なり、殊更に「格物窮理」（物事に直接触れて真理を探究すること、実験的合理主義）を重視して朱子学を信奉する特異なものに形成されたこと、しかも彼の探究した学問自体が、藩や幕府を超えた国家人民の存続発展に寄与する実利性、有用性、実践性、公開制などを特徴とする近代の原理であったこと、などの諸点を明らかにした。そのような特徴を有する学問思想が象山に形成されるに至った要因を分析すると、結局は父一学が、『墳原卜伝流剣刀術印可卷』の中で、朱子学の特徴を易学や数学を背景として、主体的に解釈して文武一如の指導理念として説き示した「諭示」の精神に逢着するのである。それ故に彼が探究した朱子学の社会的実践は、「修身齊家治国平天下」（『大学』の実現を担う武士（天命を受けて国家人民を守護する天職）の社会的な責任感ないしは使命観からなされたものであった。実は、そのような私利私欲を超えて永遠で公正な天命や天寵を受けた社会的特権階級（恩寵）にある武士階層には、自らが探究した学問を現実社会の問題解決や改革改善に向けて実践展開することが求められたのである。父親の文武教育による武士道精神の教育を受け、そのことを誰よりも強く自覚した彼は、儒学者である前に武士であるという自己の矜持としての人間的な主体性を確立したものとと思われる。

従って、彼自身の自覚においては、当然ではあるが、朱子学が、彼の主体性の確立と現実的課題への実践的対応とに与って、普遍性や妥当性を有する学問思想として機能していたとみられる。そのような現実問題から儒学を理解し、さらにその儒学を基盤に洋学をも取り込んでいく。そして、学びの集大成として「東洋道德・西洋芸術」思想を形成し、その思想を幕末期日本における開国進取の儒学的洋学受容論として展開する。西洋人の西洋的な思惟構造に即し

た西洋近代の合理主義思想の理解の仕方からみれば、確かに象山の洋学理解は、「分離せるものの寄せあつめとして、多元的思想と名づくべきもの」⁹⁷⁾との酷評を免れえず、しかも彼が東西学術融合のためのキー概念とした「実理」という概念は、朱子儒学における「万物即一」のそれであり、従って「物理」(自然法則)と「道理」(道德規範)とが未分離(というよりは分離せずに一貫する法則が東洋思想における「理」の特徴)であった。それ故に、明治以降の西洋学者たちからは「実学概念の混乱の上に折衷」された洋儒折衷思想であったとも批判されてきた。⁹⁸⁾

だが、国家や人民の存続自体が極めてクライシスな状況にあった幕末期に、国家人民の救済安寧という、難題解決を迫られた幕末期の時代状況下で、象山が現在の物理学会や数学会におけると同様に、東西の壁を越えて純粹学問的に「(実)理」の探究に向いえなかつたことは当然のことである。学問は時代と共にあり、学問の内容や特徴は時代に規定される。

また、彼の現実的課題に対する学問的対応の仕方からすれば、そうした西洋合理主義思想の側からの疑問を疑問として、彼自身には自覚されてはいなかったことも確かである。即ち、それは彼の現実的な課題解決への実践的対応の論理構造が、朱子学、とりわけその中でも特に易学や数学に依存するもので、それは現実的に矛盾ないしは対立の關係にある物事を、究極的には調和的(平和的)な關係性において止揚し統一しようとする「易学」の思想の本質的役割によるものであった。実は、そうした「易学」や「数学」を基本とする論理構造による文武両道の統一論理による問題解決こそが、父一学の「諭示」の説く学問的世界であつたとみることができる。かかる一学の教育的な指導と影響により、将来の学問的基礎を形成した象山の現実課題への理論的対応の仕方は、父親と同様の問題性の指摘を受けざるをえない。⁹⁹⁾彼は、朱子学、特に「易学」の弁証法的論理(矛盾し対立する二つの存在を一つに統一する手法)をベースとして、その上に「格物窮理」の原理を洋学理解に適應して実践し、「東洋(道德)」と「西洋(芸術)」との学

術一致を図ろうとした¹⁰⁾。そのような象山の洋学理解と西洋列強への対応は、幕末期以後の日本人が、幼少時から血肉化して物事の思索力や判断力、あるいは感性力としてきた伝統的な思想や学問と決別することなく、即ち「精神歴史的なはずれ (psychohistorical dislocation)」に困惑し畏怖することなく、従ってアイデンティティー・クライシス (identity crisis、自己同一性の喪失) に陥ることなく、積極果敢に自信をもって異質な洋学文化の修得に立ち向かっていける日本人の主体性 (independence) の具体的な実践事例を、実は象山自身が開拓してみせてくれた、ということが出来るであろう。

思えば、「東洋」と「西洋」、「道徳」と「芸術」という四項目を組み合わせれば、①「東洋道徳・東洋芸術」、②「東洋道徳・西洋芸術」、③「西洋道徳・西洋芸術」、④「西洋道徳・東洋道徳」の四組ができる。だが、幕末期の国家人民の危機的な時代状況の下で、危機を超越して推進すべき日本近代化の思想は、いずれの選択肢が現実的かつ有効でありえたのか。現代人は、同時代の人々の歴史感覚に対する共感的理解をもって思案しなければならない。時の流れと共に過ぎ去った過去は、今からみれば、いかようにも解釈し評価することができる。それ故に、自らが生きる現代（今）を基準として過去を断罪することは容易である。だが、そのような歴史の見方は、時として歴史を冒瀌し断罪してしまうという誤謬を引き起こす場合もありうるのである。

【注】

(1) 日本近代化研究に先鞭をつけた国際会議「近代日本研究会」の成果であるM・Bジャンセン編、丸山真男訳『日本における近代化の問題』(岩波書店、一九六八年。Marius B.Jansen, ed. *Changing Japanese Attitude Toward Modernization*, Princeton University Press, Princeton) は、新たな日本近代化研究の発火剤の役割を演じ、研究分野の相違を超えてあたかも日本研究のバイブルのとき影響力をもった。

以来、幾多の日本近代化研究の成果が示された。が、筆者は、特に幕末期を明治期との連結点とする日本近代化現象に注目した研究成果である植手道有『日本近代思想の形成』(岩波書店、一九六九年)に注目し、とりわけ筆者が取り組んできた佐久間象山「東洋道德・西洋芸術」思想の理解の仕方に関しては学恩を蒙った。

(2) 松浦玲論文「近世の国家と儒学」(岩波書店『思想』No.五七七号所収、八四頁)。

(3) 例えば松本三之介(東京大学名誉教授)は、三つの方法的視角を提示して先行研究の諸成果を分類し把握している(松本三之介編『近代思想の萌芽』、「日本思想大系(一)」、筑摩書房。同書七一―一二頁を参照)。

筆者は、大学院時代に『東洋道德・西洋芸術』思想における教育認識の構造と特質(『東京教育大学教育学研究集録』第一六集所収、一九七六年)という拙論を書いて以来、様々な論考をものにしてきた。本稿は、これまでの筆者の象山研究に関する論考との内容的連関からみれば、最も前段階に位置する基礎的研究である。

尚、象山の思想形成過程は、大枠において①青少年期の和漢学修学期(二八一―一八三九)、②壮年期の洋学研修及び西洋砲術教授期(一八三九―一八五一)、③晩年の塾居幽閉期(一八五一―一八六四)の三期に区分して理解することができる。

実は、かかる象山における思想の成立展開過程の発展的段階を、自己の思想的 세계観の拡大深化のステップアップ階梯として彼自身が披瀝した、次のような漢詩がある。「予年二十以後、乃ち匹夫の一国に繋ることあるを知り、三十以後は乃ち天下に繋ることあるを知り、四十以後は乃ち五世界に繋ることあるを知る。」(原漢文、増訂版『象山全集』全五巻、昭和九、一〇年、以下の引用では『象山全集』と略記。この漢詩史料は第一巻に所収の『省警録』五頁)。

本稿が研究対象とする「東洋道德・西洋芸術」思想の形成過程の時期は、直接的には(1)及び(2)の時期であり、(1)においては彼が本格的な儒学理解に向う以前の基礎的学問態度の形成要因を新史料の解説分析を中心として考察し、その上で洋学学習以前の彼の儒学理解の在りようを検討する。そして(2)に関しては、アヘン戦争以後の彼の西洋及び洋学の認識とそれへの儒学的な対応の仕方を、同じ思想的基盤における学問思想の発展形態として理解し吟味する。

(4) 日本思想体系第五巻『渡辺華山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内』(岩波書店、一九九六年)所収の植手道

- 有解説「佐久間象山における儒学・武士精神・洋学」、同書六六二頁。
- (5) 同上、日本思想体系第五卷に所収の植手道有解説「佐久間象山における儒学・武士精神・洋学」、同書六五三頁。
- (6) 筆者は、昭和四〇年代末に修士論文を執筆するために毎年、夏季休暇中は象山の故郷の長野市松代の旅館「定鑑堂」を定宿として、「象山記念館」「真田家宝物館」などに通い、象山関係の資料の収集と解説に励んだ。その折りに「象山記念館」に象山に父親が伝授した「墳原ト伝流免許皆伝」という長文の史料を発見して恐懼した。その内容と特徴の重要性を、修士論文（東京教育大学大学院、昭和四九年）に解説して記録した。
- (7) 象山が、上田在住の活文禪師（二七五—一八四五）の所に数年間、遠路を厭わずに通い通し、中国語（唐音）を修得した。このことが後の象山の漢文や漢詩の優れた創作に活かされた。宮本伸『佐久間象山』四〇—四一頁、『長野県歴史人物大事典』（郷土出版社、一九八九年）一八八頁を参照。
- (8) 『象山全集』第一卷所収「佐久間象山先生年譜」、前掲の宮本伸著『佐久間象山』所収「佐久間象山先生年譜」を中心に、前掲の太平喜間多著『佐久間象山』所収「略年譜」も参照し作成。
- (9) 『象山全集』第三卷所収「綿貫新兵衛宛書簡」、九〇頁。
- (10) 例えば藤田萬樹『江戸現在名家一覽』（出版年不明、二六丁、国立国会図書館蔵）は、約三〇分野（江戸在住の博識者、儒家、歌人、詩人、蘭学、医家、書家、篆刻、畫家（有識画、東邦画）、兵学、剣法、射術、馬術、砲術、仏学、曆法、数学、俳諧、風流、鎗術、茶人など）、約二二〇名の著名人の号を付した名前名簿。
- (11) 『象山全集』第三卷所収「鎌原桐山宛書簡」、一三四頁。
- (12) 例えば、前者の立場からの業績としては横手通有『日本近代思想の形成』（岩波書店）を、後者のものとしては松浦伯夫『近世日本における実学思想の研究』（理想社）や佐藤昌介『洋学史研究序説』（思文閣出版、一九六四年）などを挙げることにきる。
- (13) 父親から文武両道、特に「易学」を学び、さらに藩儒林単山及び佐藤一斎門下の藩老鎌原桐山に就いて儒学の基礎教授を受け、また藩儒竹内錫命から易学及び和算を、さらに町田源左衛門その他からも和算を学んでいる。詳細は『象山全集』第一卷所収「佐久間象山先生年譜」及び宮本伸著『佐久間象山』（岩波書店、昭和七年）を参照。
- 尚、叙上のような藩内諸師の中でも、父一学がその学徳を信頼して一六歳以後の象山の教育を託した鎌原桐山の存在は、幕末期の儒学界を代表する江戸の佐藤一斎との出会いを可能にするなど、象山の学問思想の形成において看過できない。この点については従来指摘されてきたところであり本稿では特別に触れない。一斎門人であった桐山の事蹟及び思想については高瀬

代次郎『佐藤一斎と其門人』(南陽堂本店、大正二年、六四七―六五一頁)及び笠井助治『近世藩校に於ける学統学派の研究』(上)(吉川弘文館、昭和四四年、三七五頁)などを参照されたい。

(14) 島田慶次著『朱子学と陽明学』(岩波新書、一九九九年、一〇八頁)。

(15) 原漢文。『象山全集』第一卷「象山淨稿」の「序」所収「邵康節先生文集序」六〇―六一頁。

(16) 一学の師事した岡野石城(一七四五―一八三〇、二〇〇石)は、藩の奉行や目付役、藩主幸貫夫人守役などの重職を歴任。藩内の菊池南陽の門人、藩校開設後は儒官となり藩士を教育。代表的な門人には鎌原桐山・竹内錫命・佐久間一学などがあり、著書も多数。(村澤武夫編『信濃人物誌』同刊行会、一九六四年、八二頁を参照)。なお、『印可卷』は、一学が自邸に道場を開設するときに「壁書」として掲げたものである。

(17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25) (26) (27) (28) 前掲の「神溪佐久間府君年譜」二一六―二二四頁。

(29) 阿部吉雄(一九〇五―一九七八)は、その著『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、一九六五年)において朱子学の諸特性を述べている。本稿で筆者が用いる「自得体認主義」及び「格物窮理主義」の用語概念は、同書(五三五―五四八頁)に依存している。そして、そのような一学の朱子儒学は、徂徠学から朱子儒学への転向契機からも明らかなく、その主要教材も「易経」を主体とするものであった。正に「易」の思想の人生修行は、天地の道に則って存するものであり、宇宙精神に合して努力精進をし、その後には已に成就するところの徳を以ってこれを事業に施して経済を行う」(岩波文庫判『易経』上「解脱」四八頁)という主旨に則った儒学理解であったとみられる。

(30) 植手通有『日本近代思想の形成』六六八頁を参照。

(31) 同上、『日本近代思想の形成』六七三頁。

(32) 同上、『日本近代思想の形成』六七七頁。

(33) 岩波新書版『省魯録』、『子亭子』の「三楽説」を意識した象山の「五楽説」、二五頁。

(34) 「御代付」月並講釈助」とは、毎月二回、藩士子弟に対して城内広間で儒教の教典を講義する藩の公職。象山が「講釈助」の辞令を受けたときの藩儒(藩学の責任者)で月並講釈を担当していたのは恩師筋の林丈左衛門(一七六六―一八三六、一般には林単山)であった。彼は、松代藩に生まれ同藩の林家の養子となり、江戸に遊学して林述斎の門人となり、やがては松代藩学の最高責任者となった。以上は「真田家家中明細書」二五九頁その他を参照。

(35) 正式名称は「学政意見書並に藩老に呈する附書」(象山全集)第二卷「上書」、五―一七頁。これは長文の「上書」で、「総論」「学政策」「学堂規則」から内容が構成されており、ここに示された彼の学校教育構想は、後に壮大な伽藍と教授陣容を誇

- る水戸藩校（講道館）をモデルとした「松代藩文武学校」（安政一、一八五五年に開校）として実現し現存している。
- (36) (37) (38) 『象山全集』第二巻、「上書」、五頁。
- (39) 『象山全集』第二巻、「上書」、七頁。
- (40) (41) (42) (43) 『象山全集』第二巻「上書」、八頁。
- (44) 「学政策」は『象山全集』第二巻、九頁―一三頁。「学堂規則」は同第二巻二二―一七頁。
- (45) 宇野清一著『小学』（明治書院、新釈漢文体系三、一九六五年）の「小学解題」を参照（同書一―四頁）。
- (46) アヘン戦争直後の天保二三年（一八四三）には、象山は、老中職にあつた信州松代藩主・真田幸貫宛に上書「感応公に上りて天下当今の要務を陳ず」を上程するが、この中に有名な緊急に実施すべき海防政策「海防八策」が示されていた。その六条に、「辺鄙の浦々里々に至り候迄学校を興し教化を盛に仕愚夫愚婦迄も忠孝節義を弁へ候様仕度候事」（『象山全集』第二巻、三五頁）と国民皆学論が託されていた。
- (47) 象山の学校教育構想、特に男女平等の国民皆学の義務教育構想は、明治三年（一八七〇）に越後長岡藩で門人の小林虎三郎（一八二八―一八七七）を中心として実現された。いわゆる「米百俵」の美談である。坂本保富著『米百俵の主人公小林虎三郎―日本近代化と佐久間象山門人の軌跡―』（学文社、二〇一一年）を参照。
- (48) 前掲、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』五三九頁を参照。そこには朱子学の特性としての「純粋性尊重の理想主義」という思想的特性の説明がなされている。
- (49) (51) 同上、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（五二八―五三四頁）を参照。そこにおいて同氏は、後世における朱子学で重要なキーワードとなる「窮理」という概念についての理解とその実践的展開の仕方の相違を比較分析し、その学問的系譜を「主気派」と「主理派」とに大別して特徴的に把握している。より詳細な両者の相違についての叙述は同書を参照されたい。
- (50) 『象山全集』第二巻「詩鈔」（上）九二―三頁に所収。
- (52) 同上、第二巻「詩鈔」（上）九頁。
- (53) 同上、第一巻「文稿」一一四―一六頁。
- (54) 同上、第一巻「象山淨稿」六〇―六二頁。
- (55) 同上、第一巻「文稿」一一四頁。
- (56) 同上、第一巻「文稿」一一五頁。
- (57) 同上、第一巻「文稿」一一六頁。

- (58) 同上第一巻「文稿」一一四頁。
- (60) 島田慶次『朱子学と陽明学』（岩波新書、七一―七六頁）には邵康節に関する記述がある。また、朱子に対する邵康節の思想的な影響についても若干触れられている。
- (61) 楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』（広池学園事業部、一九六二年）、三四―三七頁を参照。
- (62) (63) 前掲、島田慶次『朱子学と陽明学』七一頁を参照。
- (64) 山田慶児『朱子の自然学』（岩波書店、一九七八年）一八五頁を参照。
- (65) 『象山全集』第二巻「象山浄稿」所収の「邵康節先生文集序」、同書六〇頁。
- (66) 例えば、前掲、山田慶児『朱子の自然学』（六〇頁）には、「一般に中国人はその思想を、必要性がなければ、あるいは必要性を超えては、表現しなかった。その場合、必要性とは広い意味での社会的実践におけるそれであり、その有用性である。」と朱子学の社会的存在に関する思想的特徴が述べられている。
- (67) (68) (69) 『象山全集』第一巻「象山浄稿」六一頁。
- (70) 河原宏『転換期の思想』（早稲田大学出版部）では、象山の道德観に関連して次のように述べている。
「道德」という観念には、儒学的思考からすれば一面で徳を以て化する「徳化」の観念が含まれており、これは今日、われわれの「道德」観によっては描くことのできない点である。象山が「東洋道德」に、開国に対する主体的姿勢の拠りどころを求めたのも、このような「道德」観が前提となっている。（同書二六九頁）
- (71) 『象山全集』第二巻「上書」（一八四三年）、二九頁。
- (72) 同上、第二巻「上書」三一―三三頁。
- (73) 象山は、このアヘン戦争終結の翌年の「上書」に有名な「海防八策」を示している。その中の一策に「辺鄙の津々々々に至り候迄学校を興し教化を盛に仕愚夫愚婦迄も忠孝節義を弁へ候様仕度候事」（『象山全集』第二巻「上書」三五頁）という教育政策を建言している。全ての日本人に初等教育を施すべきであるという象山の教育建言策は、明治五年（一八七二）の学校教育法である「学制」が目指した「国民皆学」の思想的源流であるとみることができる。このような幕末期の入り口における早い時期における象山の先駆的教育論を、ある外国人研究者は次のように評している。
「象山のようなタイプの人間は、自国の軍事・経済的弱点だけでなく、社会組織の欠陥に気づいていたことがわかる。その一例として、象山は大衆の無知を感じ普遍的教育を望み、善政は道德教育に基づかねばならないという、東洋独自の線をとった。」（G・B・サムソン『西欧世界と日本』上巻、三一四頁。金井圓他訳、筑摩叢書、第五三巻）。

(74) 家永三郎(一九一三—二〇〇二、東京教育大学名誉教授)は『外来文化撰取史論』(復刻版、青史社)において、「西洋文化撰取意志発生の動機」を分析的に叙述している(同書「四五—三五頁」)。本稿はそれを参照した。

尚また、幕末期における武士の洋学(蘭学)への接近動機及びその学習の在り方について、西村茂樹は、次のように当時の状況を回顧している。

「弘化嘉永の頃より、武士にして蘭学を為すものあり、是等は何れも兵書を読むを目的とする者にして、其講書の順序は、文法書、窮理書、兵書(或は砲術書)と進むなり。」

(日本弘道会碗『西村茂樹全集』第三卷「洋学の最初の有様」三一九頁)

(75) 源了円『徳川合理思想の系譜』(中公叢書)三三三—三三三頁を参照。

(76) 『象山全集』第二卷「上書」、六二頁。

(77) 同上、第二卷「上書」、九八頁。

(78) (79) (80) 同上、第二卷「上書」一四一—一四二頁。

(81) 河原宏(一九二八—二〇一一、早稲田大学名誉教授)は、『転換期の思想』(早稲田大学出版部)では、象山の道徳観に關連して次のように述べられている。

「道徳」という觀念には、儒学的思考からすれば一面で徳を以て化する「徳化」の觀念が含まれており、これは今日、われわれの「道徳」観によつては描くことのできない点である。象山が「東洋道徳」に、開国に対する主体的姿勢の拠りどころを求めたのも、このような「道徳」観が前提となっている。(同書二六九頁)

(82) 『象山全集』第二卷「上書」、九八頁。

(83) 同上、第三卷、四〇八—四〇九頁(弘化四年一〇月三日「川路聖謨宛書簡」)

(84) 『省警録』同上、第二卷「上書」一四一—一四二頁。

(85) 『象山全集』第二卷、文久二年九月「時事を痛論したる幕府への上書稿」、一八一頁。

かかる象山の世界観を、前掲の河原宏「転換期の思想」では、「東洋対西洋」という比較の観点から、次のように理解し評価している。

「ここでは、はつきりと西洋に対するものとして「東洋」という表現がとられている。そしてそれは、開国論者としての佐久間象山の抱きえた究極の世界認識であり、当時において、もつとも進んだ世界認識だった。東洋と西洋を相対するものとしてとらえ、その総合として世界を考える認識方法は、その後、日本人の世界認識の基本線となつていったのである。」

- (86) 『象山全集』第二巻、文久二年九月「時事を痛論したる幕府への上書稿」、一八一頁。
- (87) (88) (89) 『象山全集』第四巻、二四二頁(門人小林虎三郎の父親「小林又兵衛宛書簡」)。
- (90) 『象山全集』第一巻「象山浄稿 序」、五一頁(原漢文、「贈小林炳文」、安政元年春)。
- (91) 『象山全集』第一巻「象山浄稿」、五一頁(原漢文、「贈小林炳文」、安政元年春)。
- (92) 『象山全集』第四巻、二四二頁(門人小林虎三郎の父親「小林又兵衛宛書簡」)。
- (93) 『象山全集』第一巻、二〇頁。
- (94) 『象山全集』第一巻「文稿」、一二七頁。象山の思想や行動を支える価値観を、最も簡潔明瞭に表現した文章である。「理」
- (95) 「法」の三価値の比較と優先順位を示した一文である(原漢文)。(『象山全集』第一巻「文稿」一二七頁)
- (96) 『省讐録』(岩波文庫版)、二五頁。その第二条は「君子に五楽あり」である。彼は、愛弟子の吉田松陰の密航事件に連座して幕府に捕縛され、獄中で自省録『省讐録』の草稿を物した。有名な孟子の「三楽説」を原型として、象山が自説を創作したものである。第四、五の「楽」が、孟子にはなく、東西両洋の学問を修得し統合に挑んだ象山特有の名言である。
- (97) 「西人が理屈を啓きし後に生まれて、古の聖賢が未だ嘗て識らざるりし所を知るは、四の楽なり。東洋道徳と西洋芸術とを精粗遺さず、表裏兼ね該ね、因りて以て民物を沢し国恩に報ずるは、五の楽なり」
- (98) 同上、『省讐録』、三十三頁。
- (99) 象山の「報国精神」(国家人民への忠誠と報恩の思想)は「立志」の最も核となる基本意識であり、それは父親から受けた武士道精神に根差した観念であり、この意識の実践的使命観の重要性に関しては、象山自身、弟子たちに次のような訓諭を認めている。
- (100) 「時勢の好みに随ひて己の守るべき所を失ひ志す所を變ずるは士氣なき輩の事也。有志の士に於ては世の用ひは如何なるべしとも国家の御為にかくならでは叶はぬ筋と思ふことは其志を變ぜず己の身に学習する所も是を以て国家の洪恩に報じ奉るべし」(『象山全集』第五巻「補遺」八頁)
- (98) 例えば、前掲、松浦伯夫著『近世日本における実学思想の研究』(二一九四頁)。
- (99) 前掲、上沼八郎論文「幕末の客観状勢と近代教育への模索」などの批判。
- (100) 象山は、幼少期から易学を修め、既に三〇歳の時には「易こそは誠に神明不測の経典と奉存候」(『象山全集』第三巻一四五頁)との境地に達していた。その後も象山は未知なる西洋科学に接した場合、それを可能な限り実験的に納得し理解しようとする。

努める一方、例えば『砲卦』という砲術書の成立に窺えるごとく、自己の最も造詣が深く自信のある「易経」の理論による類推的思考によって異質な西洋砲術の原理を理解し納得しようとする態度を取っている。

人間は、未知なる物事と遭遇したとき、それを理解するために、どのように既知の知識や知恵を働かせて納得できる状態にまで接近できるか。象山が西洋砲術の仕組みを易経理論によって理解しようとした事例は、所詮、無理な異なる物を理解しようとするごとくして一笑に付すことができる。だが人間が未知なるものに遭遇した際に、既知なる知識技術をいかに応用して問題解決しようとするかという点では、誠に興味のある学問的態度としてみることができる。

(101) 世界的知を展開した評論家・精神科医の加藤周一（一九一九—二〇〇八）の概念規定によれば、「精神歴史的なずれ (psychohistorical dislocation)」とは、「自分の文化的伝統の生命であり栄養である、とながらく思ってきた数々の象徴相互の結合感覚がこわれること」（岩波新書『日本人の死生観』上、九頁）という意味であり、象山の場合は儒学の普遍妥当性への信頼を喪失しないで、そこから洋学を理解し受容することを意味するものとして使用している。