

幕末維新における天の思想

——西郷隆盛の『與人役大駄』をめぐって——

石 毛 忠

序

ここにいう幕末維新とは大体天保（一八三〇～四三年）以降王政復古（一八六七年）の頃までを指し、この時期における天の思想の特質の一端を、西郷隆盛（一八二七～七七）の『與人役大駄』を通して究明することが本稿の課題である。

『與人役大駄』というのは、文久二（一八六二）年から同三年まで島津久光の怒りをかけて沖永良部島に流されていた西郷が、その間に島の間切横目役（巡查）土持政照に島吏の心得として与えたものであり、西郷の敬天思想を示すものとして知られている。次に掲げる引用文は、その敬天思想に関連した箇所である。

役目と申すものは、何様の訳にて被_レ相立_二候哉。自分勝手を致せと申儀にては無_レ之。第一天より万民御扱被_レ成候儀出来させられざる故、天子を立_{たて}られて万民それぞれ業に安んじ候やう御扱被_レ成候へとの事に候へば、天子御一人にて御届き不_レ被_レ成故、諸侯を御立被_レ成候て領分の人民を安堵致させ候やう御まかせ被_レ成

たること候へ共、諸侯御一人にて国中の人民御届不_レ被_レ成故、諸有司を御もふけ被_レ為候も、専、万民の為に候へば、役人におひては万民の疾苦は自分の疾苦にいたし、万民の歡樂は自分の歡樂といたし、日々天意を不_レ欺、其本に報ひ奉る処のあるをば良役人と申すことに候。若此天意に背き候ては即天の明罰のがるゝ処なく候へば、深く心を用ゆべきこと也。百姓は力を勞して本に報ゆるが職分、役人は心を勞して本に報ゆるの職分にて候。（中略）役人の取扱ひがよくて、万民怨嗟する事のなく候へば、風雨旱疾の憂は無_レ之ものに御座候。万民の心が即ち天の心なれば、民心を一やうにそろえ立つれば天意に随ふと申すものに御座候。人心調和いたし候へば氣候循環いたし候儀は的然なる事に御座候故、頭役第一心を可_レ用所に候。

この『與人役大駄』は戦前においては「永久に行政官の箴規とするに足る。特に民衆に直面して之を指導すべき地位にある者の座右の銘として遵奉して然るべきものである」（『大西郷全集』編者の

末維新における天の思想の歴史的意義を考察してみたい。

一 わが国における王権天授説の形成

有徳者やその余慶の及ぶ数代の子孫が天命を受けて天子（王、すなわち国家の統治者）となり、天に代って天下万民を治めると説く王権天授説はそもそも中国で周の初めに唱えられたものである。これがわが国にも伝えられて、古代から儒教的天子観を基礎づけるものとして知られていたのであるが、これが政治思想として本格的に活用されるようになったのは承久の乱（一二二一年）以後であり、承久の乱を契機として武家政権を正当化する有力なイデオロギーとなったのである。

ところで王権天授説によれば、天子の職分は絶対にして神聖であるが、天子の地位は決して絶対でも不可侵なるものでもなかった。何故ならば王権天授説は王権を保証する一方、王権を行使する天子が暴虐を行ない、あるいは奢侈に流れて人民を苦しめるような政治をすれば、天が命を改め、新しい天子を選んでこれに天下を託すると説き、しかもその天命を知らしめるものは民意、すなわち天下の輿論であり、それによって革命が行なわれるべきであると説くからである。換言すれば、革命の根拠を人民に置き、天意の反映である民意の支持を天子たるの有効要件とするこの民本主義的革命理論は、革命によって新らたに天子になった者を正当化し、人民の王権への服従を要請すると共に、政治の仕方如何によっては逆にその天子を否定する根拠にもなったのである。そこで神の子孫なるが故に天皇になるという神孫為君の天皇観を建前としていた日本の古代国

コメント、同集第一巻、二八三頁）と高く評価されていたのであるが、戦後になると一転して、前掲のように治者階級と被治者階級の天に対する職分を「百姓は力を勞して本（天）に報ゆるが職分、役人は心を勞して本（天）に報ゆるの職分にて候」と規定し、治者階級を天↓天子↓諸侯↓役人の順で階層づけるような考え方は儒教的民本主義そのままであり、「西郷の農民に対する考え方は、封建的愚民政策のわくを一步もふみ出したものではなかった」（圭室諦成『西郷隆盛』、三八頁）と厳しく批判されるようになった。ところが最近ここに見える天の思想が、「西郷はその『天』の哲学をもつて、彼の青年時代からの、あくまでも封建支配者としての愛民・仁政の思想を根拠づけたにすぎないかのようなのである。それにもかかわらず、人君も役人も天に代って天意を行なうべきものと規定した意義は、やはり大きい。なぜなら、この理論は、天ないし天意を至高の価値とするものであり（中略）主家絶対の思想を克服し（中略）『皇国』のためないしは『天子』のために忠を尽すのを正当化する論理の基礎となるものであるから」（井上清『西郷隆盛（上）』、一三三頁）と改めて見直されるようになってきた。しかし果してそう単純に割り切れるものであろうか。揺れ動く現代の視座からではなく、思想史的に位置づけようとする観点―当該思想を、その思想の生まれた時間と空間の座標軸の中に位置づける観点―から検討すれば、自ずからまた別箇の解釈と評価が可能であるように思う。そこで以下、右のような観点から儒教の王権天授説に基づくと思われる『與人役大勲』の政治形態論―天↓天子（天皇）↓諸侯―を分析して、そこに認められる王権天授説の歴史的品格を明らかにし、それを通して幕

家は、律令と共に儒教的天子観が伝えられると、王権を保証する側面だけを取り入れて、革命肯定の側面を切り捨ててしまった。その結果、天皇の地位は神の子孫である聖徳の人に天が授けたものであるから、万民は天皇に絶対服従すべきであるという古代天皇観が形成された。①。しかし武家政権は承久の乱を契機として、古代天皇観の呪縛を、革命肯定の側面を正面に押し出した王権天授説によって断ち切り、その存在を正当化したのである。しかしながら王朝的權威を持たず、王権天授説―革命を承認する―を拠り所として政権を樹立しなければならなかった武家政権も、神孫為君の天皇観によって支持される天皇制を廃止しようとはしなかった。すなわち事実上の統治者である幕府の主宰者も「將軍」という王朝的官職によってその地位を莊嚴化し、形式的には天皇を君主と仰いだのである。

二 江戸時代における王権天授説と政治形態論

戦国・安土桃山時代を経て江戸時代に至って、天皇はいよいよ無力化し、あつてなきが如き存在となつたのであるが、やはり天皇制は存続した。ただそれ以前と違ふところは、江戸時代に入ると前掲『與人役大駄』にも認められるように、天皇が神孫為君の天皇観とは無関係に、王権天授説を基本原理とする政治形態論の中に強引に位置づけられるようになったことである。

尤も江戸時代の初期においては「四恩と申事の候。一には国王のをん。二には天地のをん。三には父母のをん。四には衆生のをんな

り。国王の恩と申は当代は將軍様の御をんなり。国土安穩に治させ給ひ、民をあわれみたまふにより、二世ともにかたじけなき御をんなり」(『文殊院遺誠』、慶安三〇一六五〇年成る)、あるいは「見しは今、天下治り將軍国王武州におはしまし目出度御世上也。故に御門(天皇)より慶賀をのべ給ひ、毎年勅使怠る事なし。(中略)誠に有難き將軍国王の御時代天下の安楽おもひ知られたり」(三浦浄心『慶長見聞集』卷之二、「江戸を都といひならはす事」、慶長十九一六一四年成るか)といわれているように、天皇はまったく無視ないし軽視されており、その幕藩国家における位置づけなどは問題にされなかつたようである。そのことは寛文・延宝(一六六一一八〇)頃までに成つたものと考えられる『本佐録』の考え方と、前引『與人役大駄』の考え方を比較すると一層はつきりする。次に掲げるように、『本佐録』にも『與人役大駄』と同じようなことが述べられている。

天下を持人を天子と云、天下を治むべき、其心器量にあたりたる人を撰び、天道より日本のあるじと定る也。(中略)国主の(天子より―筆者補)国を預る事は、天子の天道より天下を預ると同じ……

国乱れ天下乱んとする時は、或は彗星、或は大地震、大火事、大洪水、飢饉、或は好色、或は嘉み深き能臣下多く死する事あらば、天下の政悪敷に依て、人民の苦しみ天に通じ、天下国家を亡す事を、天道より告と知るべし。時をうつさず天子の心をあらため、大臣奉行の行の是非をたゞし、また正路なる横目を国々へ遣し、万民安穩の政を施すべし。政を改る時は、災は程なく消るも

の也

両者は一見同じようなことを述べているように見えるが、実は重要な点で相違している。すなわち『異人役大鉢』の「天子」が天皇を指しているのに対し、『本佐録』の「天子」は天下の統治者―政權担当者を意味しているのである。『本佐録』では、「伊勢・天照・大神をば可_レ信、則_レ天理也。道にかなふたる神也」、「神武・天皇は天照大神の掟をうけて、衣服をかざらず家唐を簪相にして、万民を安穩に治たる時は、代々子孫に相伝して天下泰平なり」、「日本の延喜帝は民をあはれみ、寒夜に御衣をぬいで、寒苦を民としましたまふ。此心を以て民を養ふに依て、名は万代に残り子孫榮へり。後白河法皇・智恵なくして、天理を知らざるに依て、天下を失ひたり。是みな天道を知りて、天下を治るときはさかへたり。天道を不_レ知して民を苦しむる者は亡るしるし也」、また「北条天下を取て、泰時・時頼と云者少し道の心を知て、我身の欲を忘れて万民の爲めに心を盡す此故に九代其法度を以て治たり。相模・守高・時入道一人遊樂を好み、万民安穩の政を忘れて、先祖の功をむなくして一朝に亡びたり。また尊氏天下を取て、二代は天下を治むといへども、動乱兵乱不止、三代に及て細川・常久と云者、少し道の心を得て天下の爲君のために心を尽してけるが、誠に常久一人の法度を以て十四代治たり。皆天道の理を以て治る時は久、又天道の理に背て治る時は一代の内に亡ぶ」と述べられているように、後白河以前の歴代天皇もそれ以後の武家政權の担当者も等しく天命に基づく天下の統治者、すなわち天子として扱おうとしている。換言すれば『本佐録』は現実存在する天皇を無視して、武家政權を王朝政權に替る新政權と見ていたこ

とになる。^④

ところで寛文・延宝の頃より、『本佐録』の主張と重なり合うところを持ちながらも、これとは違う王權天授説が現われてきた。まず注目されるのが熊沢蕃山（一六一九―九一）の説である。蕃山は儒者であるが、武家政權の交替を超えてなお存続する皇室というものに格別の注意を払った人である。すなわち蕃山も儒者である限り、儒教の政治理論を信奉して「一国の君には、一国の父母たる天命あり。天下の君には、天下の父母たる天命あり。今、人君の諸役を命じ給ふが如し。故に天命常なし。衆の心を得るときは国を得、衆の心を失ふときは国を失ふといへり。衆の心は、仁により、不仁にはなる。是天職を修るときは天命を得、天職を廢するときは天命を失ふ所なり。天命は常に仁善に与す」（『大学或問』上冊、貞享三―一六八六年頃成る）という王權天授説を肯定していたのであるが、他方では「帝王は天神の孫にして百姓に異也。日本の百姓の始は礼義をしらず、禽獸を去事遠からず。然るに天照皇・神武帝の御徳により、人々の心に神明ある事を知て、礼義の風俗起れり。此厚恩は天よりも高く、海よりも深し。此国の人万々歳の子々孫々といへども、報じて報じがたし。此故に此国の有らん限りは、天照皇の御子孫を国の主と仰ぎ奉り、易べからざるを道理の至極とす。（中略）武將の天下を取人、天命を得るほどの人なれば、必ず徳功の昔を思ふ事あり」（『三輪物語』巻第七、貞享元―一六八四年頃成る）といひ、国初に礼義の風俗を起した天照大御神・神武帝の余慶をいわば永遠化し、それによって天神すなわち天照大御神の子孫が、永久に帝王（天皇）になるべきことを合理化し、天命によって

天下（政權）を掌握した武將（將軍）も「徳功の昔」——国初に礼義の風俗を起した天照大御神・神武帝の厚恩——を思い、天照大御神の子孫たる天皇を君と仰ぐのが当然であると考えた。これは不完全ながら儒教の余慶の觀念によつて王権天授説と神孫為君の天皇觀を結びつけ、名目上の統治者である天皇と事実上の統治者である將軍の君臣關係を説明しようとしたものと考えられるが、これに對して神孫為君の天皇觀を前提として、天皇と將軍の名目上の君臣關係を説明しようとするのが幕政天皇委任説であり、蕃山は「後白河院、頼朝に天下をあづけ給ひてより、武家の世といへり」（『集義和書』巻第一、寛文十二——一六七二年初版）という。これは「後白河院法皇知恵なくして天理を知らざるに依て天下を失ひたり」（前引）という『本佐録』的な考え方とは対照的に、武家の幕府政治は御白河院以来天皇から「あづけ」られたもの、すなわち委任されたものであるという考え方である。

山鹿素行（一六二二—一八五）も、「武將王朝に代りて以て海内を指麾す、其の任甚だ重し。武以て四疆を震はし、文以て万邦を匡輔す」（『謫居隨筆』、原漢文、寛文九——一六六九年頃成る）、「朝廷は禁裏也。辱くも天照大神の御苗裔として、万々世の垂統たり。此の故に武將權を握りて、四海の政務・文事・武事を司ると云へども、猶は朝廷にかはりて万機の事を管領せしむことわりなり」（『武家事紀』巻四十五、「武本」、延宝元——一六七三年成る）と幕政天皇委任説を唱えたと共に、王権天授説によつて武家政治を正当化し、「サレバ朝家ノ勢ハ、日々ニ衰テ、武家ノ成敗ハ、日々ニ正シ。是天ノ与スル所、武家ニアツテ公家ニ非ズ」（『謫居童問』、

寛文八——一六六八年成る）「人君の道、^{まさ}当天を奉すべし。天は蒼生（人民——筆者注）を以て心と為す」（『謫居隨筆』）と論じている。ただ蕃山と異なると思われるところは、蕃山においてはまだ關係づけられていなかった幕政天皇委任説と王権天授説を、「武朝の治は武將これを獲たるに非ず。王者（天皇——筆者注）之れを与へたるなり。王者之れを与ふとは、天之れを与ふるなり」（同前）と強引に接合しようとしている点である。しかし他方では、幕政天皇委任説を根拠づける天皇の權威が相変わらず、「辱くも天照大神の御苗裔として、万々世の垂統たり」（前引）という神孫為君の天皇觀によつて保証されているのであるから、結局素行の立場は神孫為君説と王権天授説の二元論であつたといわなくてはならない。

江戸時代の中期、すなわち享保頃になつて初めて、天皇が神孫為君の天皇觀と無關係に、王権天授説を基本原理とする政治形態論の中に強引に位置づけられるようになる。例えば西川如見（一六四八——一七二四）の所説にそれが認められる。如見はまず中国の制度を参照して、江戸時代の封建的身分秩序を次のように規定する。

聖人の書を考ふるに、人間に五つの品位あり。是を五等の人倫といへり。第一に天子、第二に諸侯、第三に卿大夫、第四に士、第五に庶人なり。是を日本にていふときは、天子は禁中様（天皇——筆者注）、諸侯は諸大名、卿大夫は旗本官位の諸物頭、士は諸旗本無官の等也。公方様（將軍——筆者注）は禁中様に次で、諸侯の主たる故に、公方様の侍は無官たりといへども、生れながら六位に準じ給ふ例なり。（『町人叢』巻一、享保四——一七一九年成る）そして、天皇と將軍の君臣關係、および両者の務めを次のように説

明する。

天子は万民の上に居給ひ、天道の御名代と成給ひて、天道を恐れ、慎み万民を教誡め給ふ（中略）將軍家は天子の御名代に成給ひて、天下の政道をつかさどり給ふ（中略）天子・將軍いづれも天道にしたがひ給ひて、法度禁制を立給ひ、四民（士農工商）筆者注）は天子・將軍にしたがひ奉て法度禁制を慎み守りて天下太平也。（同、卷五）

これは儒教の王権天授説を基本にして、その中に神孫為君の天皇觀を切り離した幕政天皇委任説を嵌入させ、癒着した両者によって幕藩國家の安泰を期する考え方である。如見と西郷の天の思想を同一視することはできないが、ともかく如見の所説によつて、享保の頃に『與人役大牒』に認められる天↓天子（天皇）↓……という政治形態論の原型ができあがつたとみてよからう。

さて右のように、おおよそ享保頃にできあがつたと考えられる天↓天子（天皇）↓……という政治形態論は、その後時代の推移と共に再び神孫為君の天皇觀の影響を受けるようになり、それによつてさまざまな型に変身していった。

徳川政権は享保期にいわゆる享保の改革を行なつて將軍專制政治の形態を整備したのであるが、その後幕藩体制は次第に弱体化し、宝暦・明和期（一七五一—一七一）を境として解体期に入り、天保期頃より全般的な危機の段階を迎えた。そういう時代の推移と共に天↓天子（天皇）↓……という政治形態論も変貌するのであるが、その顯著な例がまず国学政治思想の中に現われる。

本居宣長（一七三〇—一八〇一）は、「漢国には、おおよそ人の

禍福、国の治乱など、すべて世の中のものづの事は、みな天よりなすわざとして、天道・天命・天理などいひて、これをうへなく尊く畏るべき物とぞする。」（『玉勝間』一の巻、「漢意」、寛政五〇一七九三年起稿、享和元〇一八〇一年まで書き続けたもの）、「漢国の天命の説は、かしこき人もみな惑ひて、いまだひがごとなることをさとれる人なければ、今これを論ひさとさむ。抑天命といふことは、彼の国にて古へに、君を滅し國を滅し國を奪ひし聖人の、己が罪をのがれむために、かまへ出たる託言（かこつけ）筆者註）なり」（『直毘靈』、明和八〇一七七八一年成る）「漢国などには、徳によりて、位を得つることあれば、これを眞の貴き物と思ふも、さることなれ共、それは実は惡風俗なり。皇国は、神代より、君臣の分早く定まりて、君は本より眞に貴し。その貴きは徳によらず、もはら種によれることにて、下にいかほど徳ある人あれ共、かはることあたはざれば、万年の末の代までも、君臣の位、動くことなく厳然たり」（『葛花』下巻、安永九〇一七八〇年成る）と天命に基づく有徳為君説、すなわち王権天授説を全面的に否認し、その上で幕政天皇委任説を主張し、「天照大御神高天の原に大坐々々、大御光はいさゝかも曇りまざらず、此の世を御照しまし〜、天津御璽はた、はふれまざらず伝わり坐て、事依し賜ひしまにまに、天の下は御孫命の所知食て、（中略）天地の始めより、大御食國と定まりたる天の下（天地の始めから、天皇の御統治なる國と定まつている天下）筆者注）」（『直毘靈』）、「此東照神御祖命（徳川家康―筆者注）の、天照大御神の大御心により、天皇の御なさしによりて、天の下あづかり申行はさせ給ふとして、又國々を別けよさして、そ

の君々にあづけおき給へる御政を受けつぎ給ふ国々の今の君々」(『臣道』、寛政十二^一一八〇〇年成る)と述べている。これは如見の考えたような天^{あめ}↓天子(天皇)↓將軍↓諸侯という政治形態を否定して、天照大御神↓天皇↓將軍↓諸侯という政治形態を唱えたものであるが、ここではこれまでの王権天授説が、神孫為君の天皇観に裏づけられた幕政天皇委任説の中にまったく吸収されてしまっている。

本居国学を独自の形で受け継いだ平田篤胤(一七七六—一八四三)は宣長と同様に、「昔漢土、宋の太宗と申候王は、皇国君臣の道正く、天子は開闢以来、御一世なる事を承り、大に歎息、称美奉り候事有^レ之候。是は全く天照大御神の神勅に御子孫万々世、天地と共に長久に、天の下を治め玉へと仰られ候を、皇国の万人、能々相守り候故に候。すべて皇国の風儀は、古例を守る第一と致候。(中略)乍^レ恐撰政関白大樹公(將軍^一筆者注)と申せども、天皇の勅許を蒙り玉ひて、官位に任じ玉ひ候へば、是以天皇の御臣下なる御事は、申迄も無^レ之候。但し天皇の御名代として、天下の万人を御治め在せられ、下々の者は、近く御恵を蒙る事に候へば、天皇の御次には、右の御方々を、尊び奉るべき御事に候。殊に東照宮は、数百年の乱世を治め玉ひ、夷狄を攘ひ、天下の悪政を正して、天皇を厚く御尊崇被^レ為^レ在、正き学問の始をも起し玉ひ、其御功德の大なる事は、申迄も無^レ之」(『太道或問』、門人碧川好尚が篤胤の遺稿を整理刊行したもの)、「さて東照宮より、將軍家の御代々、無窮に天皇の御手代として、江戸の御城に坐つ^レ諸蕃国を鎮めて、万民を撫育し給ふことは、畏^{かしこ}けれども神世に、天照大御神・皇産靈大

神の、青人草を愛^いしみ給ひ、其を治め給はむ為に、皇孫邇々^{にぞの}芸尊を、天降し給ひし大御恵を、天皇に代りて、將軍家のなし行ひ給ふ道理なるが、また国々所々を持分け領らす侯等は、その御手代として、預り治むる道理にぞ有りける」(『玉だすき』二、文化八^一一八一年草稿成り、天保三^一一八三二年刊)と神孫為君の天皇観—天照大御神の神勅に基づく—を前提とする幕政天皇委任説を述べているが、宣長のように儒教の敬天思想を全面的に否認する立場は採らなかった。すなわち篤胤は、「なんと御国ばかりで無く、諸の外国に、人だねの生^うたるのも、又悪いながらも国らしくなり、夫々に物の出来たるも、皆此神(こは高皇産靈神を指す^一筆者注)の御靈に因ること、其証拠には、其国に、各々その伝へが有る。夫は先唐の古伝説に、此神の御事を、上帝とも天帝とも、或は皇天とも名づけ奉りて、其神が、天上に坐まして、世を主宰して、人も其御靈に依て生じ、又人の性に、仁儀礼智と云やうな、誠の心を具へて居るのも、皆この上帝のなされることじやと云ふ伝が、形の如く伝つてある。(中略)孔子などは、罪を天に獲れば、祈る所なしと申したが、此の意は、天帝すなはち天つ神の御咎めを獲ては、外に祈る所がない。なぜならば、天津神は、諸の神の君の如くに坐ます故に、どうにもならぬの意でござる」(『古道大意』上、文化八^一一八一年の講本)と説き、天と高皇産靈大神ないし天照大御神を同一視した。したがって篤胤の考えた政治形態は、天照大御神・高皇産靈神^二天^一↓天皇^一↓將軍↓諸侯という型であったといえよう。宣長の場合も篤胤の場合も、一方は儒教的な敬天思想を全面的に締め出し、他方は儒教的な敬天思想を援用しているという相違はあるが、

共に神孫為君の天皇觀によつて「佐幕」的な幕政天皇委任説を唱え、王權天授説によつて承認される革命權を、天照大御神・高皇產靈神あるいは東照神御祖命（東照宮）という祖神の威光によつて破棄してしまつた点は共通している。

右の篤胤の場合と非常に似ていながら、微妙に異なる主張をしたのが後期水戸學であつた。例えば会沢正志斎（一七八一—一八六三）が「古・天祖（天照大神）はじめて四海に照臨しましてより、歴代の聖帝天に代りて万民を覆育したまひ、君道・師道を一つにし、これを治め、且教へ給ふ」（『迪彝篇』、「君道」第四、原漢文、天保三—一八三二年成る）、「天子は天工に代りて、天業を治め給ふ。幕府は天朝を佐けて天下を統御せらる。邦君はみな天朝の藩屏にして、幕府の政令を其の国々に布く」（同、「師道」五之二）と論じている点は、篤胤の天照大御神・高皇產靈神↓天↓天皇↓將軍↓諸侯という政治形態論とほとんど変わらないし、また「天日嗣を受け継がせ給ふ至尊は、歴然たる天祖の正胤なり。天下に号令し給ふ幕府は、禍亂を平らげ給ひし東照宮の御末にして、天朝の柱石なり（同、「師道」五之七）といひ、祖神を究極の拠り所とし、統治者の血統を重視する点も宜長や篤胤と同様である。しかし「天祖・天孫、固より、天と一なり」（『及門遺範』、原漢文、嘉永三—一八五〇年成る）という師藤田幽谷の言を踏まえて「天祖」ばかりでなく「天孫」をも天と同一視し、かつ將軍を「天吏」、邦君を「天吏の分職」と云ひ換えつつ、「昔、天祖鴻基を肇建したまひ、位は即ち天位、徳は即ち天徳、以て天業を経綸し給ふ。細大の事、一として天に非る者無し。徳を玉に比し、明を鏡に比し、威を劍に比

し、天の仁を体し、天の明に則り、天の威を奮ひ、以て万邦を照臨したまへり。天下を以て皇孫に伝へたまふに迫びては、手づから三器を授けて、以て天位の信と爲し、以て天徳に象り、而して天工に代りて、天職を治めしめ、然る後之を千万世に伝へたまふ。（中略）天祖は天にましまして、下土を照臨したまひ、天孫は誠敬を下に盡くして、以て天祖に報じたまふ。祭政維れ一、治むる所の天職、代る所の天工、一として天祖に事へ奉る所以に非るもの無し」（『新論』「国体」上、原漢文、文政八—一八二五年成る）といひ、天祖に道德的根源としての性格を付与し、天孫を不変の有徳者と規定した上で、「天地の間に万国あり、万国に各々君ありて、その国を治む。（中略）されども万国には皆易姓革命といふことありて、（中略）其の君の種姓他に移る事、国としては是なきものあらず。（中略）万国の中に、只神州のみは天地開闢せしより以来、天日嗣無窮に伝へて、一姓綿綿として、庶民の天と仰ぎ奉る所の皇統かはらせ給はず。是其の天とする所の大なる事、宇内に比なし」（同、「国体」第二）といひ、易姓革命が永遠に起らないわが国体を称えている点は、必ずしも篤胤の主張と同視しえないところである。すなわち篤胤においては天照大御神・高皇產靈神を儒教的な敬天思想で飾つたというにすぎないのであるが、会沢においては天祖↓天孫を云わばワン・セットのまま「天」化することによつて、易姓革命を除去する形で神孫為君説に普遍性と倫理性を付与しているのである。したがつて会沢が考へた政治形態は、天↓「天祖（天照大神）」↓天孫（天皇）」↓天吏（將軍）↓天吏の分職（邦君）」という型であつたといえよう。

以上のように、享保の頃にできあがったと考えられる天↓天子(天皇)↓將軍↓諸侯という政治形態論がその後時代の推移と共にいろいろの型に變貌していったのは、宝曆・明和以降顯著になる(一)「敬天佐幕」思想―儒教的「敬天」思想によって「幕」府を「佐」ける、すなわち支持する思想、(二)「尊皇佐幕」思想―伝統的な「尊皇」思想によって「幕」府を「佐」ける思想―(三)「東照大権現崇拜」思想―儒教的「敬天」思想によって徳川將軍家の開祖家康の善政と偉業を賞揚し、將軍家(↓天下)の守護神と仰ぎ、その神威によって徳川幕藩体制を永遠化たらしめんとする思想―の「反幕」化という趨勢に対応する思想現象であったが、その点は別稿に譲る。

三 『與人役大鉢』の政治形態論に認められる 王權天授説の歴史的性質

前掲『與人役大鉢』によれば、西郷が考えた政治形態は天↓天子(天皇)↓諸侯という型であったが、これを前章で検討した諸型―西川型、本居型、平田型、会沢型―と比較して直ぐ気付くことは、(一)天を第一に置き、しかも天と天照大御神や高皇產靈神、あるいは天皇を等置していないという点で西川型以外の型と、(二)また王權天授説の天心↓民心という視点を明確に押えているという点、(三)さらに將軍をカットしているという点で他のいづれの型とも異なっているということである。

(一)(二)の点は西郷の政治形態論が儒教本来の王權天授説、およびそれに基づく仁政安民思想を根底に据えていたことを示すものであり、そのことは『與人役大鉢』に「たとひ代官の下知にもせよ、見

すく。百姓いたみに相成る處は、幾度も難渋の筋を申解て、納得の出来候やう心を盡し候が頭役の持前にて御座候。(中略)勿論奉公の身の上は、『犯す事ありて、かくす事なし』(道理によって主君の意に逆らうことがあつても、主君に隠すことがあつてはならないということ―筆者注)との聖言に候へば、代官に對しても道理の上にて、意に逆ふ事ありとも、不敬の罪にては無、之、役場の節を失はぬと申ものなれば、其弁へ肝要の事に候」と説かれていること、および『遺訓』(明治三年、莊内侯の公子酒井忠篤・忠実を初め、藩士ら數十人が西郷に教を乞ひ、その聞く所を纂めて一書となしたものに)に「廟堂に立ちて大政を爲すは天道を行ふものなれば、些とも私を挟みては濟まぬもの也。いかにも、心を公平に操り、正道を蹈み、広く賢人を選挙し、能く其職に任ふる人を挙げて政柄を執らしむるは、即ち天意也」、あるいは「道は天地自然の物にして、人は之を行ふものなれば、天を敬するを目的とす。天は人も我も同一に愛し給ふゆゑ、我を愛する心を以て人を愛する也」とあり、しかして他国間の戦争を欲する我が心を恥じて「此の兩國(プロシヤとフランス―筆者注)に戦を発し候へば、大に日本の爲には大幸と、天心を以ては甚だ以て罪あるわけながら、ただ我國の難儀の余りに、却て彼等の戦争を欲し候。浅ましき心にござ候」(慶応三―一八六七年八月四日付桂久武宛書状)と述べていることなどによって確認される。なお現在、西郷が沖永良部島で『孟子』を講義した断片(愛弟子操担溪に与えたもの)が残されているが、天心↓民心という視点は恐らく、「天子の地位を保証する天意は、民衆の意思によって代表される」ということを強調している『孟子』に基づくも

のであろう。またそれまで論じられた政治形態の諸タイプに共通して見えていた將軍の名をカットしてしまったという(三)の点は、『與人役大駄』の書かれた文久の頃、將軍は最早天下の統治者としての務め―天下万民のために仁政を行なうという―を果せなくなり、しかして雄藩諸侯が新しい統治体制をめざして抬頭しつつあった当時の政治情勢を反映するものであり、儒教の王權天授説に基づく仁政安民思想―本来革命権を承認する―を前提とする(一)(二)の点と照応する特色である。

西郷が当時の政治情勢をどのように見ていたかは、『與人役大駄』と同じ頃に書かれた次の手紙によって知ることができる。

一度戦声響候て、決て(さだめて意―筆者注)内乱相始候はん。割據の姿に可相成は案中の事と相考居申候。幕威日々相衰候模様と被伺申候間、決て覇業を起す邪心の諸侯も出来候はんか。いづれ夷人え相結じ疆国は彼を以テ内を痛め、鋒を挫候て衰を待候はぶ、事を被計候て、如何計の国衰にも可及事に御座候はん。可畏世上に相成申候(文久三年十一月二十日付村田新八宛書状)

これによれば当時西郷が、薩英戦争のような外国との戦争を憂慮し、もし今度このような戦争が始まれば、④きつと内乱が勃発して諸藩割據の姿になるであらう、⑤そして幕府の威光が日に衰えている有様であるから、きつと幕府に代って覇業を立てようとする邪心の諸侯が現われるであらう、⑥しかもそういう諸侯は定めて外国と結んで内敵を挫く策に出るであらうが、その時はかえって外人に計られて、遂に日本の衰亡にもなるであらう、ということを考えてい

たことがわかる。④と⑤の点が、『與人役大駄』に見える彼の政治形態論に投影していることはいうまでもなからう。

しかしながら西郷の政治形態論は、幕末の名君と称せられる薩摩藩主島津斉彬の考え方に示唆された面もあったと考えられる。というのは嘉永四(一八五二)年に藩主に就任した斉彬は、その頃にもした手記で「諸侯の第一に心得べきは、国家藩(筆者注)を我物と思ひ、家人を我が家人と思ふ事心得違の第一なり。国家は勿論士民にいたるまで、天より帝王に命じ、帝王より預り奉ると思ひて万事其心を第一として国政を施すべし。其心を朝夕にわすれず、我身のおごりをはぶき、民を恵みなば千世万代の外迄も、天より恵をうけて国家も長久に子孫も弥栄へたのしむべし」(『島津斉彬文書』)と述べており、安政元(一八五四)年(西郷二十八才)から同五年まで斉彬の手足となつて働いていた西郷が、その間に恐らく、斉彬から前掲の手記に見えるような話を聞かされていたと推測されるからである。但し手記に見える斉彬の考え方は、「東照大神之神慮程かしこく貴き御事はあらじかし、……神君の聖慮を一日もわするゝ時は、国家廢亡の基ひと思ふべし」(同前)という「東照大権現崇拜」思想を踏まえている点、および天心||民心という視点を明確化していないという点で、『與人役大駄』に見える西郷の考え方とは異なっている。要するに西郷の政治形態論は、前引のような斉彬の考え方および『孟子』などに典型的に見られる儒教の王權天授説がベースとなり、遠島生活の中で耳にした前述のような当時の政治情勢に触発されて考えられたものであろう。

沖永良部島に流されていた西郷が赦免されて二年ぶりに鹿児島

土を踏んだのは、元治元年（一八六四）二月のことであった。丁度その頃は、文久期に花々しく展開された薩藩公武合体運動が行き詰まり、いわゆる参与會議・斉彬の遺志をつぐ島津久光らの努力により、公武合体・雄藩連合の考えが制度化されたもので、天皇の下における幕府と雄藩諸侯との合議体制と考えられている^①が横浜開港問題で難航していた時であり、そういう情勢の中で薩藩内に西郷を待望する声が高まったため、政治的指導力の低下した久光は西郷赦免を認め、西郷を起用せざるをえなかったのである。その年の六月、長州藩が前年の文久政変の巻返しをはかって兵を上京させた時（↓禁門の変）京都で軍賦役に就いていた西郷は幕府から出兵命令を受けたのであるが、彼は「此度の戦争は全く長（州）・会（津）の私闘」で名分に欠けるとしてこの幕命を断っている。これは明らかに、諸大名の將軍に対する軍役奉仕を義務づける幕藩体制の原理に違反する態度であり、ここにも『與人役大駄』の政治形態論に通ずる幕府（將軍）観が認められる。

しかし『與人役大駄』の政治形態論は、表現された限りにおいてはあくまで一般論であり、この頃の西郷は日本の将来の政治形態の在り方について、具体的には何も述べていない。勿論その点について何か考えるところがあったからこそ、『與人役大駄』に見えるような従来とは異なる新しい政治形態論が説かれたのであろうが、この頃の彼の境遇などからみて、それは恐らく漠然とした予感程度のものではなかったかと推測される。

西郷が漠然と感知していた現状刷新の政治形態に明確なビジョンを与えたのが幕臣勝海舟（一八二三―一九九）であった^②。西郷が海舟

と初めて会ったのは元治元年九月のことであったが、西郷は手紙でその時の模様を国元の大久保一藏（利通）にくわしく知らせている。それによると、この時海舟は腐敗きった幕府の内情を打ち明けた上、当時大問題になっていた開港問題について「只今異人の情態におひても、幕吏を軽侮いたし居候間、幕吏の談判にては迎も難^③受、いづれ、此の節、明賢の諸侯四五人も御会盟に相成、異艦を可^④打破の兵力を以て横濱並長崎の両港を開、振海の処は筋を立て談判に相成、屹と条約をも結ばれ候はゞ皇国の耻に不^⑤相成様成立、異人は却て条理に服し、此末天下の大政も相立、国是相定候期可^⑥有^⑦御座」といい、いわゆる賢侯會議―これは当然参与會議（前述）の焼直しではなく、將軍を除外するか、あるいは將軍を諸侯の一員として参加させる雄藩侯連合政権のことであろう―の構想を示している。勝の意見にわが意を得た西郷は同じ手紙で、「一度此策を用い候上は、いつ迄も共和政治（雄藩侯連合体制―筆者注）をやり通不^⑧申候ては、相済申間敷候（中略）若^⑨此策を御用無^⑩之候はゞ、断然と割據の色を顯はし、国を富すの策に不^⑪出候ては相済申間敷儀と奉^⑫存候」と、薩藩の採るべき進路について自信を以て語っている。このように勝の意見によって現状刷新の政治形態を明確に自覚した西郷は、慶応元（一八六五）年に入って「是より天下の動亂と罷成、徳川氏の衰運此時と奉^⑬存候」、（閏五月五日付小松帶刀宛答書）、「天下割據の姿に相成、いまだ戦を不^⑭始計を御座候（中略）可^⑮歎世態と罷成申候。此衰世を立直し候儀、余程の豪傑にあらざるば出来申間敷事と奉^⑯存候。会（津）筆者補）藩士の處もいづれ明^⑰賢侯御来会と申場に不^⑱相成候ては迎も天下の治りは

付申間敷と、近來致方なく議論も相立候様子に御座候。(十二月六日付蓑田伝兵衛宛書状)といよいよその確信を深め、遂に慶応三年五月には大久保と共に久光に建言書を提出し、「いづれ天下の政柄は、天朝を奉_レ帰、幕府は一大諸侯に下り、諸侯と共に朝廷を輔佐し、天下の公議を以て所置を立て外国の定約におひても、朝廷の御所置に相成候て万国普通の定約を以て御扱相成候はゞ、忽御実行相奉_レ万民初て愁眉を開き、皇国の為に力を尽んことを冀ひ、人氣振起り、挽回の期に至り一新可_レ致事と、太道を以て御論解被_レ爲_レ在度儀と奉_レ存候」と迫った。そして更に、大政奉還(慶応三年十月十四日)の後なお四百万石の所領と実質的な支配力を持つ徳川氏を無力化し、王政復古政府の樹立をはかろうとした西郷・大久保らは、「徳川家の御處置」について「諸侯に列し、官位一等を降し、領地返上、闕下に罪を奉_レ謝候場合に不_レ至候ては、於_二公論_一相背き、天下人心、固より承服可_レ仕道理無_二御座_一候」(十二月八日付岩倉具視宛書状)と主張したのである。

右に述べたように、西郷が勝と会って「共和政治」を明確に自覚したのは元治元年であったが、その前年の文久三年、すなわち『與人役大駄』が書かれた頃に「共和一致」の政治を唱えた者があった。当時、福井藩主松平慶永の公武合体運動のブレーンとして活躍していた熊本藩士横井小楠(一八〇九—一八九六)である。小楠は文久三年六月六日付の熊本社中宛の手紙で次のごとく述べている。

幕府万事之御不束、一々大樹公(將軍—筆者注)之思召に出候儀にては無_レ之。如何に御責被_レ成候ても大樹公にて難_レ被_レ遊御事情に候へば、於_二朝廷_一黜陟進退被_レ遊、列侯方にて有名之御方御奉

用_レに成_レ度、諸有司之撰擧は必しも幕士に限り不_レ申、列藩有名之士は御用、朝廷にて御惣裁被_レ成_レ度、左候へば政出_二朝廷_一、日本国中共和一致の御政事と相成り、終に治平に帰し可_レ申候(『横井小楠遺稿』)

ここにいう「共和一致の御政事」が、西郷のいう「共和政治」(前出)と別のものではなかったことはいうまでもない。しかも小楠は儒教の王権天授説に基づく次のような詩を作っている。「人君何ぞ天職なるや、天に代りて百姓を治む。天徳の人に非ざるよりは、何を以てか天命に慊_{かな}はん。堯の舜を異_えふ所以、是を真の大聖と為す。迂儒此の理に暗く、之を以て聖人病む。嗟乎、血統を論ずる、是豈に天理に順ふものならんや」(同、『小楠堂詩草』、「沼山閉居雜詩十首」、原漢文)

以上のように現状刷新の政治形態について、小楠と勝と会って、勝が西郷の主張は一致しているものであるが、その意味において、勝が小楠と西郷の二人を評して「おれは、今迄に天下で恐ろしいものを二人見た。それは横井小楠と西郷南洲だ。(中略)横井の思想を、西郷の手で行なわれたらもはや(幕府の運命も—筆者補)それまでだと心配していたのに、はたして西郷は出てきたわい」(『清譚と逸話』)と述べているのは、大変興味深い。尤も勝は前述のように、実質的には小楠の「共和一致の御政事論と変わらない賢侯會議の構想を他ならぬ西郷に語っているのであるから—勝は元治期に入ってから一度幕府を見離した」、結果的には勝自身が小楠の主張を西郷に実行させたともいえるであろう。

ところで『與人役大駄』の政治形態論が天↓天子(天皇)↓諸侯

と、儒教の王権天授説を基本に据え、仁政安民思想―王権天授説を前提にし、革命権を承認する―によって「將軍」を切り捨てながら、本来王権天授説では合理的に説明できない「天皇」をいぜんとして残しているのは何故であろうか。それは西郷が安政六（一八五九）年、配所大島から大久保に送った手紙で、自ら「数ならずとも、先君公（斉彬）の朝廷御尊奉の御志親く奉承知、如何にもして天朝の御為めに不可忍の儀も相忍び、道の絶はて候迄は可盡の愚存に御座候」と述べているように、彼が自分を拔擢してくれた斉彬の遺志―斉彬は弟久光に朝権伸張、幕政改革、公武一和のため奔走するよう遺言している―をつがんとしたことにもよるであろうが、そればかりではなく、そもそも『與人役大鉢』が書かれた文久の段階では、幕末政争の激化と共に支配的になった「万国に生れしか、或は外国へ渡らば、王に成るを以て心とすべし。日本にては開闢より天子は殺さぬ例なれば是ばかりは生けて置べし。將軍とかいふ者に成る心を工夫すべし。天子と同様なり」（『英将秘訣』文久三年頃成るか）「今上皇帝及び玉座の神聖を頂きて鳳輦を迎へんには禽獸草木と雖も醵伏して蹶かん。況や人類に於てをや」（同前）というドライで功利的な天皇観を無視できなかったからでもあろう。大政奉還運動の前後、西郷や大久保は天皇を「玉」と呼びその「玉」を幕府側に奪われないよう狂奔しているが、それも如上の天皇観に示される通り、「玉」を掌中に収めた者が自らの主張を正義化しうるからであった。したがって「玉」を掌握できる「実力」の有無が「賊軍」か「官軍」かを決定することにもなったのである。丁度その頃、幕臣福沢諭吉が長州再征を主張して、「朝敵と

云ひ、勤王と云ひ、名は正しき様に相聞候共、兵力の強弱に由り如何様とも相成候ものにて、勅命坏と申は羅馬法皇の命と同様、唯兵力に名義を付候迄の義に御座候間、其辺に拘泥いたし居候ては際限も無之次第」（『福沢諭吉全集』第二十卷、「長州再征に関する建白書」。慶応二年、幕府の要路に差出したもの）と述べているが、ここにも当時の天皇の性格が如実に示されている。

その後の歴史の展開を考慮すれば、明治維新において、『與人役大鉢』に見えるような「万民の心が即ち天の心なれば、民心を一やうにそろへ立つれば天意に随ふと申すものに御座候」という儒教的民本主義の理念―ここから「天下万民御尤もと存じ奉り候てこそ勅命とは申す可く候得ば、非義の勅命は勅命に非らず」（『大久保利通文書』、慶応元年九月二十三日付西郷隆盛宛書状）という主張も出てくる―を十分活かさず、これを前述のような天皇観によって歪曲してしまったことが、近代日本の悲劇を生み出す一つの要因になったともいえるであろう。もしそうだとすれば、『與人役大鉢』にすでにその徴候が認められるといつてよからう。

結び

以上述べ来たったことを要約すれば、およそ次のようになる。『與人役大鉢』に説かれている天↓天子（天皇）↓諸侯という政治形態のタイプ―天皇を王権天授説に基づく政治形態の中に組み込んでいく―の原型は恐らく享保頃にできあがったもので、それは天↓天子（天皇）↓將軍↓諸侯というタイプであった。それが幕藩國家の衰退

と共にさまざまに変貌しながら文久期に至り、『與人役大駄』に見られるようなタイプになったのであるが、このタイプの特色は(一)それまで論じられたほとんどの政治形態のタイプに見られた「將軍」を抹殺してしまっていること、(二)また天心＝民心という視点で、(三)の根拠となる儒教の王権天授説―本来革命権を承認する―を主張しながら、王権天授説では合理的に説明できない「天子」(天皇)を、いぜんとして「天」と「諸侯」の間に置いているということである。このような政治形態論は西郷の仕えた島津斉彬の考え方や『孟子』などの王権天授説をベースにして、文久期の政治情勢を敏感に反映したものであり、これを具体化すれば、横井小楠の「共和一致の御政事」論、あるいは勝海舟の賢侯會議の構想にまで発展するものであった。なお(四)の点と日本の近代、国家―天皇、制国家―の性格を併せ考えると、この政治形態論にすでに日本の近代化コースが暗示されているように思われる。

以上のような『與人役大駄』の政治形態論に認められる王権天授説の歴史的性格を通して、「幕末維新における天の思想」は徳川幕藩体制を支える將軍権力の否定という面で、確かに一定の変革的役割を果たしたが、なおシンボルとしての天皇のもつ神秘的権威―幕末維新の政争で戦略的に利用された―の制約を受けざるをえなかったということが明らかになったかと思う。

〔注〕

① この『與人役大駄』をはじめ、西郷関係の史料はすべて『大西郷全集』全三巻からの引用である。

② 王権天授説の革命理論については、小島祐馬氏『中国の革命思想』二九―三六頁、同『中国の社会思想』七五―九二頁参照。

③ 石田一良氏『日本の開花』(大世界史12)一一一七頁参照。

④ 『本佐録』の『天道』の性格については、拙稿『「心学」五倫書』考(『ちくま』四八号)参照。

⑤ 辻達也氏『享保改革』(北島正元氏編『政治史』)八体系日本史叢書2Ⅴ、一九七―九頁)、林基氏『宝暦―天明期の社会情勢』(岩波講座『日本歴史』△近世4Ⅴ、一〇五―一五四頁)参照。

⑥ 拙稿「江戸時代後期における天の思想」。但し第二章「尊皇佐幕思想の変質」(梗概)は『日本思想史学』第三号、第三章「東照大権現崇拜思想の変質」は『文化史学』第二十七号に掲載されているが、第一章「敬天佐幕思想の変質」は未発表。

⑦ 田中惣五郎氏『西郷隆盛』もこの点に注目し、「將軍ぬきに、藩主から天子へ階層の序列を考えているとしたら、徳川家をも一つの藩として見たのであろうし、倒幕は当然の帰結であるともいえる。したがって、倒幕のち薩摩藩が將軍になってもよろしいわけであり、そう考えていた藩臣もあつたようである。そして天子が天へつづくものとしたら、外国人は天へつながらぬ「夷」であるかも知れない。この線で、この思想的立場で理解すると、西郷の行動は一応一貫していたといえる」(一三三―一三五頁)と述べているが、これはやや単純な見方であり、私は以下のように解釈すべきだと思う。

⑧ 秋本典夫氏『西郷隆盛』一七七―九頁参照。

⑨ 池田敬正氏『坂本龍馬』九九頁、毛利敏彦氏『大久保利通』六八―九頁参照。

⑩ 毛利氏前掲書、八二頁参照。

⑪ 毛利氏前掲書、八六頁参照。

⑫ 井上清『西郷隆盛(上)』一六一―二頁参照。

⑬ 松浦玲『勝海舟』一二四—一三一頁、大江志乃夫『木戸孝允』

一四八頁参照。

⑭ 圭室諦成『西郷隆盛』二六頁参照。

⑮ 西郷は「薩長合議書」の第六項目の「○の義は……」にわざわざ

コメントを付けて、「○と有^{ぎよく}之候は玉の事に御座候」(慶応

三年十一月廿七日付黒田嘉右衛門宛書状)と記している。

〔付記〕

引用文中の傍点は、すべて筆者の付したものである。(昭和四
七年初稿、昭和四八年加筆)