

吉田松陰の實踐的思想

一、はじめに

日本が幕末から明治維新へと至るプロセスにおいて、その展開を促した重要な人物は多々あると考えられるが、その中で、吉田松陰（一八三〇—一八五九）は激動の幕末の舞台の幕開けを生きた先駆的な志士である。周知のように、松陰は尊王攘夷を實踐するため、とくに彼の晩年において、大原重徳三位の西下策、老中間部詮勝の要撃策などを策謀して身命を賭するような言動を敢行した。当時、弟子達など松陰の周りの人々にとって、彼が取った種々の言行は無謀な愚行であり、成功するどころか、逆に周りに危険をもたらすおそれがあるものと思われた。また、幕府の立場からすれば、松陰は反逆的でかなり危険な人物だと思われていた。しかし、實際に、松陰が断行したさまざまな言動は、一貫して彼の「諫死」という思想の現れであったと思われる。「諫死」とは、徒に議論を重ねるのではなく、物事の成敗、功利を考えずに先驅

張 惟 綜

けて実行し、たとえそれによって身命を失ったとしても、それは無駄死にならず、その死は必ず後継者を生み出すという思想である。彼はひたすら学問の研鑽に没頭するのではなく、自らの生死を賭して尊王攘夷を実行に移すことによって、当時の日本を西洋列強の脅威という危機から救出しようと努めたのである。安政六年（一八五九）に行われた安政の大獄によって、松陰は三十年に満たない短い生涯の幕を閉じたが、彼の精神に感化された志士、とくに松下村塾の弟子達は松陰の志を継受して躊躇することなく尊王攘夷を実現しようとして決起した。そして、こうした次から次へと立ち上がった志士たちの奮闘によって、明治維新は成就したのである。したがって、明治維新の成功を究明しようとするなら、吉田松陰は欠くことのできない、探究すべき人物であるといえよう。松陰に関する研究は、汗牛充棟の感は否めないが、これらの松陰論はそれぞれの視座から、多彩な松陰像を描出している。それらの中にはもちろん松陰の實踐家、行動家という側

面に焦点をあてているものもある⁷⁾。そのような先行研究によって、松陰は学問を研鑽するより行動、実践を重視し、さらに学問を実行で実現するという思想の特徴が闡明されている。しかしながら、松陰の実践とその思想とが如何なる関係にあるのか、とくに「諫」という点に関しては、検討する余地があるように思われる。

松陰が死刑に処せられる前に綴った『留魂録』における「四季論」を見ると、彼は己の生死を四季の循環と植物の生長に擬することを通して、「死」は単に命の終息を意味するにとどまらず、それによって感化された他者が後継者として、尊王攘夷という志を継承し、さらに理想を実現しようと呼起するという「生」に転化することができるとしている。こうした意味からすれば、松陰の「諫死」という思想から展開された死生観は死即生、生即死という弁証法的循環運動だと解せられる。ただし、松陰の「死」を解釈する場合、彼の「死」は、単に死を直視した上で死に突入するという武士道的な自己否定の思想であるだけでなく、それは現時点の状況を否定し、あるべき状態を目指して邁進しようとする否定の弁証論理として捉えることができるのではないだろうか。小稿の目的は、こうした実践を支える松陰の否定の弁証論理を究明することである。

「諫」を行おうとするときに、自己と他者との間に一線を

画すならば、「諫」める相手はあくまでも対象としての他者にとどまるため、自他関係において、相互媒介という機能が働かないように思われる。言葉を変えていえば、この場合、「諫」の実行者は終始自己の正しさを確信しており、相手に対して一方的に、あるべき状態を想定しつつ現に在る相手を否定してその欠陥を指摘し、さらに相手のあるべき様態を要求するのである。自己が正しく、他者が間違っている、というような思惟は、単に相手を否定するという状態にとどまるものであり、真の進展、実践の達成を期することができないであろう。むしろ、相手を諫めながら同時にその関係の中にある自己をも諫める対象とする「諫」こそが、より実践的である。安政三年（一八五六）八月に勤王僧黙霖との間に行われた激しい論争において、松陰は「諫死」の思想だけでなく、さらに「諫死」の根底に存する罪の意識を吐露している。この罪の意識の有無はまさに松陰の「一誠感兆人」論と黙霖の「一筆誅姦權」論との間にある最大の分かれ目であろう。先に掲げた目的のために、第三部においては、勤王倒幕をめぐって白熱した論戦を交わした松陰と黙霖の思想に注目し、両者の思想を再検証しながら、松陰の「諫死」における否定の論理を明らかにしてみたい。

さらに、松陰の「諫死」の論理が目指す、日本のあるべき姿についての考えは、松陰の「国体」思想とすることができ

る。これは、過去に在った天皇親政の政治制度に依拠し、現在に在る徳川幕府の武家政權を否定しながら、未来にあるべき日本を創出しようとする思想である。松陰の「諫死」は国體を守るために実践される。松陰は『講孟余話』において、「諫死」は日本の国體に基づいて形成された最も重要な忠誠のあり方であると指摘している¹⁾。松陰の国體思想は儒教的経學を日本固有の歴史に媒介することによって構築された、万世一系の皇統と海外雄略を中心とする論理である。万世一系の皇統は儒學の「君臣の義」を日本の歴史に媒介することによって形成された思想であり、海外雄略は儒學の「夏夷の弁」を日本の歴史に媒介することによって構成された論理である²⁾。結論からいえば、「諫死」は国體論理によって展開されるとともに日本の国體も「諫死」によって護持されるのである。したがって、小稿の第四部分においては、松陰の「諫」と国體の關係について、討究を行つてみたい。

二、諫

まず、「諫」が行われるとき、諫める「我」と諫められる「汝」とはどのような關係にあるといえるだろうか。「我と汝」の關係において、あるべき汝、あるべき自他の關係性が欠如していることが我によって自覺され、「諫」を行うことによつ

て現在の様相を否定し、さらに当為とされる状態に導こうとするのである。ここでいう否定とは、現時点にある汝乃至「我と汝」の關係を単に否定するものではなく、否定することによってさらにあるべき様相に向かって邁進することを要請する論理であるといえよう。もし、目下の汝、「我と汝」の關係性に対して、何の疑問、矛盾も抱懷していなければ、「諫」を実行する必要性がなくなる。したがって、「諫」は否定しつつ同時に肯定する論理であるといえる。

一般的には、「諫」の対象は君主あるいは親であると考えられ、また「諫」の方法については、さまざまな解釈がある。『礼記』に「人臣爲るの禮、顯には諫めず、三たび諫めて聽かれざるときは、則ち之を逃る。子の親に事ふるや、三たび諫めて聽かれざるときは、則ち號泣して隨ふ。」とある。君臣關係、すなわち忠の場面においては、君主への諫言が受け入れられなければ、君主を離れ去ることが許容される。一方、親子關係、すなわち孝の場面においては、親が諫言を受け入れなくとも、子は親に隨順するしかない。すなわち、忠における上下關係では、絶対的な隨順は求められていないのである。

松陰が先師とする山鹿素行は「諫むることしばしばし、或は力をつくして身を修めて君の開悟をまつといへども、時勢ともに然るときは、君子ここに留まらざるなり。」と述べ、

諫言が君主に受け入れられなければ、留まる必要がないと主張している。このように日本においては、山鹿素行のように、先述した儒学的な「君臣の義」に依拠し、己の去留を決定するという士道的な「諫」の思想がある一方で、情誼の契りを強調する君臣関係を絶対的な主従関係ととらえて諫言が採用されないとしても恭順するしかない、という葉隠的な武士道に見られる「諫」の思想もあることに留意しなければならぬ。

では、松陰は如何なる「諫」の思想を有しているのだろうか。「礼記」にあるような論点や山鹿素行の忠誠観に対して、松陰はそのような君主を離脱することを可とするという忠誠観を痛烈に批判する。たとえば、君主が暗愚だといって生国を離れて他の君主に仕えることは、父親が愚かだとして家出をし、隣家の人を父親とみることと同様だと主張しており、さらに「君君ならずと云へども、臣以て臣たらざるべからず。」「明主に忠ある珍しからず、暗主に忠なるこそ真忠なれ。」という葉隠的な忠誠観に類似する論述を開陳している。

しかし、松陰の「諫」の思想には葉隠的な「諫」と決定的な相違点がある。すなわち、身分の格差を無視して君主に諫言を呈するという直諫を否定する「葉隠」の論点に対して、松陰は当時の江戸時代の位階制度を無視して身分を憎越して

の「諫」の実行を是認するのである。この位階制度を超克するような思想は、一君即万民、万民即一君という松陰の「一君万民」の思想につながると思われる。そして、自らそれを実践した例として、嘉永六年（一八五三）に松陰の第二回用猛と言われる、浪人の身分を憎越して藩主に「將及私言」という上書を呈出したことが挙げられる。

ところで、松陰は年少の頃、すでに忠誠行為における「諫」を重んじており、弘化二年（一八四五）に書いた「人の忠を問へるに答ふ」の一文において、彼は忠について次のように所見を披瀝している。

忠の道は承順に非ず、趨走に非ず、惟だ中心のみ。「中略」〔中心とは〕實を以てして功名の爲めにせざるの謂なり。縦令功名高大なりと雖も、實を以てせざれば、亦忠と爲すべからず。「中略」孟子曰く、難きを君に責むる、之れを恭と謂ひ、善を陳べ邪を閉づる、之れを敬と謂ふと。蓋し恭と敬とは忠の大なるものなり。夫れ危きに臨みて命を致し、國に殉じて家を忘るるには則ち勇を以て行ふ。然れども恭敬に至りては、其の勇ありて而も其の智なくんば、則ち能はず。曰く、然らば則ち智なきときは忠を盡すべからざるか。曰く、愚者力を盡すに亦實を以てすれば、即ち忠なり。然れども其の効、知者に

若く能はず。然らば則ち大忠を盡さんと欲すれば、當に大道を學ぶべし。

まず、忠とは実を持つてするべきものであり、世間の名聞のためにするものではない。具体的な実践の場面においては、君主を勧説して善道を実践に移すという「恭」と、君主を悪から善へと導くという「敬」とに着目し、忠諫が重要であることを松陰は主張している。留意すべきは、松陰は忠とは、我がまことを以てして世間の善れを希求することではないと主張している、ということである。先述したように、「我と汝」という関係から思惟すれば、「諫」とは現に在る汝を否定し、あるべき汝を提起することである。忠を「実を以てして功名の爲めにせざるの謂なり」とする松陰の論述からすれば、忠であろうとするならば、世間の名譽を追求しようとする己の欲を斥けることを、自らに課さなければならぬ。これは実、すなわち、自らに内省的眞実の心があるかどうかを問う、ということであると解せられる。世間からみれば、忠誠を尽くすことよつて功名を獲得したとしても、もし、その忠誠が実に基づいて行われなければ、これは忠ではないと松陰は述べている。したがつて、内省的眞実の心がないかぎり、如何に忠誠を尽くしたようにみえても、これは眞の忠ではないといえよう。

「諫」はこうした忠のあらわれとして、最も重要なものであると見なされている。先に述べたように、「諫」は現に在る汝を否定し、あるべき汝を提起することであるが、松陰はあるべき汝を提起する前に、自らの内に内省的眞実の心があるかどうかを問うべきであると考えているのである。このように松陰は、忠にも、そのあらわれとしての「諫」にも、自らに内省的眞実の心の有無を問うべきであるとしている。この意味からすれば、松陰の「諫」の思想は彼独自の自己否定の思想によつて貫かれていてと解せられる。こうした松陰の「諫」の思想における自己否定の論理を究明しようとするなら、松陰と黙霖との思想論争を取り上げなければならぬ。

三、「一筆誅姦權」論と「一誠感兆人」論

松陰と黙霖との論争を論ずることに先立つて、黙霖の思想を紹介する必要がある。市井三郎氏は「思想からみた明治維新」において、黙霖が松陰に山県大弐が著した「柳子新論」を紹介し、それによつて松陰の一君万民思想の純化をもたらしたと指摘している。氏の論説からすれば、松陰が山県大弐「黙霖」松陰という革命思想の系譜に位置づけられるとされる。周知のように、山県大弐は明和四年（一七六七）に反幕府の言動があるという疑いによつて徳川幕府に死刑に処せら

れた。彼の著述である『柳子新論』に「苟も害を天下に為す者は、国君と雖も必ず之を罰し、克せずんば則ち兵を挙げて之を討つ」とあることからすれば、天下に害をもたらす者であれば、たとえ君主であつても挙兵してそれを討伐することが認められる、という革命的な理論が明白に説かれている。山県大武の革命思想に影響された黙霖は、天朝を堯・舜に、幕府を桀・紂に擬えて反幕府政権を論ずる『王霸の弁』を著したが、当時の幕府の追及を憚つた広島藩によつて没収されてしまい、現在には伝わっていない。こうした革命思想の持ち主である黙霖は、安政三年（一八五六）八月に松陰に山県大武の『柳子新論』を紹介したが、幕府政権について松陰は夙に安政二年（一八五五）の七月に『講孟余話』の中で、「征夷をして足利氏の曠職の如くならば、直ちに是れを廢するも可なり。」^⑤という、もし幕府が職務を怠れば、幕府を撤廢してもかまわないとの言論を發していた。このように安政二年（一八五五）の段階で松陰には倒幕を肯定するような言及はあるのではあるが、『講孟余話』を通じては、彼はあくまでも諫幕論という主張にとどまつており、幕府を覆すという倒幕の思想はまだ前面に出てきてはいない。松陰の倒幕思想に關する先行研究は数多くあり、また、小稿の主題は松陰の思想にある否定の論理を究明することであるので、ここでは彼の倒幕思想の形成とその変化についての討究にはこれ以上立

ち入らないことにする。^⑥

前述したように、黙霖は、覇者である武家政権の徳川幕府が存在すること自体が中国の桀・紂が行つていた悪政と同等だから、現にあるまじき武家政権を倒し、あるべき天皇親政の政治状態を回復することを主張している。一方、松陰はすでに黙霖との論戦を交わす前に、武家政権を否定して昔日の天皇親政の政権を肯定すると述べてはいるが、彼の主張は即座に幕府を倒すのではなく、あくまでも幕府を諫めることを目指すものであつた。したがつて、安政三年（一八五六）八月に勤王倒幕をめぐつて両者の間に激烈な論戦が行われたのである。この論戦は松陰の「諫死」の思想とその否定の論理を究明する絶好の資料となるため、次に両者の論戦を論究する。

安政二年（一八五五）九月に萩の友人、土屋蕭海の下を訪れた黙霖は、松陰が著した『幽囚録』を一読して感動の余り、松陰に会いたいと思ひ、蕭海に紹介を依頼した。これが松陰と黙霖との接触のきっかけであつた。当初は、両者は互いに理解することが深くなかつたため、文通はそれほど頻繁ではなかつた。その後、この二人は安政三年の八月に勤王倒幕をめぐつてお互いに真摯な態度で議論し、書簡が続々と往来したのである。

まずは、松陰から黙霖に宛てた八月十五日付けの書簡にお

いて、黙霖の「一筆誅姦權」論について、松陰は次のように論駁している。

去冬の書に云はく、「縦ひ其の人をして感悟せしむとも、風俗頹弊の世に生まれて、之れを奈何ともすべからず。余一筆もて姦權の士を誅し、忠孝の冤を雪ぐあらんのみ」と。上人の志す所は、蓋し夷齊魯連と其の趣を同じうす。而して僕の志す所と大いに異なり。僕廢せらるると雖も、未だ西山に餓えず、未だ東海を踏まず。安んぞ遽に念を斯の世に絶つを得んや。

去冬の書というのは、安政二年（一八五五）に黙霖から松陰に宛てた書簡であるが、今日に伝わっていない。だが、以上の内容によれば、大道がすでに廢れている現世においては、たとえ人を感悟させたとしてもどうにもならないから、文筆を以て天皇から政權を盗んだ幕府あるいは幕府政權の存在を正当化した悪人を誅し、尊王斥霸の大義を唱道することによって幕府に刑罰された忠孝の士の冤罪を晴らそうとする黙霖の「一筆誅姦權」論の論旨がうかがえる。そして、注意を要するのは、松陰が黙霖を伯夷・叔斉・魯仲連に擬している、ということである。伯夷と叔斉は、武王が紂王を征討しようとするときに、父である文王が未だ葬られずにおり、また臣

下である身分を以て君主の紂王を征伐する、という行為が不孝不忠であると武王を諫めた。武王は彼らの諫言を聞き入れず、その後紂王を討ち取って天下を手に入れたが、こうした武王の行為を恥だと見なす伯夷と叔斉は、武王が樹立した周王朝を否定し、周の粟を食うのを潔しとせず、首陽山に隠れてついに餓死した。また、魯仲連は趙・魏が秦を連盟の盟主に迎えようとすることに反対し、最後に身を東海に投げて死んだという。三者の共通点は、いずれも現にある政權を否定して自らがそのあるまじき状態と一線を画し、己の正しき、潔さを固持して死という道を選んだ、ということである。松陰が黙霖をこの三人に擬える所以は、黙霖がまさにこうした現にある政權を否定しつつも、自分もその共同体の中に存在する一人であることを看過しているからである。したがって、黙霖も松陰も現にある状態を否定してあるべき状態の實現を力説しているが、黙霖の場合は松陰と違って現実に存立している徳川武家政權と自身との関係性を問うことなく、いわばそうした関係性の外側から姦權を誅するとするのである。松陰は徳川幕府が政權を掌握しているという現状を見つめながら、自身がこの現にある関係性に存することを念頭に置いた上で、「諫」を行うのである。ここに、後述するように、黙霖が持たない「罪の意識」が松陰に存する理由がある。ところで、松陰は次のように論駁を続けている。

夫れ當今國の大蠱は、佛徒と武士とに若くはなし。而して僕と上人と亦其の一に居る。八洲を回視するに、僧徒武士及び其の管する所に非ざる者幾ばくかある。是れ安んぞ盡く誅すべけんや。然も皆王民なり、王臣なり、亦必ずしも誅せざるなり。〔中略〕然らずして、盡く今の武士を誅し、盡く今の僧徒を誅して、而る後王室を再造すること、萬々能はざるなり。之れを終ふるに、西山に饑餓、東海を踏むとも、今日の天下に補するなし。

当今の徳川政權の枠内に自らが存在していることを直視する松陰は、何も働かない武士と僧侶を國の穀潰しと言い、さらに黙霖の筆誅論が主張するように、國の穀潰しである僧侶と武士を尽く誅することなどそもそも不可能であり、また兩者とも天皇の人民、臣下であるため、必ずしも誅しなければならぬというわけでもないし、仮に全部を誅しても天皇親政というあるべき状態を回復することは不可能であり、そして最後の選択として自らが死んだとしても、現にある状況を改善することには役立たない、と述べている。留意に値するのは、松陰は自らが徳川幕府という武家政權の枠組みの内に存在することを自覚している一方、同時に天皇の臣民でもあることを自覚している、という点である。この点は松陰が自

覚した罪の意識がどのような構造を持つものであるかという問題につながる。さらに、十八日に松陰は黙霖の過激な倒幕論に対して、次の所論を展開している。

僕は毛利家の臣なり、故に日夜毛利に奉公することを練磨するなり。毛利家は天子の臣なり、故に日夜天子に奉公するなり。吾れ等國主に忠勤するは即ち天子に忠勤するなり。然れども六百年來我が主の忠勤も天子へ竭さざることも多し。實に大罪をば自ら知り。我が主六百年來の忠勤を今日に償はせ度きこと本意なり。〔中略〕先づ我が大夫を論し六百年の罪と今日忠勤の償とを知らせ、又我が主人をして是れを知らしめ、又主人同列の人々をして悉く此の義を知らしめ、夫れより幕府をして前罪を悉く知らしめ、天子へ忠勤を遂げさするなり。若し此の事が成らずして半途にて首を刎ねられたれば夫れ迄なり。若し僕幽囚の身にて死なば、吾れ必ず一人の吾が志を繼ぐの士をば後世に残し置くなり。子々孫々に至り候はばいつか時なきことは之れなく候。今朝の書に「一誠兆人を感ぜしむ」と云ふは此の事なり。〔中略〕今幽囚して征夷を罵るは空言なり、且つ吾が一身も征夷の罪を諫めずして生を偷む。されば征夷と同罪なり。我が主人も同罪なり。己れの罪を聞きて人の罪を論ずるこ

とは吾れ死すともなさず。(中略)他日主人を諫めて聞かざれば諫死する迄なり。三仁の中にて僕が師とするは比干一人のみ。

武士は藩主の臣下であるため、藩主に忠義を尽くすべきであり、藩主は天皇の臣下であるため、天皇に忠義を尽くすべきである。と松陰は述べている。すなわち武士である松陰にとって、君主の毛利家に忠誠を尽くすことはすなわち天皇(皇國)に忠誠を尽くすことである。しかし、武家政權の支配が続き、天皇(皇國)に忠誠を尽くさないこと六百年に及ぶという現実があり、それ自体が大罪にほかならない。武士としての私は、こうした天皇(皇國)への尽忠の欠落から生ずる罪を藩主に幕府に知らせた上で、あるべき尽忠の道に導かなければならない。もし、私が獄中で死んで、そして私の「諫」、すなわち藩主に幕府に罪を自覚させて正しい尽忠の状態を要請することが完遂できなければ、必ず後継の士に吾が志を伝え、さらに「諫」を続行させるのである。これが「一誠感兆人」である。今、藩主と征夷の罪を諫めない私も無論同罪である。己の罪を無視して他人の罪を咎めることなど、私には死んでもできない。藩主を諫めて聞かれなければ、死ぬまで諫めるのは本望であり、私が師として敬慕しているのは諫死を成し遂げた比干一人であると松陰は述べている。

以上を分析すれば、二つの大きな問題点があると考えられる。まずは、松陰が吐露した罪というのはどういう意味なのか、次に松陰が考えている尽忠の図式からすれば、武士―藩主―天皇という位階的な構造において、忠誠を尽くす場面において、矛盾が生じないか、という問題である。

前述した引用文から考えれば、松陰が自ら披瀝している罪について、二つの罪の意識という解釈があると考えられる。その一つめは、徳川幕府という武家政權においては、当為とされる天皇(皇國)への尽忠が欠如していることによって醸成された罪である。二つめは、あるまじき武家政權の世に生を受けて武家政權の非と天皇親政の是を自覚しないという罪であり、換言すれば、これは存在論的罪ともいえるのである。そして、たとえ松陰自身がその罪を自覚したとしても、同じく武家政權の世に生きている他者にその罪を自覚させないかぎり、自らも同罪でなければならぬ。武士としての松陰は、天皇(皇國)への尽忠の欠如から醸成される罪、すなわち君主、幕府にとつての罪を適切に「諫」をしないことによつて形成される罪を背負っている。同時に、王民としての松陰は、武家政權の非と天皇親政の是を自覚したにもかかわらず、他者と同じく武家政權の世に生きているため、他者に武家政權と天皇親政との是非を自覚させなければ、こうした存在論的罪を背負わなければならない。したがって、松陰の

「諫」はこの二つの罪の意識に基づいて発動される、天皇（皇國）への尽忠と武家政權の非、天皇親政の是への覺醒というあるべき状態に導こうとする思想である。松陰の言論からすれば、一見、「諫」の対象は君主と幕府にとどまっているようにみえるが、身命を失ったとしても、己の志、すなわち天皇（皇國）への尽忠と、武家、皇室の政權の是非を人々に覺醒させることを後継者の士を含む他者に継受させようとすることは、同時に他者をも諫めるものだといえよう。彼の「諫」の対象は君主だけでなく、この日本に生きた人々も皆その対象にあてはまるといわなければならぬ。実際、松陰が一生涯において行つたさまざまな言動に照合してみれば、彼の「諫」の対象は君主にとどまらず、当時の日本にいた人々をも含めている、ということがうかがえる。松陰の「諫」を論究する場合、人間の性善を一抹の疑いもなく確信しているからこそ、「諫」の論理、実践が成立できる、という見解は正確であり重要であるが、同時に共同体における罪から生じた己の罪を凝視し、さらにこうした罪を解消しようとする「諫」の論理の構造をも見逃してはならないのである。確かに、黙霖の筆誅論も一種の「諫」の論理といえるが、松陰のような罪の意識はないため、共同体と個との相互媒介という機能を持つことはない。したがって、松陰の「一誠感兆人」論は黙霖の「一筆誅姦權」論より、現実を見据えたもの

であり、実践的であるといえよう。

前節に述べたように、松陰は忠をよくなしうるか否かの基準として、実、すなわち内省的眞実の心を提起している。松陰の罪の意識はまさに彼が強調する内省的眞実の心から形成されるのである。「吾が一身も征夷の罪を諫めずして生を偷む。されば征夷と同罪なり。我が主人も同罪なり。己れの罪を聞きて人の罪を論ずることは吾れ死すともなさず」が顯示するように、己を省みることができなければ、ただ他人の罪を譴責するだけで、振り返って自らを反省してさらに罪の意識が生ずることなどないであろう。こうした内省的眞実の心を重視する点から、松陰の自己否定の論理が成り立つのである。そして、その自己否定の至極は自己犠牲という「諫死」につながる。松陰は中国の比干に理想的な忠誠像を見出したが、松陰の「諫死」の思想にある罪の意識と「諫」の対象が君主だけでなく他者をも含める、という二点は比干の「諫死」には見られないといわざるをえない。

次に、松陰が述べている位階的尽忠の構造に矛盾が生じうるか、また、もし矛盾が生じた場合、解決策があるか、という問題である。まず、松陰の言論に即して考えれば、松陰においては、藩主への尽忠と天皇への尽忠との間に矛盾は発生しない。発生するどころか、むしろこの二つの尽忠が相互に補強しあっていると思われる。さらに、仮に矛盾が生じたと

しても、松陰の究極の尽忠行爲である「諫死」によってこの矛盾を解消することができるのである。つまり、「諫死」によって正しい尽忠の道に導くのである。

以上をまとめていえば、黙霖の「一筆姦権を誅す」思想を松陰の「一誠兆人感せしむ」る思想と較べると、根本的な相違は自己否定の有無である。つまり、両者は同じく当時の徳川幕府が主導する武家政権を否定し、古代の天皇を中心とする政治体制に回復することを希求しているのではあるが、後世にもたらした影響は大いに異なっている。松陰は自己否定を徹底することによって従容として死に就いただけでなく、その自己犠牲は他者の感悟を引き起こし、さらに尊王攘夷という志を受け継がせて実行させるという「生」に転化したのである。黙霖が示す「一筆姦権を誅す」の論理にはこのような自己否定性は内包されていなかったが、松陰の「諫」の思想にはそれが含まれていたからこそ、彼の死は生へと転化されたのである。そこには否定即肯定という弁証法的論理がはたらいているといえる。

とくにわれわれの目を引くのは、松陰が自ら披瀝した罪の意識である。こうした罪を自覚すること自体が、現下の状態を否定することを意味するのであり、したがって、松陰は「諫」を実践することによってあるべき状態に導こうとするのである。ただし、松陰の「諫」は自己否定の思想に基づく

ものであり、他者を諫める前にしなければならぬのは、自らの内省的眞実の心を確認することである。こうした自己否定によって、松陰は天皇（皇國）に忠誠を尽くしていない徳川幕府や藩主が犯した罪を自身に引き受けるにとどまらず、「諫死」を全うすることによって他者に己の志を継承させて理想の状態を実現させようとするのである。

四、諫と國体論

兵学者であった松陰は、常に外敵と対抗する手段を模索していた。その中で松陰は水戸学と出会うことによって自國の歴史に関心を深めた。「諫」はその歴史の中で実践されるものである。「諫」は、現に在る汝を否定し、あるべき汝を提起することであったが、その汝とは、君主や幕府のみならず、日本の國自体でもある。ここで注意すべきは、松陰が「國体」と言うとき、彼がただ日本の理想の姿（未來）を想起しているわけではないということである。

松陰の述べる「國体」思想には、二つの中核が存する。一つめは、海外雄略である。これは日本近隣の諸國を日本の傘下におさめ、國力を増強することによって西洋列強と拮抗しようとするものである。二つめとしては、天皇（皇國）への絶対的忠誠が挙げられる。これは、万世一系の皇統を贊美す

ると同時に、天皇（皇國）への絶対的忠誠を強調するものである。このような國体のあり方を松陰はただ実現されるべき未来として措定しているだけでなく、過去の日本の姿として見なしている点に注意すべきである。たとえば『講孟余話』の中に次のような一文が見られる。

吾が國辱くも國常立尊より、代々の神々を経て、伊弉諾尊・伊弉册尊に至り、大八州國及び山川草木人民を生み給ひ、又天下の主たる皇祖天照皇大神を生み給へり。夫より以來列聖相承け、寶祚の隆、天壤と動きなく、萬々の後に傳はることなれば、國土山川草木人民、皆皇祖以來保守護持し給ふものなり。故に天下より視れば人君程尊き者はなし。人君より視れば人民程尊き者はなし。此の君民は開闢以來一日も相離れ得るものに非ず。故に君あれば民あり、君なければ民なし。又民あれば君あり、民なければ君なし。

先に松陰における「諫」の思想を見たが、そこで中心として議論された君臣関係は、「開闢以來一日も相離れ得るもの」ではないと指摘されている。つまり、あるべき君臣関係が過去において実践されていたと松陰が認識している証左がここに示されているのである。さらに、この一文における「君」

とは天皇を指しており、天皇を「君」、人民を「臣」とした君臣関係が想定されているのである。このように、松陰にとつてあるべき汝、あるべき日本の理想の姿（未來）は、「開闢以來」（過去）から連綿と続くべきものとして把握されているのである。松陰は現在をその連続から逸脱している状況にあると見ている。

恭しく惟んみるに、天祖統を垂れ、天孫繼承したまひて、神武に至り、神州の基成れり。至治千七八百年にして、事勢始めて變じ、天下大いに亂る。四百餘年にして、干戈始めて息み、天下事なきこと二百餘年なり。前の千七八百年は、小亂なきに非ざれども、而も概して之れを至治と謂ふは、權、朝廷に在ればなり。後の六百餘年は、大治なきに非ざれども、而も之れを至治と謂ふを得ざるは、權、朝廷を去ればなり。有志の士、ここに感ずるあり、朝權を收復し、至治を馴致せんと欲す。

朝廷に權があれば「至治」であるが、そうでなければ「至治」ではないと松陰は述べている。つまり、松陰は、亂が勃発するしないに関わらず、權が朝廷にあることがあるべき姿である、すなわち「至治」だと考えているのである。松陰の眼前に在る幕府の武家政權は、亂を治めることができている

としても、それは「至治」ではないのである。以上のように、現在は過去からの連続から逸脱した状況にあり、その過去からの連続、すなわち「至治」に戻すべきであると松陰は考えている。それは回復することであり、同時に、創造することなのである。松陰は、過去に実践されていた「至治」を、未来に実現すべく、現在、実践すべきであると考えているのである。このような現在において実践すべきものが、「諫」なのである。

松陰にとつて国体とは、実現されるべき理想（未来）であり、武家によつて権を奪取されるまでの日本の国の姿（過去）であり、同時に、現在においてその実現に向けて実践されるべきものなのである。その実践が「諫」なのである。

五、おわりに

松陰の「諫死」は、個人の死によつて他者の「生」を要請する思想である。これは、日本のあるべき姿、すなわち国体を実現しようとする実践的思想である。松陰が取つた種々の、当時の常識からすれば過激な言動は、まさに「諫死」的な尽忠行為にほかならない。したがつて、「我が輩皆に先驅て死んで見せたら観感して起るものもあらん。」、「自ら死ぬ事の出来ぬ男が決して人を死なす事は出来ぬぞ。」と叫ぶ松陰

は、常に自らの死を覚悟して言行を行つた。彼の言行は、他者に「尊王攘夷」という志を継受させ、さらに理念を実現させようとする熱望、すなわち「生」につながつたのである。こうした「諫死」における、死即生、生即死という弁証法的論理こそが松陰の実践的論理なのである。

松陰は安政六年（一八五九）十月二十七日、安政の大獄によつて命を落とした。しかし、彼の志は維新の志士たちに受け継がれ、実現するのである。つまり、松陰の生涯そのものが彼の「諫」の思想なのである。

※小稿における吉田松陰の著述からの引用は、すべて大和書房版『吉田松陰全集』（初版）に拠る。引用の際、旧漢字はそのまま用いる。

注

- (1) 田中彰氏は「吉田松陰——変転する人物像——」（中央公論社、二〇〇一年）において、時代の移り変わりにともない、松陰の描かれ方も変化していると指摘している。
- (2) その代表的な先行研究として、奈良本辰也氏の「吉田松陰」（岩波書店、一九八八年）と松本三之介氏の「日本政治思想史概論」（勁草書房、一九七五年）とが挙げられる。
- (3) 拙稿「吉田松陰の死生観」（『臺大日本語文研究』第八号所収、臺灣大學日本語文學系、二〇〇五年）を参照されたい。
- (4) 世の君に事ふることを論ずる者謂へらく、功業立たざれば國家に

益なしと。是れ大いに諷なり。道を明らかにして功を計らず、義を正して利を計らずとこそ云へ、彼に事へて遇はざる時は諫死するも可なり、困窮するも可なり、饑饉するも可なり、是れ等の事に遇へば其の身は功業も名譽も無き如くなれども、人臣の道は失はず、永く後世の模範となり、必ず其の風を慨感して興起する者あり。遂に其の國風一定して賢愚貴賤なべて節義を崇尚する如くなるなり。然れば其の身に於て功業名譽なき如くなれども、千百歳へかけて其の忠たる、豈に擧げて歎ふべけんや。是れを大忠と云ふなり。然れども此の論、是れ國體上より出で来る所なり（山口県教育会編「吉田松陰全集」大和書房、一九七三年、第三卷、二四頁。以下、この「全集」からの松陰の著述の引用は、「全集」第三卷、二四頁のように略記する）。傍線は筆者。

(5) 拙稿「吉田松陰の國体思想」(『淡江日本論叢』第一三輯所収、台湾・淡江大学大学院日本研究科日本語科編、二〇〇五年)を参照されたい。ここで海外雄略を松陰の國体思想の一つのファクターとして扱うとき、これは松陰を海外侵略の主張者とする意味ではない。むしろ、海外雄略はあくまでも日本の国防という立場から、松陰が展開した、当時の西洋列強に対抗しようとする思想だと考えられる。

(6) 「十三經注疏」禮記注疏(上)〔新文豐出版社、二〇〇一年〕二四三―二四五頁、參照。訓詁は「全釈 漢文大系」12 礼記上(集英社、一九八二年)に拠った。

(7) 「山鹿語類 第二卷」(國書刊行會、一九一一年)四一頁。古川哲史氏は「近世武家の思想」(『日本思想史講座』5 近世の思想2)所収、雄山閣、一九七五年)において、「葉隱」における

「諫」の思想に着目し、その思想を細論している。氏の指摘によれば、家老という身分を持たずに、直接君主に諫言をするというような身分を僭越する行為は許容されないとされる。

(9) 「全集」第三卷、一四一―一四五頁。
(10) 「全集」第三卷、一三三頁。

(11) 「全集」第三卷、一七二頁。

(12) 「全集」第三卷、一七九頁。

(13) 「全集」第一卷、四八頁。

(14) 市井三郎「思想からみた明治維新」(『講談社』、二〇〇四年)。

(15) 西田太一郎編集「日本の思想」17 藤原惺窩・中江藤樹・熊沢蕃山・山崎闇斎・山鹿素行・山縣大貳集(筑摩書房、一九七一年)四一―四八頁。

(16) 今日では、黙霖の「王朝の弁」を見るのができないが、安政二年(一八五五)十二月に海防僧月性が黙霖に贈った長詩から「王朝の弁」の要約がうかがわれる。その長詩によれば、日本の歴史を王道政治と霸道政治という二分法によって分け、天皇親政を王道政治と、武家政権を霸道政治と見なしている、という黙霖の歴史観が推定できる(知切光蔵「宇都宮黙霖」大空社、一九九三年、一六八―一七二頁、參照)。

(17) 松陰は黙霖に「柳子新論」についてのことと聞かれて、「僕寡聞にして大貳の事嘗て幕府の断罪文を一讀したるのみ、未だ其の人となりや詳かにせず。他日柳子新論なるものを讀みて以て上人の言を徵せん。」と返答している(「全集」第七卷、四二八頁)。

(18) 「全集」第三卷、五六頁。

(19) 松陰の倒幕思想に関する先行研究は数多くあり、たとえば、野口武彦氏の「われ聖賢におもねらず」(『王道と革命の四』所収、筑摩書房、一九八六年)、岡崎正道氏の「吉田松陰の革命思想」(『日本思想史研究』十二号所収、東北大学文学部日本思想史學研究室、一九八〇年)、郭連友氏の「日本における孟子受容と吉田松陰の「革命思想」(『日中文化交流史叢書』第三卷「思想」所収、大修館書店、一九九五年)などが挙げられる。基本的には、松陰は孟子の革命思想を摂取することを通して、倒幕思想が萌すことになり、さらに勤王倒幕をめぐって黙霖との論争を行ったことによって、条件付きの倒幕論の確立に到達したのである。これは、儒教の天命を「王朝の命」に置き換えることで、「王朝の命」を受ける

という「大義」によって曠職の幕府を討伐することがはじめて許容される、という主張である。

- (20) たとえば、『急務策一則』(『全集』第二卷、三三頁)と「淨土真宗清狂師の本山に應徴するを送る序」(『全集』第二卷、四一九頁)に武家が皇室から政権を盗んだという、武家政権に対する否定的な、松陰の論述が見られる。

- (21) 松陰と黙菴との論戦に関する先行研究も少なくない。たとえば、河上徹太郎氏の『吉田松陰——武と儒による人間像——』(『文芸春秋』一九六八年)、橋川文三氏の『橋川文三著作集 第二卷』(筑摩書房、一九八五年)、山岸紘一氏の『幕末国体論の行方』(砂子屋書房、一九九九年)などを挙げる事ができる。

- (22) 『全集』第二卷、四二七—四二八頁。

- (23) 『全集』第二卷、四二八—四二九頁。

- (24) 『全集』第七卷、四四二—四四三頁。傍線は筆者。
その代表的な例としては、安政六年(一八五九)の一月、弟子らに尊王攘夷の実行の時機を待つべきだと勸説された松陰は、「僕は忠義をする積もり、諸友は功業をなす積もり」(『全集』第八卷、一八四頁)と論駁し、さらに絶食を決定することによって彼らを感情させようとした事件を挙げる事ができる。

- (26) 松陰は黙菴の「一筆誅姦權」論に対して、人間の性善を前提にし「僕上人の獨行特立を悲しむには非ず、人の善に遷り過を改むるを塞ぐ道理なるを悲しむなり。人善に遷らず過を改めずんば、一筆姦權を誅すと雖も姦權依然たり。」(『全集』第七卷、四四五頁)と反論を述べている。従来(の松陰研究から例を挙げれば、河上徹太郎氏は、『吉田松陰——武と儒による人間像——』(『文芸春秋』一九六八年、三八—三九頁)において、松陰の「一誠感兆人」論を支える松陰の人間の性善に対する信念を指摘している。松本三之介氏は、『日本政治思想史概論』(勁草書房、一九七五年、七八頁)において、松陰の「諫死」という精神を支えるのは人間に対する信頼感であると論述している。

- (27) 『全集』第七卷、四四三頁。

- (28) 『史記』の「股本紀第三」によれば、暴虐無道の紂王を見て、「一人臣たる者、死を以て諫争せざるをえず」と言った比干は、紂王を猛烈に諫めて三日去らなかつた。それによって激怒した紂王は「吾れ聞く聖人の心に七竅あり」と言い、その心臓をえぐり出して見たという。

- (29) この問題については、松本三之介氏が『日本政治思想史概論』(勁草書房、一九七五年、七一—八〇頁、参照)において詳しく論じている。

- (30) 『全集』第三卷、三八三頁。

- (31) 『全集』第二卷、四一九頁。傍線は筆者。

- (32) 『全集』第八卷、一八三頁。

- (33) 『全集』第八卷、三二一頁。

(ちよう・いそう 筑波大学大学院博士課程
人文社会科学研究所 哲学・思想専攻)