

論題：佐久間象山における「理」と「格物窮理」

齋 藤 尚 志

《目 次》

はじめに

第一章 問題の所在

第二章 佐久間象山の思想展開

第三章 象山における「理」の特質・転回

おわりに

はじめに

本研究は、ある価値観をもったものが異質の価値観をもったものに接した際に、他者をどのように理解しようとするのか、また、その過程において生じてくる差異をどのようにみずからの価値観のなかに位置づけるか、もしくはそれまでの価値観のなかのなにをどのように解釈・再解釈していくのか、そのような新たな価値観の構築の過程を明らかにすることに問題意識の発端をもつ。このことを佐久間象山（1811～1864、文化11～元治元、）に当てはめて述べるとすれば、彼の生きた時代は日本近世の幕末期・明治維新の前夜にあたる。彼は朱子学思想に依拠しながら、だれよりも早く西洋（自然科学）を受け入れるために葛藤し、それを具体的に実践のうちに取り入れようとした人物であった。その意味で「西洋近代」に思想的に立ち向かった人物の一人といえる。

象山の生きた時代は、それまで徳川幕藩体制が表面的には「平和」と「安定」、ときに「豪華奢汰」を謳歌してきたのに対し、その社会的

経済的基盤がまさに動揺しはじめた時期である。幕府と藩の財政的窮乏や武士層個々の経済的窮乏などはもちろんのこと、階層の分化が進んだ農民層、また、それにともない経済力の増大した商人層など、幕藩体制の秩序がその内面において変容しはじめ、次第に崩壊の危機にさらされつつあった。そして、幕藩体制後期になると、国内においては矛盾をしわ寄せされる農村で飢饉や一揆が頻発するとともに、国外においては西洋列強がその植民地を拡大するため、東洋への進出を漸次活発化し、孤立化した島国日本の周辺を脅かすようになる。

このようななかで幕府・諸藩いずれにおいても、現実を直視し、西洋列強の外圧や財政的窮乏などに対応しようとして、祖法墨守の伝統とのあいだで葛藤し、改革にしがみ苦しんでいた。そのような過程を経て、徳川幕藩体制は崩壊し、天皇制国家形成および資本主義発展の起点として政治的・経済的・社会的な変革がおこなわれ、明治維新を迎えるのであった。また、体制的な変革にとどまることなく、同時に人々の意識の

レベル（思想）においても西洋の受容により、伝統的な諸々の思想がなにかしかなる変革を余儀なくされるのであった。とくに当時の日本の知識人たちは、西洋と真っ正面から向き合い、それを受け入れるうえで、さまざまな葛藤を経、自らの思想を意識的・無意識的にも変容・転回させていくのであった。

このような「近世から近代へ」という時代の過渡期のなかで、思想または認識の変遷に焦点をあてるとき、佐久間象山は特徴的な性格を示してくれるのである。つまり、本研究は「近世から近代へ」という時代の過渡期において、朱子学者佐久間象山がどのように西洋と向き合ったのか、また、その過程において象山の思想はどのような変容を辿っていったのか、その特質を明らかにする。

第一章 問題の所在

佐久間象山は、朱子学をもとに西洋思想と向き合い、それを摂取していった人物として幕末思想史に名を残している。一般に理解されている象山の歴史的評価を述べるとすれば、次のようになる。朱子学信奉者である象山は、朱子学の格物窮理(1)を最大限に「解釈・再解釈」していくことで、現実の政治的実践の場で直面した西洋自然科学による知（知識）を絶対的なもの（実理）として位置づけ、摂取していった。そして、彼はその過程において、朱子学で説く理（宇宙論、人性論、実践哲学のすべてを一貫して説明しようとする理論。そのため、自然・物に内在する理（＝物理）と人間に内在する理（＝道理）とが連続的に捉えられる。）を物理と道理とに分け、物理を重視することによって朱子学の格物窮理と西洋自然科学との同一性を主張するようになった。

しかしながら、象山が物理と道理とを分けたからといって、それがすなわち近代思想におけ

る精神と自然、主観と客観というような確固とした二元論的立場を取ったというわけではない。彼は現実には即した合理的な思考を有していたとはいえ、国内の社会政治構造に対してはまったくといっていいほど疑問をもたず、逆に幕藩体制の秩序を「天地自然・礼の大経」(2)として容認している。象山においては、自然科学の領域では西洋（自然科学）を受容し、社会政治構造の領域では朱子学思想に支えられた伝統的な幕藩体制の秩序を容認することが、決して矛盾するものとして捉えられることなく、逆に彼の内面において合理的に併存しているのであった。その場合、象山のこの特徴をよく表しているものとして「東洋道德、西洋芸術」という発想が指摘される。この発想をもとに本研究の問題点を明らかにしていくことにする。

丸山眞男は、象山の思想が伝統的「精神」とヨーロッパ「技術」の折衷的結合という明治の有力な思想的パターンを打ち出したという通説に若干の修正を要するとして、「価値判断の上で、はっきり伝統に与しながら、認識の点ではかなり彼の合理的実証的精神が生かされている」(3)と主張し、「価値判断」と「認識」とに分けて理解する。これは、象山が幕末期の国際社会に対処していく過程でナショナリズムの論理を形成していき、それとともに「認識主体としての個人」を自覚化・自負化していったという評価をもとになされている。この「認識主体としての個人」という自覚化・自負化が、象山に日本・東洋・西洋などという「その世界」（象山個人以外）をすべて認識の客体として位置づけることを可能にし、それによって朱子学思想と西洋（西洋近代思想）を比較検討し、朱子学のカテゴリーを新しい状況のなかで最大限に「読みかえ」ていくことができたとする。丸山は、ここに象山が「認識用具の再検討」をおこなったとして、彼の思想史的意義を見出している。

さらに、象山はこの「認識用具の再検討」をおこなうことによって、「歴史的な欧米文化の中にある普遍的な価値」（＝「ヨーロッパ文明に内在する普遍的な価値」）と同様のものを抽出し、西洋に学ぶことができたとする。

つまり、象山は、朱子学のなかに内在する普遍性（「合理的実証的認識方法の普遍性」）を固く信じていたがために、それをもとにみずからの思想を現実状況のなかで最大限「読みかえ」ることによってそこでの問題に対処していったとする。そして、象山においては、理＝「真理」として、「漢学」「洋学」を問わず、それらのなかのなかが「真理」であったかが問題であったとし、そこでの「真理」を追究すること＝格物窮理に対しても、「格物窮理がその歴史的な実体よりもむしろ方法的な－その限りで普遍的な－真理としてとらえられていた」（4）と述べるのである。

本研究においても、丸山の立場を原則的には認めるが、この丸山の見解には、丸山の「近代」＝「近代的思惟」と理解されるという問題が内在している。ここでそのことにまで触れる余裕はないが、ただ、このように究極目標としてなにか（丸山においては「歴史的な欧米文化の中にある普遍的な価値」「近代」「近代的思惟」）を位置づけて歴史を捉えることは、歴史がすべてそこへ向かっていくもの、いくべきものとして捉えられ、近代以前のなかから「近代的なるもの」を安易に抽出しかねない傾向を指摘することができる。のちに述べるが、象山が朱子学本来の理の立場で西洋と向き合った場合、必然的に矛盾が生じてくる。矛盾が生じたことで、象山においては、朱子学本来の理から象山特有の「理」への転回があった。丸山は、象山が「真理」を追究したと強調するあまり、そこでの転回過程を、「読みかえ」という言葉だけで論じている。

本研究では、この象山の理解する「理」が西

洋を受容することによって、どのような特徴を示し、その特徴がどのような過程を経て形成されたのかを明らかにする。とりわけ、象山の「理」と「格物窮理」とがどのように転回していったのかを明らかにするために、象山の「理」と「格物窮理」に対する、植手通有(5)、源了圓(6)、本郷隆盛(7)の三者の先行研究を簡単に紹介しておく。

まず、植手においては、象山の理の理解が朱子学本来の道德性を核心とする理ではなく、物理性の優位によって捉えられていたとし、それによって格物窮理も「近代科学の実験的・実証的方法に向って解釈しなお」（8）されていったとする。そのため、象山の思考を主知的・概念的・論理的とし、もっぱら自然科学の領域に限定されたとし、象山は自然科学の領域でのみ「近代」を準備したにすぎないとしている。このような評価から、象山が幕藩体制的秩序の変革に目を向けず、積極的に容認したことを、たんに「社会観の弱さ」からくる「既成事実尊重の相対主義」であるとし、象山には、「自然」から「社会」の解放、社会秩序は「人為の産物」であるという認識がなく、「社会秩序にたいする人間の主体的能動性の意識が成立」（9）していなかったと指摘する。その一方で、象山が西洋（自然科学）の受容に実践的積極的な態度を示したことを、そこにおいては、武士道の流れをひく「能動的忠誠の観念」が働いたからであるとする。象山が、かりに植手の説くように格物窮理を文字通り「近代科学の実験的・実証的方法に向って解釈しなお」していったとすれば、おのずと朱子学の物理と道理との連続性、朱子学そのものの否定へと導かれ、それこそ「自然」から「社会」の解放、社会秩序は「人為の産物」であるという認識のもと、幕藩体制的秩序の変革が意識されたはずである。

次に、源においては、徳川思想史全体を「合理主義と実証主義」の発展・展開の諸相という

視点で捉えようとし、象山もそのような視点から幕末期において位置づけられている。とりわけ朱子学の理が徳川思想史全体をみた場合に、思弁的なそれと幕藩体制的秩序を基礎づけるイデオロギーとしてのそれとのみ解釈されるばかりでなく、「経験的合理主義」へと転化していったことを強調する。象山の朱子学理解を明らかにするうえでも、そこでの理の特質に焦点をあて、象山が物理の側面を重視し、物の理を追究する「窮理の精神」によって、象山の理が経験合理主義的に解釈しなおされていったとしている。

ただし、象山が物理の側面を重視したことによって、おのずから生じる朱子学体系そのものへの疑義に関しては、実践を重んじる象山にとってはどうでもいいことであったとし、「彼が哲学者であれば、宇宙の実理は一つなのか、果して朱子学は思想体系として有効なのか、首尾一貫しているのかを問うてみなければならなかったはずである」(10)と結論づけている。源においては「合理主義と実証主義」の発展・展開の諸相という視点で研究を進めているため、その論証は「近代合理思想」への位置づけが重視されてしまい、「近代合理思想」では理解・了解できないことに対しては、論評を避けているようにおもわれる。

最後に、象山の「理」と「格物窮理」について最も妥当な見解とおもえる本郷のそれについて紹介する。本郷は、象山の理を「道徳的な意味での正しさといった価値理念をまったく含まないむしろ計量的・実測的・実験的といった自然科学的な概念、あるいはまた国際事実といった経験的現実であった」とし、また、「朱子学における仁義礼智を内容とする実体的な道徳規範ではなく、むしろ自然科学的な実験によって検証されるものあるいは経験的現実から機能される個別の経験法則に近いものとして理解された」(11)としている。そして、象山が朱子学に

おける「心の理」(道理)と「物の理」のうち前者を否定したと捉え、格物窮理までも自然科学の領域でのみ有効な方法概念として理解されたとしている。しかしながら、象山が「心の理」(道理)を否定したからといって、「心の理」の内容とされる仁義礼智の道徳までも否定したということではないともいう。この点は、本郷の「東洋道徳、西洋芸術」の解釈(12)を見れば明らかである。

本郷は、その解釈を「思想の構造」という点から次のように指摘する。「道徳」は「政治・経済・文学・宗教などあらゆる分野を内に含むそれ自体自足的な一大思想体系」であるとし、「西洋芸術」は「思想の構造からみれば『東洋道徳』の論理のうちに包摂されるもの」、いいかえれば、『東洋道徳』は体すなわち本質であり、『西洋芸術』は用すなわちその作用なのである」と定義している。その意味で、本郷は、「象山において東洋道徳の具体的内容をなす封建的な政治制度やそのもとにおける封建道徳は『窮理』を超越した普遍的価値なのである」と位置づけるのである。しかしながら、本郷の説では象山が「心の理」を否定した根拠として、陽明学批判を取り上げ、「象山は心とは知覚であり、それは用であるとの理由」(13)から否定したと解釈している。だが、象山が「心とは知覚であり、それは用である」と語っている引用があげられておらず、象山の陽明学批判の引用からの推測であろうと考えられる。

また、本郷の「東洋道徳、西洋芸術」の解釈には本研究も同様の見解を示すが、本郷においては「心の理」が否定されたにもかかわらず、なにより「東洋道徳」が普遍的な価値として位置づけられるのかという象山の「理」と「東洋道徳」との論理的な関係性が必ずしも明らかにされていない。

以上、丸山、植手、源、本郷らの先行研究を紹介した。そこから本研究で取り上げる問題点

は、次の二点である。象山が西洋を受容する際、朱子学の理を物理と道理とに分け、物理のみを重視したという見解は正しいのであろうか、物理と道理との関係性を明らかにしなければならない。また、「東洋道德、西洋芸術」の解釈として、「東洋道德」が普遍的な価値として位置づけられていったとするならば、「東洋道德」と象山の思想の根本原理である「理」との関係性はどのようなものであったのか、象山特有の「理」を明らかにするとともに、朱子学本来の理からの転回過程を明確にしなければならない。

第二章 佐久間象山の思想展開

本章では、実践の場に焦点をあて象山の思想展開を明らかにし、そこにおいて獲得された経験（知）が、いかにして彼のなかで位置づけられ、再び実践の場で作用するか、またそこにある特質があったのかを考察していく。

幼時より易学・朱子学の薫陶をうけ、純粋な朱子学者として積極的に活動していた象山がはじめて思想的に衝撃を受けたのは、天保13年(1842)のアヘン戦争の報である。この事件はそれまで象山にとって世界観の根底をなしていた朱子学、その母国といえる清（中国）が「夷狄」として蔑視されていたイギリスに敗れたという報である。前年6月、藩主真田幸貫は水戸藩主徳川斉昭の推挙により幕府の老中、13年には海防掛となり、象山を顧問に抜擢して海外の事情を研究させていた。ちょうどその頃、象山が政治的現実の場に出るやいなやその衝撃に襲われ、直截的に対外的危機意識を抱くのであった。

この対外的危機意識は幕末期の国際社会を理解するうえで、象山に限らず、知識人ならばだれもが直面する意識であった。この意識それ自体が直接新しい政治意識を生み出すわけではないが、それを徹底的につきつめていけば、その

根底にある伝統的な対外観（華夷思想）を揺さぶることになり、新たな政治意識の前提となる。

対外的危機意識は、幕末当初においては儒教的な華夷思想の枠のなかで論じられる。儒教的な華夷思想とは、国と国との関係を儒教的な道德や礼楽が備わっているか否かという基準によって捉え、それらが備わった国を「中華」、備わらない国を「夷狄」として判別するものである。そして、前者を道德的に優れた国、後者を劣った国として質的差別を設け、上下の関係により認識するものであった。象山においても当初の対外認識は、儒教的な華夷思想の枠内で捉えられるものであった。たとえば、天保13年(1842)11月の「海防に関する藩主宛上書」において次のように述べる。「元来道德仁義を弁へぬ夷狄の事にて、唯利にのみかしこく候へば、一旦兵乱を構へ候方、始終己れの利潤に相成可申と見込候はゞ、聊か我に怨みなくとも、如何様の暴虐をも可仕候へば、此方にては其怨のなき所を待みには出来かね候義と奉存候」（14）。

これをみると、明らかに儒教的な道德的基準をもってイギリスなどの西洋諸国を認識し、利益追求の精神のみを有するものとして「夷狄」と呼び、侮蔑観をもって理解している。そして、西洋諸国は利益によって行動するものであるから、日本に対して怨みはなくても攻め込んでくるであろうと注意を喚起している。さらに同じ上書において、「外寇之義は国内の争乱とも相違仕、事勢に依り候ては、世界万国比類無之百代聯綿とおはしまし候皇統の御安危にも預り候事にて、独り徳川家の御米辱にのみ係り候義に無御座候へば、神州闔国の休戚を共に仕候事にて、生を此国に受け候ものは、貴賤尊卑を限らず、如何様とも憂念すべき義と奉存候」（15）と述べている。このことは象山が対外的危機を日本全体のこととして捉え、藩的規模の政治的関心から挙国的規模のそれへの視野の拡大を示し、

幕府を相対化し、その担い手として「貴賤尊卑を限ら」ない日本人全体に求めたことを示している。とくに、こうした象山の視野の拡大は現実の場において形成されたものであるため、より現実主義的な色彩を帯びることになり、幕府の祖法までも現実問題に即して改革していくべきであると主張する。「天下之為に立てさせられ候御法を、天下の為めに改めさせられ候に、何の御憚り御座候べき。平常の事は平常の法に従ひ、非常の際は非常之制を用ひ候事、和漢古今之通義と奉存候」(16)。

一般に、社会的・政治的危機が深刻に意識されてくると、朱子学のいわゆる「修身・齐家・治国・平天下」、つまり、個人(為政者)の修養がそのまま天下国家の安泰につながると連続的に考えるような論理はもはや通用しなくなり、為政者個人の問題としてではなく、国家的(国民的)規模で現実問題に対処しようと意識されるようになってくる。つまり、「修身・齐家」と「治国・平天下」との非連続性が顕著になってくる(17)。幕府を相対化し、当時の祖法を改革するといった発想はなにも象山特有のものではなく、たとえば幕末随一の名君といわれた徳川斉昭も同様の見解を示している(18)。しかしながら、斉昭と象山との相違は一方が一大名として、他方が海防係顧問として対外問題に対処したことによる。斉昭は国内のイデオロギー的統一として、朝廷・天皇への尊崇を媒介とした幕藩体制的秩序の安泰をはかるとともに、西洋との通交を一切遮断し、国家的危機意識のもとに支配階級の結集をはかろうとした。象山は後述するように幕藩体制的秩序を容認するが、日本の国力増強、日本の国際社会における確固とした独立を保持するために、西洋諸国と積極的な通交をおこなうことを主張するようになる。

象山は、かねてより「談兵も講学家の一端にて、本より儒術中の事に御座候。逆も入て相となり、出て将となるの規模、無之候ては、正学

も畢竟無用に属し申候」(天保10年10月9日付加藤水谷宛書簡)(19)と、兵学をも儒学の一部として位置づけ、儒学の実用化を強調していた。そのため軍事面のみとはいえ、西洋諸国の優位性をはっきりと認め、いち早く同等の軍勢力を備えるよう積極的に西洋(自然科学の領域)の受容を主張する(「海防八策」(20))。象山の西洋受容の結果、明らかになった日本を含む「周公・孔子の国」と西洋諸国との根本的な違いは、「畢竟彼の学ぶ所は其要を得、是の学ぶ所は其要を得ず、高遠空疎の談に溺れ、訓詁・考証の末に流れ候て、其間一、二有用の学に志し候ものありといへども、一体万物の窮理其実を失ひ候国風にて、其論じ候事と行ひ候事と相背馳し候風誼に候」(嘉永2年2月「ハル出版に関する藩主宛上書」)(21)と述べるように、学術・学風の違いにあるということであった。

東洋の学問、つまり儒学(朱子学)それ自体は間違っていない、それを実践に生かす場合に差が出てくると考えたのであった。理論と実践のズレということである。そのため、「兵法に申所の彼を知り己を知るの義」という兵学の基本的な教訓からの西洋受容を主張し、「期する所は五大洲の学術を兼備し、五大洲の所長を集め、本邦をして永く全世界独立の国とならしむる基礎を世に弘めむ」(22)という後々までの彼の国際社会における日本の歩むべき理想像(永遠なる「全世界独立の国」)を示すようになる。それとともに、より現実的に国際社会を捉えるようになり、海外事情探索のための留学生の派遣や西洋知識の普及・拡大のための辞書の出版など現実に即した合理的な主張を積極的におこなうようになる。

さらに、象山の西洋認識が深まるのは、安政元年(1854)から文久2年(1862)までの時期、弟子の吉田松陰に海外渡航(密航)を示唆したとして牢獄・蟄居生活を命ぜられた時期である。たとえば、「省魯録」において、さきの西洋受

容の態度とさほど変化することのない「攘夷的開国論」を主張してはいるが、この時期これまでの主張とは根本的に異なる特徴を示すようになる。「『力を同じくすれば徳を度り、徳を同じくすれば義を量る』。文王の美を称すといへども、また、『大国はその力を畏れ、小国はその徳に懐く』といふに過ぎず。その力なくして能くその国を保つものは、古より今に至るまで、吾いまだこれを見ざるなり。誰か王者は力を尚ばずといふか」(23)。

これまでの象山は、すでに述べたように伝統的な対外観をもとに儒教的な道德の有無により国際社会を認識していた。しかし、ここにおいて「徳」「義」(道德)よりも「力」(国力)を明確に優先することになった。この国際社会を認識するための「徳」「義」から「力」への基準の転回は、儒教の徳治主義的政治論のみでは「小国」にすぎず、「大国」になるためには「力」(国力)が必要とされるというものであり、その意味で幕末期の日本がもっとも必要とするのは「力」(国力)であるということが主張されているのである。これにより、従来の儒教的な華夷思想の枠内では、侮蔑の対象として認識されていた西洋の利益追求的な精神が、もし、仮にそれが国力増強となるならば容認するという転換をも促すことになる。

こうして、象山の「国力第一」主義(24)はこの時期から次第に軍事面のみに限らず、自然科学全般に広げられるようになる。そして、彼は「詳証術(数学—報告者注)は万学の基本なり」(安政元年「省魯録」)(25)と学問(科学)の根本を見きわめ、それによって獲得したものは、「全世界の形勢、コロンビュスが究理の力を以て新世界を見出し、コペルニキウスが地動の説を発明し、ニュートンが重力引力の実理を究知し、三大発明以来、万般の學術皆根柢を得、聊かも虚誕の筋なく、悉皆著実に相成、是に由て欧羅巴・弥利堅諸州次第に面目を改め、蒸汽船、マ

グネチセ・テレグラフ等創製し候に至り候て、実に造化の工を奪ひ候義にて、可憐可怖模様に相成申候」(安政5年3月6日付梁川星巖宛書簡)(26)と著しく正確なものであった。

ここまでくると、国際関係に対する象山の理解も、ある面において「近代」性を帯びることになる。文久2年(1862)9月の「時政に関する幕府宛上書稿」では、象山は西洋諸国の「学行・技巧・制度・文物」という社会・政治制度の優秀さを認め、幕府が西洋諸国を「戎狄・夷狄」と侮蔑観をもって呼称していたことに異議を唱え、「外蕃」と呼び改めるようにし、「賓礼を以て」接しなければならないと主張するようになる(27)。このような国際関係を主張する象山を、結果として、「実質的に近代国家の外交原則と同じことを主張」しているとし、「思想史の発展段階論」に則していえば、「儒教的な『中華』対『夷狄』観からの近代的な国家平等論への過渡」(28)として位置づける評価もある。

また、象山は、同年12月の「攘夷の策略に関する藩主宛答申書」において、「積極的開国論」を唱えるようになる。その理由としては、開国は冷静な国際社会の分析により「天運」であるとされ、鎖国を持続するにしてもその手段としては充分な「御国力」と「御伎倆」がなければならないとし、それらの基本前提である「學術智巧」は国際社会のなかで切磋して長ずるものであるから、結局は手段どころか目的の鎖国を持続することさえ不可能となると結論づけるのであった(29)。ここには文明の発達史観＝「天運」であるという認識が成立している。

ここまで見てきたように、象山の思想展開は、ある意味で確かに文明の発達史観にそった発展の諸相として捉えることができる。象山自らも自己の思想展開を振り返り、「予、年二十以後は、すなはち匹夫も一國に繋ることあるを知る。三十以後は、すなはち天下に繋ることあるを知

る。四十以後は、すなはち五世界に繋ることあるを知る」(30)と述べている。このような象山の国際社会における姿勢およびそこでの視野の拡大は、先の評価のように、「儒教的な『中華』対『夷狄』観から近代的な国家平等論への過渡」と解されるであろう。しかし、それはあくまでも「体制的には」という限定が付けられるべきである。なぜならば、象山の国家観はまずなによりも「徳」「義」という儒教的な徳治主義的国家観が前提とされており、国際社会を生き抜くために「道德の有無」という基準から「国力の有無」というそれへ転化したにすぎず、当時の日本国の欠点である国力の貧弱さ、とくに学術・学風の違い、理論と実践のズレにのみ集中されていた。逆にいえば、国の成立の大前提として、なによりもまず「徳」「義」が位置づけられているため、すでに国として成立している日本に対して、日本の「徳」「義」自体には批判の目は向けられないのであった。つまり、幕藩体制の秩序の変革への関心は、まったくといっていいほど払われず、逆にその秩序は積極的に容認されるのである。

その意味で象山にとって、西洋とは技術面においてのみ摂取されるべき対象であり、西洋の政治形態を歴史的背景をおさえながら認識していたにもかかわらず(31)、西洋における個人主義、民主主義などの社会制度や思想などはその対象とはならなかったのである。「洋学に資し候所は、もと政教の論に無之、唯技術器械の智巧を極め候所を採用し、彼の侮を受け候はぬ為の備を成し候迄に候へば、其益する所ありて損する所なき事、益々明なる事と奉存候」(32)。そして、彼はその理由を、「皇国と外蕃とは御国体本より同じからず、夫故に又御政体も異ならざる事を得ざる義と奉存候」(33)として、日本と西洋の国体の相違から、政治形態をも異なるからであると断言するのであった。

それでは、このような象山の認識はどのよう

な過程を経て、形成されたのであろうか。

すでに述べたように、象山にとって国の成立の大前提となっていたのは、あくまでも儒教的な徳治主義的国家観であった。彼は日本と中国との比較によって徳治国家日本の正統性を自覚することになる。「既に漢土の学は、応神帝以来御取用に相成候へ共、君臣の大義よりして、漢土の風には流れ不申、漢土にては、諸姓替々帝王と成り候風習にて御座候所、本邦にては皇統終古、天地と共に御長久に御座候て、人民の欽戴奉り候事、甚深き様奉存候…」(34)。ここでの主題は西洋受容にともなう悪影響を危惧する声に対して反論するもので、要はかつて「漢土の学」が輸入されてから、「君臣の大義」を考えた場合でも、中国では同じ儒教的徳治国家でありながら、非連続的に「帝王」が何度も変わってきた。しかし、日本では「皇統終古」、天地が変わらないように連続的に天皇制が続いている。そのため、今回西洋が受容されようともなにも変わるはずがない、というものである。そこには、日本の方が徳治国家としての正統性をもつという確信が潜んでいる。象山にとって、この徳治国家としての正統性を保つことが日本の国体とされる。このような国体理解は、たとえば弟子の吉田松陰を取り上げることでより明らかにされる。「道は天下公共の道にして所謂同なり。国体は一国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、一国の独なり。…皇国の君臣を漢土の君臣と同一に論ずるは、余が万々服せざる所なり」(35)。松陰も国体の個別性を尊重し、これを普遍的な道と混合することを厳しく戒め、日本と中国との確固とした区別を主張し、日本の国体の正統性・絶対性を主張するのであった。

また、象山は「皇国当今の御形勢は、全く漢土三代封建の制と同様にて、大朝の御大政を被為執候は、即ち諸侯様に御座候」(36)とも述べ、

幕末期の日本を徳治国家として最もよく機能した中国古代封建制と同一視して、徳治国家としての日本の正統性・絶対性を裏づけている。このように「皇統終古」という連続性を徳治国家の正統性の根拠とした象山は、日本においては「君臣の大義」、その内容である「四書六経の教」を普遍的に保たなければならないとする。

「既に四書六経の教を以て其道徳を育ひ、其道既に広く、其徳既に崇く候時は、何等のもの有之候て圧倒し申すべき。他の圧倒を受け候と申ものは、畢竟其修むる所の道徳、未だ至らざる故の事に候へば、自然も其懸念有之候はゞ、ますゝ其徳を脩め、其道を弘め候様有之度、身みづから其道徳を修めずして、他の學術技芸を媚候候は、抑陋劣の限りと被存候」(37)。

こうして正統性・絶対性の論理により、国体の相違は政体の相違とされ、西洋は科学技術面のみの受容とされるのである。そのことを言い表したのが「東洋道徳、西洋芸術」という言葉であり、ここでは「東洋道徳」の具体的内容をなす封建的な政治制度および封建道徳は、普遍的な価値として位置づけられるのであった。

第三章 象山における「理」の特質・転回

本章では、象山特有の「理」の理解について考察する。そして、その象山特有の「理」が、一方で国際認識の面において現実に即して合理的に対処し、西洋（自然科学）を受容していき、他方で国内認識において幕藩体制的秩序を強固に容認したことの背後にあって、その発想を規定する一つの原理であったことを指摘する。

まずはじめに、象山において「理」とはどのように位置づけられていたのだろうか。「天地の間のことは、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、すなはち情を棄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、すな

はち法を棄てて理に従ふものなり」(年代不詳「象山文稿」より)(38)。「理」を「情」「法」より上位のものとして最上位に位置づけていることから、象山における「理」とは彼の思想の中核をなすものであり、普遍的絶対的なものであったことが見て取れる。

それでは、「理」が普遍的絶対的なものになる過程、それによって明らかになる象山の「理」の特質を検討していくことにする。象山の「理」の特質・転回を解明するために、ここでは二つの点にしばり検討を進めていく。第一に象山の朱子学理解当初からの特徴であり、のちの「理」の特質・転回の契機となった邵康節(1011～1077、北宋の思想家)の影響、第二にそのような朱子学理解当初からの特徴と西洋受容によって生じてくる象山の朱子学理解の特質、その一つのカテゴリーとして格物窮理の方法概念としての普遍化・理念化という二点である。

まず第一の点から、邵康節の象山への影響については、象山自身が天保11年(1840)9月に「邵康節先生文集」を編纂し、次のように述べている。「かの宇宙を包括し、古今を終始し、事物の変を尽して、天人の蘊を究むるに至りては、すなはち秦漢以来、一人なるのみ。ゆゑに、余嘗て謂へらく、物理を窮めんと欲するものは、必ずまさに邵子より入るべし」(39)。つまり、物理を窮めること、朱子学の格物窮理について邵康節の意義を取り上げている。すでに先行研究においても、「物の理を窮めることに非常な関心をもち、しかも朱子学的人倫の維持につとめた邵康節は、象山に、朱子学の体系を壊すことなく、物の理を窮める論拠を与えたと言ふべきであろう」(40)という指摘はある。本研究においては原則的にはこの説に異存はないのであるが、この説の論拠として実際に邵康節の物理がいかなるものであって、どのように「朱子学的人倫の維持」につとめたのか、また、実際にどのような影響を象山に与えたのかについては

必ずしも明らかにされていない。ここで邵康節の思想全体をみることは不可能であるため、とりわけ象山との関連において重要とされる邵康節の物理を中心に、彼の理解する理について、さらにそれが朱子学における物理および理とどのような違いがあったのか、簡単に見ておくことにする。

邵康節の物理・道理理解(41)を知るために、まず「物をもって物を観る」ことを意味する「観物」という観念にふれてみる。それは天地万物の生成展開や事物の有様を考察することによって、人間の存在とその意味を体系的に把握し、世界を経綸する道を明らかにするということである。そこでの天・地・人・万物の位置づけ、「天人地参合の体系」は、まず人を天と地の間中に存在するものとして位置づける(「天地の“中”」)。つぎに、そこでの人は世界、また世界の諸々のものを把握する主体として考えられており、それによって宇宙万物に内在する理(「物の理」)が人のなかで「心」で生起されるとする。人に内在する理は、認識主体としての人が物に内在する理を窮めることで、はじめて明らかにされる。

ただし、ここでいう邵康節の「心」は決して自律的主体的な心、もしくは陸王学の「心即理」のように認識されるものではない。ここでの「心」は物・人に内在する理が顕現する「場所」という程度に理解されるべきである。それゆえ、邵康節にとって「物の理」を窮めることはすなわち「人(心)の理」を窮めることであり(物理=道理)、本来「物」と「人」とを分別せず、従って物理の把握それ自体が人に内在する理を顕現させるという立場であった。これが彼のいう「先天心学」の立場であり、認識のうえで物と我とが統一的に把握され、物は我の外なる他在ではないとされることで、「物をもって物を観る」という発想が生まれてくる。この「物をもって物を観る」という発想には朱

子も大いに敬意をはらっており、朱子学の格物窮理に継承されることになる(42)。

つぎに邵康節の理についてふれてみる。邵康節の理は朱子により大成される理以前のものであるため、実践的・道徳的な当為を強いるような理としては理解されていない(43)。楠本正継はこのような邵康節の理を「自然必然の理」といい、「康節の立場は理の立場であることは間違いないとしても、此人に於ては理は必ずしもその超越的絶対性を現実の場に強制せず、寧ろ人間の現実生活、その個々のものに、調和を図りつつ理を伸ばしていこうとするやうな風が見えて来る」(44)と指摘している。つまり、邵康節の理は、朱子学のように「当に然るべき所の則」(法則・規範)として現実の人間社会において追究される倫理的概念としての理ではなく、ただなにか正しくなにか間違っているのかという、存在論的な概念をもって理が把握されている。このように理を追究するということは、物理の把握がすなわち道理の把握であり、つねに人間の内面ではなく外なる物理を追究することになるため、おのずと積極的・動的な思想的傾向をとまなうことになる。

このような邵康節の物理・心理(道理)・理をふまえたうえで、象山における邵康節の影響を考えてみる。先の引用のつづきから、「今のは、試みにこれと物理を言へば、すなはち曰く、『吾まさに人倫日用を窮むるにこれ暇あらんや』と。ああ、あに人倫日用にして、物理に外なるものあらんや。余いまだ、物理に昧くして人倫日用に周ねきものを見ざるなり」(天保11年9月「邵康節先生文集序」)。象山は、当時の儒者が往々にして経書のみ学び、「高遠空疎の談」に溺れていることを批判し、「物」と「人」を分別せずに、「物理」が日々の道徳的生活実践によって明らかになる「人倫日用」の理=「道理」と結びついており、「物理」を窮

めることが「道理」をも明らかにすることだと主張するのである。これは邵康節の「先天心学」の立場であり、このような意味をふまえて象山は、「物理を窮めんと欲するものは、必ずまさに邵子より入るべし」というのであった。

こうして象山は、こののち西洋と出会い、その認識を深めるにつれて、道徳的倫理的に捉えられがちであった朱子学における物理に修正を加え、自然科学によって得られた知識を「実理」として定義し、理を存在論的な概念として再確認していく。それは、他方で「理」の普遍性（絶対性）を再確認することでもあった。その過程において邵康節の物理および理の理解が大きく影響を及ぼし、また西洋認識の一助としてはたらいたことは間違いのないところであろう。安政元年(1854)に著した「省魯録」において、君子の「五の楽」の一つとして「西人が理窟を啓く後に生れて、古の聖賢のいまだ嘗て識らざるところの理を知るは、四の楽なり」(45)と述べている。これは「古の聖賢」が理を強度に倫理的に把握していたがために、「格物窮理」の対象を限定していたのに対し、「西人が理窟」、つまり自然科学により明らかにされた実測的・計測的・経験的な知識までも「格物窮理」の対象であるとされ、それを認識していくことで「古の聖人」よりも多くの「理」を窮めることができることへの喜びの表れであると理解される。また、邵康節も「古の聖賢」のうちに含まれていることを指摘しておく。それは、象山にとって「理」の定義としては邵康節に依拠したが、それを実践において「真」の定義として確立したのは自分自身であるという「認識の主体者」としての自負をもっているからである。その自負があったからこそ、実践的積極的な西洋受容をおこなえたのである。

第二に、以上のような「理」の特質・転回によって生じる象山の朱子学理解、とくに格物窮理の方法概念としての普遍化・理念化について

である。すでにみたように象山の自然科学に対する認識は、安政5年(1858)を迎える頃にはかなり確かなものとなっていた。しかしながら、自然科学的認識を深めるということは、逆に朱子学的世界観そのものの欠陥にも気づくことでもある。

その一つの例は、すでに弘化4年(1847)10月に友人に宛てた手紙に次のように述べられている。「集註・或問にも有之候、五行より人をも生じ、人之五性も五行の道理と申事などは、西説明かに相成り、五行之事精しく分り候て見候へば、程朱も漢儒の窠窟を免れずして、此謬見を成され候へども、程朱の学に随ひ、西人説迄をも広く用ひ、斯理を講明し候時、程朱之誤迄を弁じ候に到り申候」(46)。人間および万物の生成はすべて五行（気）の凝集・組合せによって成されるもので、それと同時にその存在のそもそもの始めにおいて、性（理）というものを天より与えられている。気と理はあらゆるものに同時に付与されるものであり、気はものの形体を作り、理はものの性質・内容を決定する。性とは個物もしくは特殊に内在する理をいい、人間における性（理）は、内容的に言えば、仁義礼智信の五常で総括されるものである。

ところで、上述の象山の発言は、一般に宇宙生成から万物の生成へという朱子学の根本原理および五行の働きにより人間の性が連続的に決定されること、「天人相関の論理」を否定したとされる。しかしながら、このことは、目的論的追究における目的－手段（方法）の、手段（方法）における過ちを否定したとも取れないであろうか。つまり、程朱の追究した目的である「天人相関の論理」、その追究の結果はもちろんのこと、それを明らかにする方法である「格物窮理」までも道徳的倫理的にもちいられたために、「人之五性」と「五行の道理」とが同一視されるという誤ちを犯したことを指摘している。その意味で、あくまでも「程朱の学」

（「格物窮理」）に基づいて、「理」を窮めることは否定の対象とならないのである。また、目的そのものである「天人相関の論理」も否定されていないことは、「省魯録」において「天人合応の理は、必ずこれなしとは謂ふべからず」（47）と断言しているように、象山においては何がしかの因果関係があると考えられているようである。

象山は、「当今の世に於て、五世界に涉り、其あらゆる学芸・物理を窮め可申事、本より朱子の本意たるべく候」（48）と述べるが、このことは一般に朱子学における格物窮理と西洋自然科学とを同一視し、それをもとに朱子学に依拠しながら西洋（自然科学）を受け入れたとして理解されている。しかし、すでに述べたことをふまえて格物窮理と西洋自然科学について考えてみると、より厳密には、朱子学の格物窮理を学問の「方法」（方法概念）として普遍化・理念化したのであって、それに則った実際の学問として、方法概念の応用として西洋自然科学を認めたということになる。「学をなすの方は一に程朱をもつて準となし、まさにもつて敬に居りて理を窮め、序に循ひて精を致し、精粗遺さず、内外こもごも養ひ、もつて明体達用の学に庶幾からんとす」（年代不詳「象山の説」）（49）、また、「学の要は、その方を得るにあり。…今の世の学者は、口に格致の説を誦ふれども、ややもすればすなはち、自から泰西物理の学を外にす。これ学びてその方を得ざるなり」（50）と述べていることは、明らかにそのことを示しているといえよう。

ここから象山において、朱子学の格物窮理が学問の方法概念として普遍化・理念化されていたことは明かである。そして、学問の方法概念である「格物窮理」が普遍化・理念化されるということは、それによって得られるもの＝「理」も普遍化・絶対化されることになる。「宇宙に実理は二つなし。この理のあるところ

は、天地もこれに異なること能はず、鬼神もこれに異なること能はず、百世の聖人もこれに異なること能はず。近來西洋の發明するところの許多の學術は、要するにみな実理にして、まさにもつて吾が聖学を資くるに足る。…大丈夫は、まさにも大塊にあるところの学を集め、もつて大塊になきところの言を立つべし」（年代不詳「小林炳文に贈る」）（51）。普遍的・絶対的な理を窮めていくことは、自らを「認識の主体者」として自覚化していくことにつながる。それによって、「天地」、「鬼神」、「百世の聖人」は当然相対化されることになる。ここでの理は、倫理的・道徳的に捉えられる朱子学の理ではなく、実践の場において存在論的な追究によって洗練され普遍化・絶対化された象山特有の「理」である。

本章のはじめに掲げた引用もさることながら、「天下之事に兩是兩非とては無之必ず一是のみにて候此一是を明かに致し候為の學問に御座候大學の格物中庸の明善易の窮理洪範の皇極皆其事に御座候」（52）という言葉においては、「格物窮理」によって追究されるべきものがより抽象的に普遍的に表現されている。この「一是」を明らかにするということは、具体的な現実の場、たとえば「日本」「東洋」「西洋」それぞれを認識していくうえでは、それぞれの特異性を認め、相対的に把握していくことを意味する。つまり、事物の「一是」＝「理」を認識することは、すべての事物に「一是」＝「理」があるという抽象的な意味では普遍的・絶対的なものとして、一つ一つの事物ごとに「一是」＝「理」があるという具体的な意味では特殊的・相対的なものとして考えられている。この発想原理は、まさしく朱子学における理（理一分殊）の発想（53）であり、朱子学それ自体の正統性を観念的に定式化したのであった。その意味で、象山にとって朱子学とは永遠に残る思想体系であった。

おわりに

象山の思想を見る場合、そこには当初より当時の儒者とは異なる特徴があった。邵康節の位置づけである。邵康節の理は、朱子学本来の道德的倫理的傾向をもって捉えられるものではなく、むしろ、ただなにが正しくなかが間違っているのかという存在論的な概念としての理（「自然必然の理」）であった。象山が西洋（自然科学）に接することにより、朱子学の万物の生成の論理を否定したにもかかわらず、彼の朱子学思想が崩壊しなかったのもこのような事物の正しい存在根拠を明らかにする邵康節の理の理解が作用したからである。

また、西洋に接することで朱子学の欠陥に気づき、邵康節の理の定義をより確信したことは、学問の対象が拡大されることをともなった。象山の「格物窮理」は、客観的な認識を得ようとする「ものの理」（54）の追究へと向かった。その意味で、象山は、「格物窮理」を方法概念として普遍化・絶対化し、その応用として西洋自然科学を受容したのである。それにより、象山は洋の東西を問わず、「理」を窮めることに努めたのであった。そこにおける「理」は、すべての事物にそれらを存在させている根拠として普遍性・絶対性を帯びる一方、すべての事物ごとにそれぞれを存在させている根拠として特殊性・相対性を帯びるのであった。

象山が国際社会における優劣を「力」（国力）の強弱で捉えたことは、国家成立の前提に「徳」「義」（道德）を置いていたとはいえ、対等な自他認識をともなっていた。この自他認識を深めることにより、象山は西洋諸国の国柄・政治形態をも容認したうえで、日本には日本の、西洋には西洋の独自の国柄・政治形態が存在することを認めたのである。つまり、国柄・政治形態がどこの国にも存在するという意味で

は普遍性・絶対性が認められ、それぞれの国柄・政治形態が独自に成立してきたという意味では特殊性・相対性が認められるのであった。この発想と同じ原理を示し、その背後にあったのはいうまでもなく、象山特有の「理」である。ただし、日本の国体は、どこの国よりも歴史的にその特殊性を保っているという確信のもと、普遍的絶対的に位置づけられるのであった。

このように象山は、みずからの理解する「理」の変容・転回の契機として邵康節の理に依拠し、朱子学の理を部分修正していった。朱子学の理を部分修正したというのは、象山が理を、形式においては朱子学の理一分殊を型としてもちい、内容においては朱子学の理のように倫理的道德的に捉えることを否定し、存在論的なものとしてより広い意味で理解したということである。象山の「理」は、決して自然科学的な概念（法則や理論）でのみ捉えられ、その意味範囲を縮小されたのではなく、自然科学では説明のつかないもの、たとえば日常の生活経験によって得られる知識や「天人合応の理」などをも含んだ包括的な概念へと転回されていったのである。象山における学問の意義がただ「一是」を明らかにすることにあったことは、そのことをまさに示している。これをもって、本研究の主旨である幕末期における佐久間象山の思想の特質、とくに「理」と「格物窮理」の特質は、明らかになったとおもわれる。

《 注 》

- (1) 朱子学については、島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店 1967）、同『中国古典選 6 大学・中庸〈上・下〉』（朝日新聞社 1978）、楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』（広池学園出版部 1962）、丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会 1952初版 1983新装）、大濱 皓

- 『朱子の哲学』（東京大学出版会 1983）、高橋 進『宋学における理』（金子武蔵編『日本における理法の問題』所収 理想社 1970）より多くを学んだ。朱子学の理は、すべての存在物が存在する限りにおいての「根拠」（「然る所以の故」）を与えられていると同時に、存在したことに対して「当為」（「当に然るべき所の則」）を課せられているという二つの意味を持つ。格物致知（窮理）は、その一つ一つの存在物に格（＝至）ってその理を把握し（格物）、正しい認識を得ようとするもの（致知）で、最終的には「至善の所在」（止まるべき所）を認識しようとする学問的方法（姿勢・努力）とされる。「至善の所在」とは、事理当然の極、つまり、ものごとの理の極致ということであり、天理が完全に実現されて、人欲という私的なものが全く存在しないような人格の極致のことである。格物致知（窮理）は、その「至善の所在」、いかえれば、倫理的・道徳的な極致を窮めることであって、単なる博覧多聞の学でも、自然科学的研究をも意味しない。一般に、「居敬」が主観的学問方法といわれるのに対し、格物致知（窮理）は客観的学問方法といわれる。
- (2) 文久2年9月「時政に関する幕府宛上書稿」 日本思想大系55『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 1971 308頁 以後、『大系』と表記する。
- (3) 丸山眞男「幕末における視座の変革－佐久間象山の場合－」（『展望』 筑摩書房 1965・5月号／『丸山眞男集』第9巻所収 岩波書店 1996） 引用は『丸山眞男集』第9巻による 229頁
- (4) 同書 227頁
- (5) 植手通有「幕末における近代思想の胎動」、「佐久間象山における儒学・武士精神・洋学」（『日本近代思想の形成』所収 岩波書店 1974）
- (6) 源了圓『徳川合理思想の系譜』 中央公論社 1972
- (7) 本郷隆盛「佐久間象山－西洋受容の論理とパターン－」（『近代日本の思想(1)』 有斐閣 1979）
- (8) 植手前掲書 303頁
- (9) 同書 312頁
- (10) 源前掲書 327～8頁
- (11) 本郷前掲論文 111頁
- (12) 同論文 104頁
- (13) 「象山によれば朱子学と陽明学との違いは、前者が『凡天下のものに即て其理を窮めて智識の量を尽す』ものであるのに対し、後者は『吾心は即ち理にて、天下之万物尽く我に備はり候へば、吾心の理をだに窮め候へば夫にて事済』（1847〔弘化4〕年10月22日、川路聖謨宛）むと考えるところにある。」 本郷は、ここから象山が「心とは知覚であり、それは用である」と解釈する。 同論文 109頁
- (14) 『大系』 265頁
- (15) 『大系』 266頁
- (16) 『大系』 270頁
- (17) 「大学の一書は治国平天下を主とす。而るに後儒のその義を衍ぶる者、僅かに齊家に至つて止み、謂へらく、治国而下、特に挙げて之を措くのみと。夫れ治平〔治国平天下〕の修齊〔修身齊家〕を以て本と為すは固よりなり。然れども、治平の略、談何ぞ容易ならんや」（寛政九年藤田幽谷封書） 植手前掲書 9～10頁
- (18) 本郷前掲論文 245頁
- (19) 『大系』 328頁
- (20) 「其一、諸国海岸要害之所、嚴重に炮台を築き、平常大炮を備へ置き、緩急の事に

応じ候様仕度候事。其二、阿蘭陀交易に銅を被差遣候事、暫御停止に相成、右之銅を以、西洋製に倣ひ数百千門之大炮を鑄立、諸方に御分配有之度候事。其三、西洋製に倣ひ堅固の大船を作り、江戸御廻米に難破船無之様仕度候事。其四、海運御取締りの義、御人選を以て被□仰付、異国人と通商は勿論、海上万端之奸猾、敵敷御糾有御座候事。其五、洋製に倣ひ戦艦を造り、専ら水軍の駆引を習はせ申度事。其六、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。其七、御賞罰弥明に御威恩益々顕れ民心遡固結仕候様仕度候事。其八、貢土之法起し申度候事」 『大系』 269～70頁

(21) 『大系』 284頁

(22) 『大系』 287頁

(23) 『大系』 247頁

(24) 「安政元年2月19日付川田八之助外老名宛書簡」 『大系』 349頁

(25) 『大系』 248頁

(26) 『大系』 377～8頁

(27) 「御本邦にも又其誤に倣ひ、只管外邦他国を貶し、学行・技巧・制度・文物、此方より備はり候と見え候有力の大国を、戎狄・夷狄と御称呼被為在候は、甚だ如何之御儀と奉存候。…天下の御大政を御委任被為在候東府に於て、御交通有之、其国々の使節官人は皆夫々賓礼を以て被為待候を、無下に蛮狄と御称呼御座候はむこと、御不都合の御儀と奉存候。古来、御本邦にて夷と可称は、蝦夷に限り候儀…、御本邦に於て夷と呼び可申国は、蝦夷の外に無御座、其他は皆蕃と被称候義と奉存候。…外蕃御取扱は即ち賓礼に属し候義、賓礼は即ち五礼の一に候へば、厚くせさせられずばあるべからずと奉存候。厚くと申義、無下に彼を

崇め、御国体を屈し候義には無御座、至当の礼儀を以て、御手薄の義無御座候様に、と申迄に御座候」 『大系』 314～5頁

(28) 丸山前掲書 233頁

(29) 「抑五世界の學術智巧、次第に開け、各国の兵力所作、此形勢に相成候も、實に天運のしからしむる所、皇国独り此天運を奈何せさせらるべき。且御鎖国の御手段も、充分の御国力と御伎倆無御座候ては不被為叶、又學術智巧は、互に切磋して相長じ候もの故に、始終御鎖国にては、御国力御伎倆共竟に外国に劣らせられ、終に御鎖国を遂げさせられざるに至り可申、是本邦当今の御形勢に馴致候を以ても、明に知らるべき義に御座候」 『大系』 323頁

(30) 「省魯録」 『大系』 260頁

(31) 「彼国にては農工・商賈・舟子・漁師・獣医・傭夫の子と雖、其才能學術優長にして、果して衆に出で候時は、登用してミニストルにも、執政にも、大統領にも至り候事に御座候。去れども、其職を罷め候へば、本貫の氓に帰り候故、其職に居候時節使令に供し候は、多くは皆其国に属し候胥吏にして、其家事を弁じ候為の奴隸は僅々の事と相見え候。右故に、私用の外出には、其僅々の奴隸の内を従者に召連れ候事と被存候。是其国体政体の然らしむる所、然らざることを不可得候」 『大系』 307頁

(32) 『大系』 366頁

(33) 文久2年9月「時政に関する幕府宛上書稿」 『大系』 307頁

(34) 「安政3年7月10日勝海舟宛書簡」 『大系』 366頁

(35) 山口県教育会『吉田松陰全集』第三巻 岩波書店 1939 498頁

(36) 文久2年9月「時政に関する幕府宛上書稿」 『大系』 308頁

- (37) 「安政3年7月10日勝海舟宛書簡」
『大系』 366頁
- (38) 『大系』 406頁
- (39) 『大系』 399頁
- (40) ここにおいて源は象山が邵康節より受けた影響をその「数の神秘主義」思想のみに限定している。 源前掲書 324頁
- (41) 邵康節については、基本的な理解を楠本前掲書『宋明時代儒学思想の研究』より、物理および理の理解については高橋前掲論文「宋学における理」より多くの示唆を受けた。
- (42) 島田前掲書『朱子学と陽明学』 75頁
- (43) 朱子学において宇宙生成論を論じる場合、その生成過程がなによりも「誠」でなければならないとする。「誠」は「真実無妄」の意味で、理と同一視される。それはただ実であって、決して虚妄ではないとされ、儒教においては倫理的な概念であるよりも、時にはむしろ存在論的な概念として捉えられている。ただし、宇宙生成論から人性論へ展開するとき、倫理的な意味を与えられる。 島田前掲書『中国古典選6 大学・中庸〈下〉』 89頁
- (44) 楠本前掲書 43頁
- (45) 『大系』 244頁
- (46) 『大系』 331頁
- (47) 『大系』 243頁
- (48) 『大系』 311～2頁
- (49) 『大系』 397頁
- (50) 『大系』 400～1頁
- (51) 『大系』 401頁
- (52) 「文久3年7月22日勝麟太郎に贈る」
信濃教育会編『象山全集』〈下〉 尚文館 1913 1132頁
- (53) 理は注(1)で述べたように、「然る所以の故」と「当に然るべき所の則」との二つの意味を持つ。「当に然るべき所の則」としての理は、日常の行動のなかで即時的具体的に得られる個別の理（事事物物の理）であり、「然る所以の故」としての理はそれらの個別の理を全体として統合している理、いわゆる太極といわれる。この発想が理一分殊である。
- (54) 「象山の『理』は必ずしも『道理』に対する『物理』を意味している訳ではなく、ましてやそれを近代的な物理学(physics)というように理解すべきではない。」として、象山の「物理」を「ものの理」と規定している。 沖田行司『日本近代教育の思想史研究－国際化の思想系譜－』 日本図書センター 1992 7頁