

真木和泉における 「誠」・制度・天皇親政的封建国家の構想について

上 田 浩 史

はじめに

日本の近世教育を考えると、徳川幕府の公的学校組織である昌平坂学問所、各地の藩校や私塾、寺子屋などがどのように成立そして廃止されたのか、いいかえれば、支配勢力である武士階級や支配される側の庶民の教育要求を分析し、一定の教育の計画・課程が置かれた所以ならびにその継続や廃止の理由を教育制度形成史的に検討することは重要な課題であろう。なぜなら、安定したこの時期に生きた人びとが、どのような社会的要求を背景に学校を用意しようとしたのかをあきらかにしてこそ、この時代の社会や政治と教育との関係、また、教育の意図や意義が理解されるからである。近世の学校制度を根底から支える伝統的あるいは開明的な教育的、思想的根拠を検討することは、興味のない課題であろう。

だが、小論で扱う時期は、成熟した幕藩体制のもと、平穏を謳歌し学問文化が開花した17世紀や18世紀中盤までと様相を異にし、幕藩体制の崩壊期にあたる。外患の兆候が徐々にあらわれる文化、文政期、その兆候が先覚者に論じられる天保、弘化期、現実には西洋列強が和親と通商を求め来航した嘉永期、外患対応に幕藩体制の存亡がかかった安政、文久期というように、体制の危機が露わになるにつれて、動乱期特有の多様な政治的要求が主として武士階級の問題意識を形成する。その問題意識が最も鮮烈であったのが尊王攘夷思想の人びとであった。彼らの政治的問題解決に向けての共同体的な営み

は、主に私塾の形をとって作動していたが、現代の学校が示すような理念、教育目標ないし教育課程は正式に表明されていない。あっても簡易な塾則程度で精神訓が多い。まして、本論で取り上げる真木和泉は、尊王攘夷運動の荒野に乗り出し、私塾を開講することもなく、藩校にもほぼ就くことはなかった。だが、彼の思想と行動そのものが“教育なるもの”を体現していたのである。

近世崩壊期を生きた真木が、上のような“教育なるもの”を実践し、どのように倫理観、道徳観を形成し、それがどのような世界観、制度論を生み出したのか、また、倫理観や道徳観がどのように行動に結び付き、政治的信条となって展望を生み、その実現に立ち向かったのかを探ることは、これまで政治史や政治思想史においてのみ取り上げられていた尊王攘夷運動の検討に対し、彼の“教育なるもの”をつかみ直すことによって、近世教育研究における新たな照明を提供することになると思われる。以下、先行研究の批判的検討を通し、小論のさらに具体的な課題に触れたい。

第1節 先行研究の検討と小論における 課題の設定

幕末に活動した尊王攘夷思想家、志士たちは、猖獗極める夷狄の来航を時代の大きな転換点だと強く意識していた。それゆえ夷狄来航の対処方法に手を拱き、従来体制の保守補強と外交上の延引策にはほぼ思考を集中していた既成権

力である徳川幕府に、慷慨の念を隠さなかった。ただその慷慨の念は、徳川將軍家に対してというよりはむしろ、譜代門閥から選出された大老、老中によって組織化される幕閣陣——大老井伊直弼、老中間部詮勝、京都所司代酒井忠義——に向けられていたのである。尊王攘夷思想家、志士たちは、このような幕閣陣に対抗する批判的姿勢を崩すことはなかった。その対抗の経過において、現象的あるいは結果的には安政の大獄に代表されるが、多くの志士——梅田雲浜、橋本左内、吉田松陰など——が逮捕投獄そして刑死したように、混乱し泥沼化した地平に身体をとられていたといえる。だが、その頭上においては、尊王の観念を社会変革の現実的思惟に鍛え、新しい夜明けを常に展望し、自己の生を燃焼していたとその存在を一括することができる。

彼ら尊王攘夷思想家の担った歴史的課題は多様であるけれども、その主要な課題を列举するとすれば、將軍支配から天皇政治へと変質する統治権者性の問題、政治における人格支配から法制度に基礎付けられた体制の先駆的な創設と整備、政治制度としての封建制からそれに代わる新しい統治体制、つまり郡県制ないしは中央集権制への変更などであろう。ここに、政治と学問・教育の分離状態を質し、実学化する幕末期特有の課題を追加してよい。

こうした多様で重い政治的、文化的諸課題が横たわる歴史的環境において、尊王攘夷思想家、志士たちは、それぞれの解決すべき課題に正答を与えようとし、時に膝を突き合わせて議論し共鳴することもあったし、論弁噛み合わず離れていったこともあった。それだけそこには激しい思想上の緊張が認められ、自らが選択した問題に誠実に向き合い、自己の実存を賭けて彼らは幕末を駆け抜けたのである。この当時、多数の藩士の脱藩や突出、江戸京都で一旗挙げんと夢みる出奔がみられるが、小論で考察対象

とする久留米藩祀官にして藩士格の真木和泉の場合には、脱藩捕縛の後の文久3（1863）年4月、「退国願」⁽¹⁾を獄司に差し出し、後顧の憂いなく郷里を後にしたのである。このように幕藩体制下の既存秩序に逆らう言動が多発したのも、因循姑息な幕閣陣に反発するかぎり当然といわなければならない。

小論では、尊王攘夷思想家として吉田松陰とともに双璧をなすと評価されながら、あまり単独では研究対象としてとりあげられることの少ない真木和泉を考察の対象とし、彼の大義名分論と「誠」の関係、「活物」の世界観と制度のつながり、そして、天皇親政の封建国家の構想に辿り着く思想的過程について分析し、その意義を確認することに課題を設定した。

ここでいう天皇親政の封建国家とは、封建諸侯が統治権者天皇と主従関係を結ぶ真木独自の新しい体制を指すものであるが、小論においては、これを前近代に構想された最後の権力体、近代の天皇親政的国家の前段階の体制構想と捉えている。この体制構想は、統治者としては天皇、社会・政治制度としては封建制というように、近代からみれば、ねじれた接続構造を持つ国家構想である。

以上のように課題を設定した理由は、現代の天皇制を考える際に重要なヒントを提供してくれる幕末尊王論が、どのように儒教的価値を吸収しつつ社会変革の意味を持ち、近代を準備しようとしたのか、歴史的に考えてみたいというところにある。こうした問題意識のもとに、先行研究を振り返ってみよう。

まず、遠山茂樹氏が述べられた真木の歴史的位置付けに関してである。そこでは真木の政治的提案は一刀両断に切り捨てられている。「攘夷を実行できぬ無力な幕府を否定はしても、その後にはいかなる政体をもつべきか、建設的プランの極度の貧困は、当年の志士の政治思想の著しい特徴をなした」⁽²⁾とし、その代表的事例に

真木の「経緯愚説」全28条を引用している。これを評して氏は、「王者たる者の心掛け、あるいは名分を正すための施策が大多数を占め、多少とも現実的な政策を考えていたらしい（第22、24、27）条の如きも、その（施策の）具体的内容に至っては思い及ばなかったようで、他の諸項と異って、解説がまったくない」⁽³⁾と指摘する。

遠山氏がいわれるように、たしかに真木の政体展望の実質的内容は「貧困」かもしれない。だが思想史的に重要なのは「経緯愚説」にうかがえる政体展望案を提起する基底にどのような根拠や発想があったのかを探ることであろう。というのは、真木は儒教的存在論から自覚化された「活物」という世界の捉え方を持ち、これが「経緯愚説」も含めて新しい時代の法制度を生み出そうとする思想的根拠であると小論では考えているからである。

次に、松本三之介氏の論考をみてみよう。氏の研究は、尊王攘夷思想の発展、転回、挫折の流れに近代的政治意識の成長を跡付ける意図を持って論述されている。そこでは、後期水戸学、吉田松陰といった代表的尊王攘夷思想家の分析を踏まえ、久坂玄瑞や高杉晋作ら倒幕派の理論及び大久保利通に顕著な政治的ダイナミズムが語られる。真木のとりあげ方についていえば、松本氏は彼を「思想家である前に実践家」⁽⁴⁾と規定し、「有徳性から有能性へ」⁽⁵⁾と視点を移動させたところに近代意識の胎動を確認される。

小論では、近世社会で精神生活を送った真木が、封建道徳を離れて政治的思考を豊かにしていったとは考えていない。彼は紛れもなく近世人であった。真木は忠孝道徳をなによりも大切にし、政治的思考の根底に君臣上下の社会秩序を絶対視する名分論的道徳というまでもなく、儒教的な人倫的価値を尊重していたのである。すなわち、真木の尊王攘夷運動を支える政治的思考に、「誠」が極めて強く、しかも常に介在

しているというのが小論の立場である。

第2節 「誠」の意義と「活物」的世界観

真木の尊王攘夷思想には、後期水戸学を思想的に継承した思想であると一概に評価してしまうには惜しい個性的な側面があると思われる。彼の思想の深いところには、名分論だけではなく「誠」という儒教的価値への信奉がある。真木の「誠」へのおよそ最初の言及は、弘化年間に子弟を指導していたときに遡る。同3（1846）年、久留米藩第10代藩主有馬頼永宛の草稿「科しな戸のかぜ風」の学問論に触れた一節で、「経を以て徳を修め誠を立候事を工夫」⁽⁶⁾するとの表現が確認できる。また、指導中の子弟の「誠意之不徹」⁽⁷⁾を嘆き、藩主に対して陳情する表現もあった。

「誠」は真木の生涯を通して自ら従うべき価値であり、諸事を目的達成に向かわせる精神力そのものであった。それは、次のようにいわれるものである。

誠は一朝一夕の能く感應するものに非ざるなり。必ず積累をもって成る。今それ人は人と同類なり。しかして君臣は則ち同類の尤も近きものなり。誠をもって君に事えれば、なんぞ之を感じざる者あらんや。⁽⁸⁾

すなわち、「誠」は、直ちに主君に認められる心情ではない。それは継続的に「積累」して承認される価値である。君臣関係を絶対的な信頼で結びつけるという目的達成、つまり名分の本来的一致を、いわば心に常住する「誠」が支えているのである。もし君に「誠」を尽し仕えても、その心情が伝わらない場合、いいかえれば「感應」しない場合、その状態はまだ「誠」が自己に備わっていないということになるのである。このように名分論的道徳に「誠」が組み

込まれるところに、真木の「誠」の思想的特色があった。

こうした真木の「誠」が、『中庸』に導かれ行動原理の第一に置かれたかぎり、同書で議論される「善」のほか、「誠」と関連する諸事項を確認しなければならない。⁽⁹⁾それらの概念が真木の様々な主張を形作る重要な要素だからである。『中庸』では、「誠は天の道なり。これを誠にするは、人の道なり」と定義される。つづけて、聖人にあっては、「誠は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る」存在であるとし、これに対して人間は、「これを誠にするは、善を択びて固くこれを執る者」である。この命題の意味するところは、以下のようである。

天の命を受けた聖人は、過不足なく天理の本来を体現した全き存在、真実無妄な「誠」を顕現した存在である。したがって天の道の指すところを滞りなく、全く間違いなく、「勉め」ずとも履行できる。だが聖人をめざす途上の人間は欲望に犯されやすく、だからこそ継続的に学問に努力を注ぎ、道徳的に自己を修練しなければならない。そうすれば人欲はかぎりなく排除され、善なる「人事」を「当然」に全うすることができるようになる。人間は学問的研鑽により善を択びとり自己が信じた「人事」をなすことによって常に「誠」たりうるのであった。

このように真木によれば、「誠」は人間存在に根本的にかかわる行動原理であって、人間が自己と他者を欺かず真実無妄の虚ではなき状態、自己の思想と行動が他者からの批判に耐えうる状態でありつづけるとともに、「誠」の本質的な価値が見出される。こうしたありつづけるという継続的な努力が学問的態度に要求されるだけでなく、忠を尽す姿勢に要請される。さらには、日常の隅々の振る舞いに示されるべきであって、「誠」の飽くなき追求によって人生が引き締められるのである。⁽¹⁰⁾

人間の行動に「誠」が常にありつづけるということは、間断なく動きつづける活動的で多様な世界から至善を択びとる思索と、自らの行動を一致させることを意味していた。しかし「誠」を最優先すれば、思考が演繹的になり思い込みが激しくなる結果、本人が善だと信じ込んだ行動つまり「人事」が、他者に「感応」せず否定されるケースを招来する。嘉永の藩政改革にまつわる真木への譴責と謫居申し渡しという歴史的事実がそれである。嘉永5（1852）年6月、小野加賀への手紙で、「世の人の 誠偽てらさんと 神はかゞみを かけしなるらん」と詠んだのは、自己の善なるを疑わない心境を示した故であるといえよう。⁽¹¹⁾

真木はこの「誠」という真実無妄な心の在り方へと、かぎりなく不断に接近する精神的修養に、自己のみならず他者をも燃焼させようとする。「誠」の契機が尊王攘夷運動を率い、参加する主体意識の根源にあり、同志的結合を可能にするのである。だからこそ命を賭けて義挙に疑いなく自己を投入できたのであるし、真木に命を預けた多数の若い志士たちが、「誠」を中心に据えた真木の思想的確信を信頼し、行動を共にできたのである。真木のように「退国」し、一匹狼として生きると覚悟を決めた人間における唯一の人的交流の手形は、「誠」でしかない。尊王攘夷という共通の政治目標を持ちながらも、何らの権力的背景を持たないでオルグにあえていた真木が、平野国臣、久坂玄瑞、有馬新七といった国士と意気を同じくしたのも、また、文久3（1863）年8月18日の政変前後、長州藩主毛利敬親定広父子から「京師之事は一切御両君之思召は小弟に御托被成候程之事」⁽¹²⁾との信任を得たのも、「誠」があったからといえることができる。

そうだとすれば、「誠」的存在になり切る個々人の成長過程にこそ、尊王攘夷運動期における学問と教育の意義を見出さなければならない。

「誠」という儒教的価値とその周辺の学問の獲得過程は、尊攘志士の思想を磨く教育作用を発生させ、課題に立ち向かい、ひたむきに事にあたり処置する実行力を体得させようとする人間形成そのものということができるのである。こうした学問、教育と運動参加とが同時並行するところに、歴史に関わる揺るぎない人間が誕生する条件があった。そしてこのように学ばれ得られた「誠」が、天皇への「義」を包む精神になったとき、幕末における正しい尊王心が確立すると真木は信じていたのである。

「誠」は一瞬たりとも自己から途切れさせてはならない緊張を求める価値であった。その緊張感ゆえに、長い時間の経過の中で「勢」や「機」を見抜く根柢になり得るのである。文久2(1862)年5月の今井氏宛書簡で「機」をつかむ議論が展開されたり、同3年3月の孝明天皇への上書付録「勢、断、労三条」において「勢」に言及したりするなど、機会を逃がさないことの重要性が強調されるのである。

先述したように、「誠」を体現した人間は、善を喜び善なる事業に励まなければならない。なぜなら、それが「人事」の「当然」、人の道の実践にほかならないからであった。もちろんそのすべての「人事」が、真木にあっては尊王攘夷運動の実践であるのはいうまでもない。その際、事業をなすべき「機」をうかがうが、それは「勢よりも少しあゆみ越す様にあらまほし」⁽¹³⁾でなくてはならない。時代の潮流、趨勢とでもいうべき「大勢」を見極め、「大勢」に先んずる適当な「機」を正しく確定するのである。だが、「勢、断、労三条」で孝明天皇に対して助言しているように、事業を実行に移す「断」が求められる。すなわち三達徳である知仁勇の勇を形象した決「断」するための剣が欠かせない。剣は三種の神器に数えられる徳の象徴であった。このように、「誠」を絶え間なく保有する継続的努力と、活動的世界において

「機」を適切に見抜く力と、「断」にみられる武の精神と、この3点の調和が真木には是非とも必要だったのである。軍神・神武天皇の東征に最大限の賛辞を述べ尊崇するのも、こうした理由があったからである。

この「機」に敏にして果「断」に決「断」を下す政治的主体は、孝明天皇にほかならない。天皇に「大勢」の中のさらに細かな変化、歴史の「段落」⁽¹⁴⁾を読みとる力が試されることになる。このことは変革期において先見の明を持つ者であるかどうかというだけでなく、「し来りあり来りのまゝにては、大事業は出来ぬ事」⁽¹⁵⁾と戒めざるを得ないような、伝統破壊に手を付ける挑戦的資質も試されるのである。「拙速」⁽¹⁶⁾を厭うどころか垂拱的躓きを回避し、逆に、「荒捌にても速なるがかへりて時宜に当る」⁽¹⁷⁾と説論される活動的意識と能動性が切望されるのである。この「荒捌」の感覚は、真木の学問観と共鳴していた。

真木は生粋の儒者ではない。彼は自ら程朱の学を中心に学んでいないことも明言していた。⁽¹⁸⁾彼は飽くまで尊王攘夷思想家、実践者であり、その理論と実践に必要なかぎりでは儒教思想ほか、受容するのである。このことは、「性理の学などは聞けば左あるべき事なれど、やゝもすれば禅法師の口気に似て、其論高きほどいよいよ日用に益なく覚ゆる」⁽¹⁹⁾と程朱学を手厳しく評し、現実を無視して煩雑な哲学論に陥っていくことを避けよとの見解に立っていることから理解されよう。そうした学問は「宋人の弊」⁽²⁰⁾に捉われているという。哲学論にこだわれば、「我心も身も其理屈に継られて、天運の隆替は人事にあることを弁へず」⁽²¹⁾に、真木からみて最も重要な人の道としての事業が遂行できない危険すら生むと理解されているのである。

真木は幕末の緊迫した状況に即応しうる諸学を総動員しようとしたが、性理の学は否定し

て、尊王攘夷運動に有用なもののみを選択総合し、学問とみなした。この観点から、真木は、「都て学問は、己を修め、人を治むるもの」⁽²²⁾と主張したのである。ここにこの期の学問における新しい実学化の一過程を確認することができる。では彼のいう修己治人とはどのような意味で語られるのであろうか。

修己治人の学問は、真木の政治思想にほかならず、それは「一身すら十分に修まれば、人を治むる事は、時にとり如何様にもなると心得るは、則ち一偏の論にて、大なるひが事と心得べし」⁽²³⁾というように、単純な徳治主義的政治思想ではない。「一偏の論」といういい方は他が想定されているのであって、それを真木は『易経』繫辞伝⁽²⁴⁾をとりあげ説明する。そこでは「堯舜の盛徳も、大業なくては、盛徳と云ふに足らず」⁽²⁵⁾とされ、盛徳と大業は分離できない関係、盛徳「一偏」ではなく大業も備えられた関係にあった。修己して手中にした盛徳は、誰の目からみてもあきらかな、民に有益な業績として認められる実相でなければならないわけである。

堯が暦を作り民衆から絶大な信頼を得た「事実」、舜が治水事業をなし遂げ安民に成功した「事実」、こうした「事実」としての功績があつてはじめて修己治人が完成する。逆にいえば、功績を残したがゆえに盛徳の持ち主として聖人と称せられるのである。厚生の道の達成を示すことが聖人たる資格であるといっている。したがって、修己治人は仁政を具体的に行うことだということができる。こうした仁政を真木はどのように考えていたのであろうか。

それは第1に、仁政実現の追求を新しい政治技術に転換して捉えていることである。仁政を政治理念として掲げながらも、一身の道徳的修養を基礎としながら政治技能の修得に人君は努めなければならない。それはより具体的に現状をみつめ分析する洞察力つまり時、勢、形を把握する実践的能力が要求されるということであ

る。治者としてこの能力修得のため歴史の有為転変に学び、その教養を駆使し、迅速な政治的決定を下すのである。

第2に、仁政が愛民論の枠で捉えられ、愛民のための法制度への着眼があることである。愛民論は儒教の人間主義に根差しており、冷たい法制度を民衆支配ゆえにあてはめ執行する発想に立つのではなく、温情ある人間関係が権力支配に先行する理想主義の表現であった。だが真木は、いわば温かい法制度の追求に開眼する。これはどのような思想的根拠に基づくのであろうか。以下、3つの文章を引用し、その解を探ってみよう。

天地は大活物にて、人亦活物に御座候間、何日に時来候も難計候、無事之世と申候て、怠傲致居可申事ならんや。⁽²⁶⁾

天も誠にて天たり。地も誠にて地たり（中略）。四時のうつりかわるも誠に（中略）。両間に生々死々するもの皆一つの誠にてすることなり。

さて誠に天地・万物の差別なく、同じ誠になり。況んや人は天地人三才とて、天地にさしつゞきての人なれば（中略）、人の誠に万物の誠によりも、天地に感通し易し。

人は小天地とて、人の誠に天地の誠に同一物にて、糸のつゞきたる様に、こなたを引けば、かなたも動き、かなたより引けば、こなたも動くものなり。⁽²⁷⁾

法はもと死物なり。其人出て是を其時勢に合せ其人情に叶ふ様にとりはからひてこそ、始めて活物とはなり候へ。死物をいつまでも其俟にとりしめ候はゞ、弥死果候て、時勢にも合はず、人情にも叶はず。かへりて国をみだす道具となるもの也（中略）。⁽²⁸⁾

引用が長くなったが、これらは時系列に沿った真木の発言である。この3つの引用から、ある種の整合性のとれた思想的枠組を見出せないだろうか。第1の引用はごく簡単に儒教的世界観を示している。天地は「大活物」であり、人も天地に載せられ道を生きるがゆえに活物的存在であると規定されている。そして第2の引用が教えるように、天も地も季節の移ろいも「誠」である。天と地と人と、さらには万物とが「感通」しあう天人合一の世界観、自然観において存在同士が「糸のつゞきたる様」の構造の中にあり、それぞれが生々流転する活動的世界に参加し貢献すべき存在なのである。

そうした活動的世界だからこそ、法制度も「死物」であってはならないだろう。「死物」を蘇生させる創造的機能が万物一体の回復を期待する天人合一の本旨に適合的であるというべきであろう。第3の引用で、法形成の前提に法制度が「死物」であると確認されているのは、そうした意味が含まれているように思われる。「死物」を活物にするには、そこに魂を吹き込める人間、つまり法制度形成の主体意識を持った生命力ある立法者が、活動的世界の大勢を察知し、政治的思考を研ぎ澄まして、そこに生きる民衆の社会意識にマッチするように再創造しなければならないのである。生命力ある立法者は「誠」を常に携えた人間にほかならない。また、「誠」が体现された人間でなければ、天地に「感通」する法制度の主体的制作者となることができないのである。では、第3の引用に登場する「其人」つまり法制度の主体的制作者とは何者なのであろうか。

「其人」が天皇を示唆しているのはいうまでもないであろう。天皇は「大活物」である社会において、盛徳を修め善なる事業を行う主体となる。その事業のひとつである法制度の形成に尽力し、自己もその一部である活動的世界を日々新たにするのである。

以上のように、法制度が生まれ出ずる思想過程には、真木が示したように、近代とは異なるアプローチがあった。こうしたアプローチは、西洋の議会主義的な法制度形成とは全く異質なコースである。だが、日本の近代の実体つまり天皇主権の近代国家を規律していく有力な法思想の源泉であったといえるのではなかろうか。

次節では、天皇と制度の議論をさらに深め、真木がどのような政治体制を最終的に構想したのか、彼の初期の思想を踏まえつつ、改めて歴史的観点から論じていこう。

第3節 天皇親政的封建国家への道

処士横議に端を発した尊王攘夷運動は、攘夷親征をめざした賀茂社、石清水八幡宮、そして大和行幸計画が進められるなど、文久3年に最高潮に達するが、その直前の万延・文久の交に、真木の思想と行動にとって分水嶺となる画期があった。なぜそういえるのか。なぜなら、ひとつは、前節で触れたように、久留米藩内騒動「嘉永の大獄」で「重役の進退を計り、剩へ神職の身分として第一に可愼所の過言を發し」⁽²⁹⁾た咎で禁固刑を申し渡された約10年間を思想的に清算し、文久元年9月、それを『何傷録』に綴って残し、幽閉の地である水田の「山^{なしのや}梔^や」から脱走する決意が固まったからである。

もうひとつは、敬愛する水戸藩第9代藩主徳川斉昭が万延元（1860）年8月、急逝したからである。なお、『新論』の著者会沢正志斎は、文久3年7月に没している。後期水戸学（以下、単に「水戸学」と記す）に学び基礎的な思考の枠組の総仕上げをした真木にとって、斉昭の死は全身を揺さぶる大事件といってよい。こうした2点を理由に真木の人生は急旋回したといえることができる。

真木は学友の水戸学学習を知り、自らも『新論』を読み、感激する。弘化元（1844）年4月、

水戸を訪い、会沢門下となる。半年後に久留米に戻った真木は藩内に水戸学から学んだ思想を広め、その推進者三尊のひとりに数えられた。真木たちが水戸学を同藩に移植する様態は、「俗間より天保学と申名目を付」けられ、「散々相罵り、剰実事無之不都合之事迄附会仕、様々と申上候事起り申候」という有様であった。⁽³⁰⁾天保学を学ぶ者たちは、藩内保守派の目には「上代之人に逢候様」⁽³¹⁾と映ったのである。

だがこうした状況にかかわらず、真木は水戸学の教えを根拠に藩政改革に絡んで藩主頼永に「敢言」しようとした。弘化3年3月の上書案「敢言草稿」は、真木の初期思想を調べる資料として翌年冬に書かれた「忘礼敢言」とともに重要である。

そもそも20歳の時以来神職に就き皇臣意識の強い真木であったが、「敢言草稿」ではいかにして同藩を勤王藩に再生整備するべきか、意欲の高さがあらわれている。それゆえまず、元和偃武以来の徳川氏の果たした太平平穩の世の継続に感謝の意を記しつつも、徳川治政200年余の積弊は執政を姑息な造作に変え、民の心を懦弱輕薄に誘導してしまつたと批判する。次に、「其内 王室つくりたまふ時」⁽³²⁾に備え、王朝を支える藩屏の一翼に同藩を編成するべく勤王の改革を企画提言するのであった。

この提言は、水戸学に学んだ思想を振り切れず、その影響下で唱道されていた。だがこの提言が、諸侯連合の政治体制を考えるきっかけとなり、ひいては天皇親政の封建国家体制を構想する出発点となった。

ここで水戸学の影響の範囲内というのは、この時期にはまだ、斉昭が「人々天祖・東照宮の御恩を報んとて、悪しく心得違ひ、眼前の君父をもさし置、たゞちに天朝・公辺へ忠を尽さむと思はゞ、却て僭乱の罪のがるまじく候」⁽³³⁾と述べた主旨、すなわち封建的階層を飛び越し、藩主や藩士が直接尊王の態度をとることを戒め

る主旨に従うと解釈できる真木の発言があるからである。

真木によれば、「天下は天下の君御座候て、脇より彼是仕候儀は不相叶」⁽³⁴⁾と、統治者として天皇が暗に措定されているけれども、いまはまだ機が熟していないので、幕府から「配分」⁽³⁵⁾された封建領地の点検と王政に即した名分論的改良に精を出し、自藩一国を天下とみなして仁政が貫徹する政治体制を着々整えることを目標に置くに留まっているのである。こうした遠慮のほか、真木の秩序感覚はどうであったのか。

真木は王朝から大政委任された幕府を「摂政とも申様の勢」⁽³⁶⁾にあるとみなし、幕府の支配下で諸藩領主は「配分」された封土を治める職務に強制的に專業している状態であると指摘する。こうした関係性が「君臣の様の見掛」⁽³⁷⁾と映り、紛らわしいという。真木の本心は「尺土一民も 王朝の有に有之儀は何歟の訳無御座候儀に付、御大名方は猶更、 王朝に心を可被尽道理に御座候へ共、次第を経不申候ては却て不都合の筋に可相成候」⁽³⁸⁾という文の前半にあるが、後半の「不都合」もある。つまり藩が王朝に直接仕えることに「不都合」があるとの自覚、そうした水戸学の論理に拘った秩序感覚があったといわなければならない。

また、頼永は斉昭と接見した経験があり、「大名の職分ハ天下ノ藩屏ナレハ国政ヲ修メ武備ヲ固クシテ將軍家ノ指揮ヲ奉シ皇室ノ守護タル事ヲ寸刻モ忘ルヘカラス」⁽³⁹⁾というように、頼永は皇室守護のため將軍の指揮下に自発的に入る間接的な尊王につながる考え方に立っていた。頼永を名君と仰ぐ真木が、秩序を無視した尊王を俄かに主張できなかった理由がこうした点にもあったといえよう。

ところで頼永の藩政改革に関連していえば、彼は「和泉を大いに用いようとする意志があったが、神官の身分がわざわざしてついにそのことは果たされなかった」⁽⁴⁰⁾らしい。そうだとす

れば、真木は正式な藩士ではないという事実にかなり苦悩していたのではなかろうか。この苦悩は武夫に対する思慕に転換し、豪傑武将への敬愛、封建諸侯への畏怖、ひいては神武天皇への感服、東照宮家康への仰望に連なるのである。毎年のように命日の5月25日に楠公祭を主宰していたのも、天皇に対する楠木正成の忠誠心に敬服する姿勢を示すことにあったのはいうまでもないが、それと同時に武への思慕の確認があったのかもしれない。「我之国体は武を以て建てたり。所尚最武なり」⁽⁴¹⁾とする言説の水戸学のひとつであろう。尚武主義への傾倒は、水戸学の影響が希薄になってからも、真木の心中深くに棲みついていた。

文久年間に、真木は身分に応じた尊王という水戸学の核心的な考え方から脱することになる。それに代わって真木なりの尊王の論理があった。それはどのような考え方なのであろうか。頼永の後を襲って新藩主に就任した頼成宛の文久2年3月の「壬戌上書」をみてみよう。

そこで真木は「元和以来今日に至迄嘗て幕府を指して君上と唱候儀は全無之、則幕府も諸藩も官位は同じ天朝より叙任せられ、是を以て見候ても君臣に非る儀は明白に相分」⁽⁴²⁾といい、官位授与の在り方を根拠に幕府と諸藩との間には君臣関係が存在しないと断定する。幕府は単なる「武家之棟梁」⁽⁴³⁾に過ぎず、幕府に忠節を果たす義務は不必要なのである。真木の尊王攘夷思想は水戸学の純粹培養ではなく、尊王敬幕の在り方は完全に否定される。では、天朝と幕府、諸藩とはどのように新しく関係付けられるのであろうか。真木はこの点について例え話を示す。

天朝ハ父母、幕府列侯ハ兄弟続きの者に御坐候、是迄ハ大兄よりは父母之意を奉行仕居候処、此節大兄之臣僕、白刃を以父母に逼居申候勢に異ならず、然に二男三男共兄之臣僕

か所為ハ兄之意に可有之とて、父母を如何致候ても無為方と傍觀致候儀は有之間敷、身命を以其間を押隔て、白刃を差向居候臣僕を斬斃し、先父母之危急を救ひ、左候て右之趣意ハ兄之意に無之候ハ、規諫致し候て、父母の恩を傷す兄弟義を失い不申こそ今日天下至当之要務と奉存候。⁽⁴⁴⁾

真木は義で契る君臣関係を、親の結び付きである父子の関係になぞらえている。天朝と幕府とが「白刃」を交えるなら、次三男以下、諸藩は身を挺して天朝を守護し幕府を討つ論理が導きだされているのが理解できよう。これは義挙を可能とする論理である。ただし真木は「兄之意に無之候ハ、規諫」といい、義挙だけが解決方法ではないと留保している。この真木の思慮に注意を払うべきであろう。兄弟喧嘩は見苦しいし、父母と「白刃」を交えるなどあってはならないとする意志が働いている。引用文の表現は過激であるけれども、血気にはやる若い志士と異なり、尊王攘夷思想家最長老として廃帝工作の噂すらあった幕府に譲歩した譬喩だといえないだろうか。

こうした留保ないし譲歩の意識があるがゆえに、もし幕閣への一橋慶喜、松平春嶺の再登板によって「規諫」を幕府が呑み、攘夷を推進する「誠」のある幕府新体制が成立するのであれば、文久3年3月、「御一和の儀肝要にて、公武の御間御疑念無御座候様有御座度奉存上候」⁽⁴⁵⁾と三条実美に訴えるのも不思議ではない。その場合、天朝も「攘夷使」などの新官署を設け、幕府要人と「攘夷使」が交代で天皇の「御聴政」に与り「参議」する提案⁽⁴⁶⁾も真木は同時に行っているのである。ここにいう幕府は、「兄弟続きの者」であるから、この段階では、徳川藩を想定しているといわなければならないだろう。

君臣関係と父子関係をアナロジーすることに

よって、客観的には徳川氏も含めた諸藩の尊王の態度が等質化され、諸藩の直接的な尊王が許される。また「兄弟」であるのだから、諸侯連帯が可能なのである。これは「規諫」を呑んだ場合である。一方、義挙にならざるを得ない場合に備え、文久3年2月には薩筑連合、5月には長筑連合、7月には薩長連合を真木が提案したように、その連合目的にはやや差異があったが、倒幕を名目とし、諸侯連帯による政治勢力の漸進的結合が予定であったことを推測させる。論理的には全国合同的な、いわば合従連衡が見込めるのである。ここでは連合を模索し、日本の「部分」的接着から日本「全体」の統合を意欲した真木の政治思想を確認すれば足りるのであって、倒幕政治過程についての議論は、真木を中心とするのではなく、尊王攘夷運動の中から出生した倒幕論者を取り上げた別の検討を要しよう。

連合連帯を確実に進めるには、徳川氏に委任されている支配権力を放棄させることが当面の条件となろう。徳川氏に権力放棄を促すべく「罪」を列挙した上書を頼咸に届けたのは、文久2年7月のことであった。真木はまず頼咸に対し、「仁と暴との差別なく、幕府を去りて天朝に 御就被為遊候義は当り前之御事に候上、夷賊跋扈已来、幕府之政事尽く顛倒仕、暴逆之次第は数ふるにも指だゆき程」⁽⁴⁷⁾との結論を示し、これまでの幕府の失政をあげつらう。その失政の最たるが違勅調印であって、攘夷を実行する「仁」の天朝に直接つき従うのが、善を択び「誠」を持続する正しい行為であった。この上書の意図は、「堂々たる大諸侯をも愚弄する」⁽⁴⁸⁾ような、名目的に諸侯からの政務意見上奏を受け付ける仮初の幕府の施政方針を罪に数えたように、前藩主頼永が抱いていた水戸学的な身分に応じた忠誠観念を拒否するよう、頼咸をして意識変革せしめるところにもあった。

それでは、諸侯連合体制と統治権者となる天

皇との接統の問題、また、封建制の継続の問題について、真木はどのように考えていたのだろうか。天皇と諸侯とを新しく主従関係下におく天皇親政的封建国家の体制は、吉田松陰のいわゆる「日嗣と億兆」という一君万民の政治体制ではなく、権力の間接勢力である諸侯つまり武士階級を残存させた構想であった。この構想において天皇が統治権者の地位に着席できるのは、「神典国書を学び（中略）神聖之垂極統たまひし所に眼を着」け、日本の歴史的伝統に支配の正統性を探った結果であり、「皇統今日に至迄歴々として不易に被為在候訳合」を真木が理解したからである。⁽⁴⁹⁾

こうした皇統の不易性を確認した後、真木は奈良朝以前の天皇統治に支配の原型を見出し、「天智天皇以上 神武天皇 神代の例のみとり行ひ給ふ様にあらまほしき事」⁽⁵⁰⁾と主張する。他の場所でも盛んに「天下は却て上代の隆盛に復るに疑なし」⁽⁵¹⁾といわれたり、「古来之良法」⁽⁵²⁾を守れといわれたりする通りである。上代政治への回帰は、真木の終生変わらぬ信念であった。とりわけ神武天智両天皇に真木が注目したのは、両天皇に共通して大事業の成就つまり業績があったからである。神武天皇の場合、武神としての絶対性を証明した東征の実績だけでなく、封建制を樹立した「事実」に認められ、天智天皇の場合は、大化改新の断行、公地公民制の実施、郡県制による国家安定の成功に認められた。真木は封建郡県にこだわらず、統治形態を確定し社会不安をとり除いた歴史的「事実」を賞讃するのである。したがって、真木は尊王の論理を、血統の尊重からだけでなく、両天皇の治績を参照し、前節で触れたような業績主義とでもいうべきものにも見出したのである。

天皇の権威を保障する非日常的な偉業があれば、論功行賞を求めて生きた封建諸侯をして天皇を畏怖せしめる理路が整然としよう。だから逆に、後鳥羽天皇や後醍醐天皇は、「叡慮は

御盛に御座候へ共、御志小さく、御心狭く被為在候」⁽⁵³⁾とその戦略なき治政や政治的資質が辛辣に評価される。承久の乱の政治過程において、藤原秀康ほか2名の武将に北条義時追討の「罪を帰し、賊手に被為遊御渡」⁽⁵⁴⁾るなど、「天下の大形勢御覧も無之、功臣之御扱等偏重偏軽」⁽⁵⁵⁾と真木に批評されたように、業績を伴わない後鳥羽治政の劣等を明言することにもなるのである。こうした業績主義は、霸道を避け、王道を歩むための新しい価値付けといえる。『易』的な大業の思想を名分論道徳に組み入れ、名分論道徳を一層現実化したところに真木の思想の特色があり、業績を担保として名と実を一致させ、天皇統治の正統性を保障しようとしたのが彼の尊王論の特徴であった。

では、現天皇孝明は、どのような業績を残すべきなのか。それが神武天智両天皇の業績に引けをとらない攘夷という事業である。洋賊退治に立ち上がる外交問題解決の担当は、「大御身にも被為代候て攘斥専一被為遊度との御事」⁽⁵⁶⁾といわれるように、建国と国防、東征を成し遂げた天祖天照大神および神武天皇の業績達成の精神つまり「誠」に習い、当代において古の玉体を代行することにほかならなかった。

要するに真木には攘夷が天祖以来の継承の事業だと捉えられていたのである。孝明天皇は神武天皇の化身でなければならなかった。とすれば、攘夷はすでに違勅を繰り返す幕府の事業であってはならず、天皇のなすべき事業でなければならない。ここに、攘夷親征の論理があるのであり、執政に憂苦なき大政委任の統治形式から天皇親政への転換を証明することになるのである。いうなれば、攘夷という事業は、尊王の運動エネルギーを最大級にし、孝明天皇の盛徳を天下にしらしめる宣伝材料でもあった。

天皇親政的封建国家を構想を解明するにあたってクリアすべき最後の難問は、王土王民思想を本質とする天皇統治と、封建制つまり諸侯が

分割統治する領主制との接合を真木がどのように考えていたのかということである。まずなぜ真木が封建制にこだわるのかその理由をみておこう。真木が封建制を採用する理由のひとつは、「天地ありて、後に人民あり。人民の初め神霊あり、天を継いで王と為る。すなわち侯を建てその衆庶を治む。是において封建あり、封建は治を為すの大端なり」⁽⁵⁷⁾と集約されているように、封建制が正統な統治制度である根拠を「天」に紐付けし、「天」を継いだ「神霊」つまり王たる神武天皇が封建制を樹立したという歴史的「事実」を信頼し絶対としたことである。

もうひとつの理由は、「吾邦は海中屹立にて、四面賊衝なれば、諸侯を建て、各々其土を守らしめること制の宜、万世不可易、方今自然に個様になりたるも、天意にやあらん」⁽⁵⁸⁾と述べ、諸侯に「其土を守らしむる」便宜を基本とする制度的特質に利点を認めたことである。この2つの理由を承認するとして、それがどうして天皇統治に結び付くのか。

このことについて真木は端的に説明していない。ただ、攘夷実行の兵力的、財政的観点から、西郷隆盛に宛て、「小弟の見込は五畿内御直隸に無之候ては、攘夷の権を被収候事も不出来候に付、速に右五畿御手に入候様との見込」⁽⁵⁹⁾との記述がある。この「見込」が「五事建策」の一項目になる訳であるが、天皇直轄地を畿内に求め、諸侯に隷属を要求し、これを突破口にして天皇支配の全国的拡充をめざしていたというほかない。諸侯への隷属要求は勤王心にのみ依頼する儚さの内にある。しかしその儚さは、名分論的道徳で補強された儚さであり、天皇の業績に感服した勤王心への信頼による儚さである。天皇の盛徳は、この勤王心に応え諸侯をつなぎとめる「糸のつづきたる様」を保障する。そのため計画されたのが、「諸侯の権を攬る」浪華（大阪）への動座であった。⁽⁶⁰⁾動座計画は「はやく土地人民の権を収めさせたまふ」⁽⁶¹⁾た

めの「一大決断」でもあった。しかし真木は「此際に深味ある事は、紙上に尽し難し」⁽⁶²⁾とし、黙して語らなかったのである。

真木は天皇直轄地拡充策を志向することによって、期せずして、中央集権体制へ移行していく歴史的「段落」、すなわち天皇親政的封建国家から天皇親政国家そのものへと思想的に一歩足を踏み込んだ「段落」に到達したといえよう。だが真木は十分に天皇親政国家について考える時間がなかった。禁門の変が間近に迫っていたからである。小論の課題のひとつを天皇親政国家の分析ではなく、天皇親政的封建国家の分析としたのは、ここに理由があった。

かくして天皇親政的封建国家には、「志尊日日其席に臨みたまひ、大事は尽く 御みづから英断ましまし、天下一般 朝廷を仰ぐこと火の如く明らかに、下州遠地に至るまでも行き届きて、少しの事も暗昧の事をなし得ぬ」⁽⁶³⁾のような天皇の主体的統治が期待されたのである。

第4節 真木の思想と近代のかかわりについて

これまでの論述から真木の天皇親政的封建国家の体制がどのような論理と過程から構想されたのかあきらかになったと思われる。この節では、この体制構想が前近代から近代へと移行する明治維新の政治過程の中で、どのような歴史的意義を持つものであるのかということに触れたい。

真木は奈良以前の天皇統治を最良の治世とし、これに憧れ、これを尊び、ここに復初することを幕末の政治に要求した。豪傑武将の象徴である神武天皇が樹立したとされる封建制は、その勇ましい人格とともに真木が絶対的な信頼を寄せた政治制度であった。孝明天皇が神武天皇の政治的人格に学び、手本とするかぎり、当然に、封建制採用を否定することはできなかった。

た。そうだとすれば天皇中心の国家体制を創出する統治権者性の観点では、真木に明治維新の先駆者と評価を与えるのは妥当かもしれない。だが維新変革に伴う政治制度の変更の観点からみた場合には、先駆者という評価を下すことはできない。封建制の温存は、中央集権の統一国家の形成意欲から遠く離れているからである。

しかし真木は、自己の構想した国家が覇道を歩むことなく、王道論が形を変えた「制度」尊重に再生され、その方向に舵を切って前進することを予測し、期待した。「権勢御手に落ちたりとも、俄かに策略なく、せさせらるべき手だてもあらざるべし。覇者の業とは打ちかはりて、制度云為の沙汰にて、今までの事業とは雲泥の差別もあることなれば、殊更たつきもしられざるべし」。⁽⁶⁴⁾

先を見通せない「事業」ながら、社会変革を推進する「制度」成立への期待は「大制度」⁽⁶⁵⁾である封建制を変更させる可能性を秘めていた。と同時に、真木にあっては「制度」決定の立法者天皇が、古の玉体つまり古代天皇の意思を代行する存在であるとする論理にも縛られていた。この論理は、いつの時代であっても天祖ないし神武天皇の精神＝「誠」を現天皇に投入することによって多様な政治理念が没批判的に再現される非合理のうちにある。その理念の基調が神武天皇に習った尚武の精神に傾斜したなら、その行き着く先は「朝鮮満清は勿論(中略)、我之指揮に令従不申ては、国威を四方に輝候事相成不申」、そうするためには「礼楽征伐 天子より出に無之候ては、名正しく言順なる事出来不申、極意 皇化を海外に敷候に及候ては、夷狄も国内に置候事可有之、左様無之候て、礼楽も不興、華夷雜糅候ては、天子之可尊詔も自然と消散可致」⁽⁶⁶⁾というように、天皇が「制度」形成の実権を握ると同時に、夷狄を迎撃するにとどまらず、武士階級だけでなく一般民衆の尊王心をも集めるために帝国主義的膨張を辞さな

い思想的展開に達するのである。真木は「神代以来屹度由緒有之 帝室も革命の風に陥り候様にも可相成」⁽⁶⁷⁾を恐れたのである。

なお、通説ないし一般的歴史理解においては真木の尊王攘夷思想が倒幕論に偏り過ぎていることに鑑み、小論では義挙の意味を再確認し、徳川氏を一大名に戻すことによって封建的上下関係を天皇と諸侯の二元的関係に還元し、その上で計画された諸藩の連合の試みに、真木の構想の特色を見出した。連合形成は天人合一の活動的世界観から導かれた考え方といっている。連合形成の目論見は封建的藩意識に変質を与える撃鉄の役割を果たし、思い切っていえば、真木の構想は、明治新政府が集権制に進路を決める前の露払い的な思想的役割を担ったと客観的には位置付けられるのではなかろうか。この意味で尊王攘夷思想の思想としての歴史的影響はまだ続いていたのである。

真木は自分なりの尊王攘夷思想を実現しようと苦戦した。だが文久3年8月18日の政変を境に西海の忠士の看板は地に落ち、長州藩とともに逆賊の汚名に打ちひしがれたのである。「尊攘の道は是限り」⁽⁶⁸⁾と叫んだ彼の慟哭はいかばかりか。

元治元年の挙兵つまり禁門の変にまつわる幕府への上書では、「天朝は日夜被為悩 宸襟候に付て、大樹公頗其謗を被為招候。其罪の帰する所を求むるに、全く松平肥前守殿其人に非ずして守護職之大任を被冒候て之儀に御座候」⁽⁶⁹⁾といい、京都守護職の重責を果たすことができず、東照宮家康以来の制法を廃したと意見した。罪は松平容保「其人に非ず」、幕府の命脈を縮めた職務不履行の罪そのものを憎むという名正しく言順なる論調の表現を形式的に挿入したこの上書は、尊王攘夷思想家真木和泉の挽歌であった。

幕末の尊王攘夷運動は、真木の殉難後、討幕に突き進むことになる。真木の思想はたとえば

奇兵隊を組織化した高杉晋作の思想と行動に受け継がれた。そして慶応年間には、本格的な中央集権的統一国家を志向する思想家、政治家に歴史的課題のバトンが手渡される。日本六十余州の『全国合同策』を慶応2（1866）年に練ったのは、そうした志向の岩倉具視的表現であった。

真木が制度形成に思想的に足を踏み入れつつも、立法者天皇を支持する絶対的立場を崩さず、「明天子の世に 出現」⁽⁷⁰⁾した一点に、ほぼすべての政治の達成を期待した言辞と、岩倉が「明天子・賢宰相ノ出ズルヲ待タズトモ、自ラ国家ヲ保持スルニ足ルノ制度ヲ確立スルニ非ラザレバ不可ナリ」⁽⁷¹⁾と述べたこととは、幕末における思想史上の転換を鮮やかに示した対比といえよう。尊王攘夷思想の中に萌芽した天皇親政の思想は、真木が信奉していた封建制を脱ぎ捨て、古代天皇制に習った太政官制を準備、政令統一の体制を成立させる威権を内包し、中央集権に移行する威力を発揮しはじめるのであった。

むすび

この「むすび」では、本論を受けて、あらためて「はじめに」で述べた諸点について簡単に振り返っておこう。近世教育の研究なかでも幕末崩壊期における尊王攘夷思想は政治思想、政治運動としての性格に関する研究が多く、これを教育の側面からどのように理解するべきかの視点が定まっていなかった。小論では、それを近世人真木の「誠」に注目して議論を出発させた。彼の「誠」は君臣関係のあるべき姿を求め、客観的には、名分論的道德に基づいて従来組織を機能させようとした。さらに「誠」を実践する組織体の形成に及び、法制度形成への着眼をもたらし、それが朝廷組織への介入となってあらわれ、新しい朝廷部署の設立構想にまで到

達した。この法制度形成への着眼は、王政組織を設計する方向を辿る点で近代へのつながりを予想させるものであった。

真木の道徳思想や政治思想は、藩校で形成されたものでも私塾経営において主張されたものでもない。それは彼自身の思想と行動をもって示された“教育なるもの”として、近世における人間形成の一断面を倫理面で示し、新しい組織、制度を創る人間育成を核としたものであったといえよう。

註

- (1) 真木は「獄司へ願書」と題して、以下のよう記している。「私儀当家中一般よりの恨に当り候と心得申候、此儘御国元に被差置候ては、御家中も不折合に可有御座候、退国被仰付候様偏に奉願候」。小川常人編『真木和泉守全集』下巻、臨川書店、1998年5月、209頁。以下、同書を『全集』と略記し、上中下の別を追記する。引用においては、旧字体を新字体に改めるほか、句読点、濁点をつけるなど、便宜をはかった。
- (2) 『遠山茂樹著作集』第1巻、岩波書店、1991年11月、44、45頁。括弧内は筆者の註。以下、同じ。
- (3) 同上書、69頁。
- (4) 松本三之介『天皇制国家の政治思想』未來社、1969年10月、74頁。
- (5) 同上書、77頁。
- (6) 『全集』下、61頁。なお、後期水戸学の久留米藩への影響については、辻本雅史『近世教育思想史の研究』思文閣出版、1990年2月、317頁以下、参照。
- (7) 『全集』下、62頁。
- (8) 「感応説。送明石・鶴飼二君祗役于江戸邸」『全集』中、56頁、原漢文。
- (9) 『中庸』については、島田虔次『大学・中庸』朝日新聞社、1967年1月から多くを教えられた。
- (10) 「忘礼敢言」に、「徳は（中略）、行て身に得るものに御座候間、何事も是は善事と思込候儀第一途に相成り、其身と其事と一つに相成候様可仕事に御座候」と「言行一致」を厳しく指摘し、道徳的修養に「思込」の必要を説いているように思われる。この倫理的実践の姿勢は他の精神的領域に転移する。この「思込」態度は名分を一致させる極めて強い精神としてあらわれているといえよう。『全集』下、36頁。
- (11) 「小野加賀に與へし書（五）」『全集』上、294頁。
- (12) 「文久三年京師より米藩士加藤・若林の二氏に贈りし書簡」（文久3年7月）『全集』下、266頁。
- (13) (14) 「今井氏に贈りし書」（文久2年5月）『全集』上、257頁。
- (15) 同上書、259頁。
- (16) (17) 同上書、258頁。
- (18) 「年譜」の記述に、真木の学問について「程朱学に非ざるは、後嘉永五年黨獄の際に於て先生の自ら明言せる所なり」とある。『全集』下、349頁。
- (19) (21) 「何傷録」（文久元（1961）年9月）『全集』中、122頁。
- (20) (22) (23) (25) 同上書、123頁。
- (24) 『易経』については、本田済『易』朝日新聞社、1997年2月から多くを教えられた。
- (26) 「忘礼敢言」『全集』下、35頁。
- (27) 「何傷録」『全集』中、130、131頁。
- (28) 「今井氏に贈りし書」『全集』上、258頁。
- (29) 「年譜」『全集』中、356、357頁。
- (30) (31) 「科戸風」『全集』下、63頁。
- (32) (34) 「敢言草稿」『全集』上、89頁。

- (33)「告志篇」『水戸学』（日本思想大系53）岩波書店、1973年4月、212頁。
- (35) (36) (37) (38)『全集』上、90頁。
- (39) 山口宗之『真木和泉』吉川弘文館、1973年10月、43、44頁より再引。
- (40) 同上書、53頁。
- (41)「五事建策」『全集』上、37頁。
- (42) (43) (44)『全集』下、44頁。
- (45) (46)「三条公に上りし書」『全集』上、42頁。
- (47)「藩公に上りし書」『全集』上、115頁。
- (48) 同上書、116頁。
- (49)「忘礼敢言」『全集』下、35頁。
- (50)「経緯愚説」（文久元年3月）『全集』上、18頁。
- (51)「野宮定功卿に上りし書（二）」（文久元年3月）『全集』、65頁。
- (52)「藩公に上りし書（一）」（文久2年4月）『全集』上、74頁。
- (53) (54) (55)「野宮定功卿に上りし書（一）」（安政5（1858）年6月）『全集』上、52頁。
- (56)「藩公に上りし書（二）」（文久2年6月）『全集』、81頁。
- (57)「封建考」『全集』中、95頁、原漢文。
- (58)「経緯愚説」『全集』上、18頁。
- (59)「文久三年秋窃遣人于薩贈西郷吉之助書」『全集』上、278頁。
- (60)「五事建策」『全集』上、38頁。
- (61) (62)「勢、断、労三条」『全集』上、26頁。
- (63)「経緯愚説」『全集』上、14頁。
- (64)「毛利宰相に上りし書」（元治元（1864）年3月）『全集』上、69頁。
- (65)「興国新策」（文久3年冬あるいは元治元年春）『全集』下、80頁に、「先聖礼楽にて天下を治む、礼楽是れ制度なり、後王法律にて天下を治む、法律亦制度なり（中略）、拟制度の中に封建と郡県とを大制度と云ひて、其大制度によりて農制・兵制・学制等を始として種々の制度を立つべき事」との記述がある。
- (66) (67) (68)「文久三年秋窃遣人于薩贈西郷吉之助書」『全集』上、279頁。
- (69)「幕府へ上書」（元治元年7月）『全集』上、232頁。
- (70)「野宮定功卿に上りし書（二）」（文久元年3月）『全集』、61頁。
- (71) 多田好間編『岩倉公実記』中巻、岩倉公旧蹟保存会、1927年7月〔再刊〕、685丁。

