

元田永孚の思想形成と展開

おむ 厳 錫 仁 ぎん

(倫理文化研究センター研究フェロー)

一、はじめに

題目で示した「思想形成」の「思想」は、漢学、とくには儒学(朱子学)を指している⁽¹⁾。本稿は、同郷熊本藩の後輩の徳富蘇峰(一八六三〜一九五七)が、「先生の最も振うたるは後半期である。若し前半期のみならば、先生の唯一個の道学先生として、僅かに儒林伝の一頁を充たしたに過ぎまい。但だ後半期あるがために、茲に特筆すべき一個の元田先生は聳え出でたのである⁽²⁾」というところの、元田永孚(一八一八〜一八九二)の後半期の業績を生み出す、その基盤となる彼の儒学思想の形成に焦点を合わせて、その内容をもう一度考察しようとするものである。徳富が「特筆すべき」ものとして称えている元田の後半期の業績は、海後宗臣の言葉を借りれば、「側近に奉仕して御進講に当ると共に、国民教育全般の大本に関する思想を確立し、国民教育に帰趨するところを明示した業績をもって、明治教育史上に全く独自の地位を占めたのである。日本教育史上に数ある先哲のなかに於いて元田永孚の如き教育主本確立についての業績を残した教育家は他に類例を見ることが出来ない⁽³⁾」、というものにな

ろう。五十四歳にして明治天皇の侍読となり、以後二十余年間側近として『幼学綱要』の編纂や「教育勅語」の草案起草などをはじめとして明治教育史の最も影響力のある存在であったということであるが、海後のこの評価が、元田の前半期に形成された儒学思想と彼の後半期の教育史上の業績とを不可分の関係において捉えていることは、いうまでもない。

こうした元田への肯定的な評価、あるいは彼の儒教思想と教育史上の業績を連続的に把握する立場に対して、反対する立場ももちろんある。いわゆる元田の儒学思想と教育政策を「保守反動」のものとして捉える視角である⁽⁴⁾。久木幸男は、元田の儒学思想と教育史上の業績との関係について、「確かに彼は、明治期の儒学者として最も著名な一人であった。……しかしその知名度は、侍補・侍講という当時の儒学者として最高の政治的・社会的地位を永年にわたって占めつづけたこと、その地位を利用して『教育主本の確立』についての業績を残した⁽⁵⁾」こと由来しており、その儒学思想の卓越性や儒学者としての業績によるものではない。彼の思想を体系的に展開した著書は一冊もないし、経学に対する理解の程度を示す著作も、その生前には公にされなかった。儒学者としては見るべき業績を全く残していない⁽⁶⁾と、否定的な見解を露わにしている。そのうえで久木は、「教育大旨」の提示や『幼学綱要』の編纂など、元田が学校教育に儒教道徳を導入しようとした実行例を検討し、「その儒教を元田流に再編ないし改編することには失敗した⁽⁶⁾」⁽⁷⁾といひ、元田の儒学思想と教育史上の業績との連結を断ち切っている。ここでの「元田流に改編した儒学」とは、「天皇崇拜」を中心に取り入れた、いわゆる国体論的な儒学をいう⁽⁷⁾。

これとはすこし方向を異にして、朱子学に思想的基盤をもつ学者が明治の教育政策を担当したことが問題であった、という立場もある。たとえば、山住正巳は、江戸儒学には「寛容主義」に基づく伊藤仁斎や荻生徂徠のような儒者も存在したが、「こういう先達の考えは、十九世紀後半、明治十年代初頭に『教育の体系』確立をめざ

す為政者の目には入らなかつた。というより、それに目を向けなかつたのである。教育勅語を作成し発布した人たちの考えは、仁齋や徂徠ら徳川期のすぐれた儒学者たちのそれと正反対のものであり、これは日本の教育に於て不幸なことであつた⁽⁸⁾と述べる。日本の教育を不幸にさせた主体は、仁齋や徂徠的な寛容主義の儒学の反対側に立ち、「人心を規範でしぼる」という厳格主義の朱子学者であつたといふものである⁽⁹⁾。山住は、朱子学者たる元田の思想的基盤そのものを問題視しているのである。

以上と関連して、「教育勅語」に関する和辻哲郎の立場も引いてみよう。和辻は、「もし教育勅語を以て明治時代の倫理思想を代表させ得るとすれば、その特徴は古今東西に妥当すべき道を説くといふ点であつて、天皇尊崇とか忠孝とかを力説することではない⁽¹⁰⁾」という。具体的には、勅語の起草者が忠孝を国体の精華とする思想を揚げたのは、水戸学の残存勢力に推されたことによるもので、全体の内容を封建的な忠君思想を強調しているかのように解釈するのは「誤解」であり、「もしこの誤解を除いて教育勅語の本論を考察するならば、そこに羅列された徳目が、ほぼ人間存在の諸段階を包括していることに気づかざるを得ないであろう」とも論じている⁽¹¹⁾。儒教思想の人倫という普遍性に焦点を合わせて、名前こそ見えないが、勅語の起草者として忠実な儒学者たる元田の立場を擁護しているかのようにも捉えられる言説である。

以上、元田の儒学思想とその教育史上の業績をめぐつて錯綜した見解があることをいくつか引いてみたが、それは幕末・明治期の西欧化の流れにおいてそれに逆らう「保守反動」として、その中心部を担つた元田の活動(国体論を装備した儒学復活)が、それ以後の教育分野のみならず、日本の近代史に与えた直・間接の影響の大きさを物語るものであろう。いずれにせよ、元田の儒学思想の性格講究が欠かせないこととなるが、本稿ではそのために、彼の儒学思想の形成過程を、江戸思想史、さらには東アジアの思想的な脈絡に置いてその遠近関係を考

察する。具体的には、「実学」とその基盤となるいわゆる「心学」を中心として、元田に登場する江戸の儒学者——熊沢蕃山(二六一九〜一六九二)、荻生徂徠(二六六六〜一七二八)、林羅山(一五八三〜一六五七)、伊藤仁斎(一六二七〜一七〇五)、山崎闇斎(二六一八〜一六八二)——に対する評価を考察し、実学派の淵源となる朝鮮の李退溪(一五〇一〜一五七〇)と自藩の先輩の大塚退野(二六七八〜一七五〇)を通して形成される元田の儒学思想の特徴を明らかにしたい⁽¹²⁾。

二、朱子学者としての元田永孚

次は元田が彼の自伝である『還曆之記』の中で、はじめての論語進講後の感懐を述べたものである。

御前を退ク、茶菓ヲ賜リテ退出ス、嗚呼此日何ノ日ソヤ、明治四年辛未六月四日ナリ、余二十五歳ニシテ長岡温良師横井先生下津大人荻子ト共ニ程朱ノ学ヲ講シテ、聖人ノ道ヲ信シ、道德経世此ノ実学ニアリト自ラ任シテ疑ハサリシモ、藩俗ノ忌嫉スル所トナリ、世ニ否塞スルコト殆ト三十年茲ニ至テ始テ天廷ニ坐シ、天顔ニ咫尺シテ此学ヲ講シ親シク天聴ニ達スルコトヲ得タリ、⁽¹³⁾

ここでは元田が二十五歳より、長岡監物、横井小楠、下津休也、荻昌国をメンバーとする、後に熊本実学派と呼ばれる仲間たちと学問を錬磨し、藩の改革を進めようとしたが、反対勢力(いわゆる学校派)に阻止されて、三十年間不遇の歲月を送つたということが回想されている。注意したいことは、元田が自身の学問的基盤を「程

朱ノ学」とし、その要点は「道德経世」であり、これこそ「実学」であると明らかにしている点である。「経世道德」とは、元田の『大学』首章の進講録の言葉でいうならば、「誠ニ堯舜以来ノ聖人代々、己ヲ修メ天下ヲ教化致サレマシ、孔孟程朱講学ヲ以テ万世ニ教ヲ立ラレシ方法ニテコサリマスレハ、人道ノ学問ヲナシテ天下ヲ治メント存シマスル⁽¹⁴⁾」もの、つまり堯舜―孔孟―程朱に継承されてきた、己れの道德の完成に基づいて天下の政治を行うという「修己治人」の別の言い方となる。元田の朱子学に対する揺るぎない信念は、次の「書経堯典講義」の言説からも確認することができる。

当世学者ノ朱子ヲ斥スルニハ、其理学ニ拘シ古註ヲ棄テ己レノ説ヲ立テ、或ハ仏説ヲ雜ヘルナド、種々誹謗スル儒者モアレトモ、余ハ一切同セス、蓋シ天理人道ニ達シ、聖人ヲ信シテ、實際身ヲ修メ百姓ヲ安ンシ、天下ヲ堯舜三代ノ如ク治メント体認シタル学者ハ孟子以後只程朱ノミナリ、其他ハ訓詁ニ泥ミ異端ニ流レ、或ハ權謀ヲ雜ヘ或ハ詞藻ニ馳セ、一ツモ師トスルニ足ラヌ、故ニ道德経綸ノ純粹ナルハ程朱ヲ以テ孔子ニ亜ク者トシ信シテ疑ハサル所ナリ、⁽¹⁵⁾

孔子―孟子―程朱に繋がる、いわば朱子学的な道統観念を、少しの疑いもなく信じているというのである。ここにも前の「道德経世」と相通する「道德経綸」という言葉がみえる。朱子学者として、『大学』の八条目に基づいた修己治人の理念を常套的に語るものだと片づけられればそれまでであるが、たとえば、朝鮮時代の全時期を通して朱子学が思想界や政治界に絶対的な力を揮っていたことは異なり、江戸後期の多様な思想的版図を勘案すれば、特別な意味を持っているといえよう。以下、元田がこのように正統的な朱子学者を自負するようになる過

程を、『還暦之記』の述懐を中心に追ってみよう。

前述した江戸後期の多様な思想的版図とは、伝統的な朱子学と陽明学以外に、伊藤仁斎や荻生徂徠らによる古学、この三つの思想を混合した折衷学、徂徠の古文辞学的な学問方法に触発されて発展した国学、長崎を通して輸入された西洋科学の影響で成立した蘭学と洋学、朱子学の名分主義に基づいて国学と神道を統合した後期水戸学、といった諸勢力が混在している状況をいう。特に江戸後期の思想史において徂徠学の影響力は、莫大なものがあつた。⁽¹⁶⁾ そうした事情を反映しているかのように、元田の読書履歴にも徂徠の著書が登場する。

学校ハ既ニ退クト雖モ講学ハ益々盛ニ、乃荻子及ヒ鎌田・藪三吉、其他二三輩ト会談シ、徂徠ノ政談・鈔録・韓非子、熊沢ノ集義和書外書・宋名臣言行録等ノ書ヲ通読シ、其卓見ノ在ル所道理ノ帰スル所ヲ求ムルニ、汪洋トシテ帰着スルヲ得サルガ如シ、⁽¹⁷⁾

元田は、十一歳の時に藩校の時習館に入学して「経世有用を主ト⁽¹⁸⁾」する吉川茶山に学び、二十歳の時には時習館寮生となり、当時の塾長である横井小楠と長岡監物の指導を受けたが、小楠が江戸遊学に行った後の二十四歳の時に退寮して家に帰っている。上記の述懐は、その後の三十歳頃までの勉学の状況を語るものである。徂徠が幕府に提出した政策意見書や兵学書、また江戸思想史において経世論の創始者と呼ばれる熊沢蕃山の著述などを研究しながら、自分が依拠すべき学問の基盤を模索していたが、「帰着スルヲ得サルガ如シ」の状況のなかで、『孟子』によって解決の突破口を見つけた、というものである。

終ニ孟子ノ書ヲ取りテ之ヲ誦ミ、其何必曰利亦有仁義而已矣、人皆有不忍之心以不忍之政、天下可運於掌、養成喪死無憾道之始也ト云フヲ見テ、忽然トシテ覺ル所アリ、謂ラク天下ヲ治ムルハ吾心ノ仁ニ在リ、外ニ求ムヘカラス、因テ論語大學を看ル宛モ左右源ニ合フガ如シ、時ニ荻子モ亦大ニ覺ル所アリ、乃集義和書言行録孟子ヲ摘要シテ其見ル所ヲ余ニ示ス、余又之ニ例ヒ三書ヲ抄録シ、徂徠ノ經濟ハ其源本スル所ナキヲ看破シ、熊沢ノ經国ハ王道ニシテ其学ノ蘊蓄測ルヘカラサルヲ敬慕シ、韓范司馬ノ人物ヲ希望シ、孟子ニ至テ別出聖人ノ範圍タルヲ知覺シ、進ンテ聖人ノ書ヲ学フ志ヲ立テタリ、

元田は、『孟子』冒頭の梁惠王上篇に見える「仁義有るのみ」の文によって「忽然トシテ覺ル所」があり、それは「吾心ノ仁」についての新しい自覚であったという。そして、この基準によって、徂徠には学ぶものがなく、蕃山の「經国」¹⁸ 經世論こそ『孟子』のいう王道論に合致するものとして「敬慕」したという。

徂徠は、「総ジテ国ノ治ト云ハ、譬ヘバ碁盤ノ目ヲ盛ルガ如シ」という『政談』の冒頭の言葉が示しているように、政治のもつとも重要な要件を計画的な政策に求めていた。徂徠において「仁」は、心の修養を必修条件としない、「天下を安んずるは身を修むるを以て本となす。然れども、必ず、天下を安んずるを以て心となす。これいわゆる仁なり」というものであった。¹⁹

こうした徂徠とは違って、蕃山は『集義和書』の中で、指導者である武士の天職について、「人を愛する也」といい、具体的に「民は、五穀を作りて人を養う。婦女は衣をおりて人に着せしむ。士は、することなし。人を愛せずば、濟ふところなし。……問学して心を正し身を修め、上は、賢君のおこり給ふを待、下は、凡夫のまどひをさとし、武事をよくして凶賊をふせぎ天下を警固す。是を文武二道の士といふ。人を愛するの事也」と主張

していた。『孟子』によって「天下ヲ治ムルハ吾心ノ仁ニ在リ」という基準を確立した元田が、徂徠を批判し、蕃山に傾倒したのは当然のことであったといえよう。

ところで、ここで一つ留意すべきことは、蕃山の「問学して心を正し」の心修養の重視は、朱子学ではなく、陽明学の影響によるものであったということである。一般に、蕃山は日本陽明学の始祖といわれる中江藤樹（一六〇八〜一六四八）の門人として陽明学者に分類されるが、彼自身の、「愚は朱子にもとらず、陽明にもとらず、ただ古の聖人に取りて用ひ侍るなり。道統の伝のより来ること、朱・王共に同じ」という言葉から窺えるように、陽明のみを尊重して、朱子を非難したりすることはなかった。蕃山によれば、朱子学と陽明学は、各々時代の要求に応じて独自の功がある、つまり、朱子の功は漢代以後、異端が盛行して世に真理がなくなった時に、理学を主張したことにあり、陽明の功は、朱子の理学で異端の説がなくなった時に、学問の中心を心に集中させた心法にある、という。²⁴ さらに蕃山は、「愚拙、自反慎独の功の、内に向て受用と成事は、陽明の良知の發起に取り、惑を弁るの事は、朱子窮理の学より侍り」と述べるように、自分が依拠する窮理と心法の出所を明確に区分している。蕃山において心修養を問題にする心学の重視は、あくまでも陽明学の影響によるものであった。

こうした『集義和書』の言葉を勘案すれば、元田がこの時期において『孟子』を通して獲得した道徳の基礎としての「吾心ノ仁ニ在リ」の自覚は、陽明学的な蕃山の思想によって支えられるものであったろうか。朱子学者としての元田の自覚は、蕃山に従って理学や窮理の側面に限るものであろうか。このとき、元田にもう一つの転機が訪れる。江戸に遊学していた横井小楠の帰郷であった。この横井の帰郷によって実質的に実学が成立することになるが、その事情を元田の『還曆之記』によってまとめれば、次のようになる。

横井は、江戸遊学中に酒失事件を犯し、それによって帰郷と七十日間の禁足の罰を命じられ、「初メ陽明ノ書

ヲ讀ミ、直ニ其学ノ偏ナルヲ看破シ、次ニ程朱ノ書ヲ讀テ其純正ナル聖人ノ道果シテ茲ニ在リ」ということを確信するに至った。解禁後、横井は、荻、下津、長岡、元田等、実学派の構成員となる人達に自分の所見を述べて、それを講究する目的で、まず『近思録』の会読から始めて、月に十回ないしは二十回、ある時には隔日あるいは毎日講学の集会を開いたといふ。⁽²⁶⁾

元田の朱子学者としての本格的な出発の契機は、この講学会にあった。次はこのメンバーが志向していた目標を表わす言説である。

其講学スル所ハ誠意正心ノ実心術ノ微ヨリ工夫ヲ下シ、闡門ノ内人知ラサルノ地ニ専ラカヲ用キ、治国安民ノ道理利用厚生ノ本ヲ敦クシテ決シテ、智術功名ノ外ニ馳セス。⁽²⁷⁾

「実心術」の工夫に依拠して、大丈夫の役割である治国安民と利用厚生を世に実施すること、つまり前で言及した道德経世・道德経綸が彼らの目標であり、またこれこそ彼らが捉えた「実学」としての朱子学の内実であったといえる。これを道德経世の「道德」に焦点を合わせて別の言葉でいえば、この「道德」は「誠意正心の実心術」、つまり心工夫に基づくものであり、元田らは、これを陽明学ではなく、朱子学中心の読書会を通して獲得したということである。

ここで、この熊本実学派の成立の淵源となる大塚退野の重要性が浮き上がってくる。元田の心学への重視はこの退野を媒介にして形成されることになるからである。この事情を元田は次のように述べている。

漢儒以後謬伝シテ其道ヲ失ヒ、宋ニ至リ周程張朱初テ千載不伝ノ学ヲ得テ、而シテ後來能ク其真伝ヲ得者幾希ナリ、吾邦ノ学古昔ハ論セス、慶長以後儒者輩出スト雖トモ、修己治人道德経綸真ニ道ヲ学ヒ得タルハ熊沢先生ニシテ、其後ハ吾藩ノ先輩大塚退野平野深淵ニ先生ノミ、其他寥寥聞クコト無クシテ、⁽²⁸⁾

ここで元田は、漢以後失われてしまった「修己治人道德経綸」の道を復活させた朱子学を、江戸思想史において正しく理解した学者は、蕃山の外には、自藩（熊本藩）の先輩である大塚退野、平野深淵（一七〇五—一七五七）の二人を除いてはないと明言している。退野との関係については次節で見ることにして、ここでは蕃山の評価に注目しよう。元田が蕃山について、彼も朱子学の道統を継承した学者として認めている点である。これは元田が、「俗儒ハ記章詞章ニ拘シテ修己治人ノ工夫ヲ知ラス、政ニ預ル者ハ法制禁令ノ末ヲ把持シテ治国安民ノ大道ヲ知ラス」という当時の状況認識の下で、朱子学と陽明学の区分を超えて、修己・道德に基づいて治人・経綸を主張する蕃山の根本思想に共鳴し、その価値を高く評価したものと見えよう。

治人・経綸の経世論においては徂徠も蕃山に引けを取ることはない。しかし、元田は、徂徠を退けて、蕃山の肩を持った。先引用の「法制禁令ノ末ヲ把持シテ治国安民ノ大道ヲ知ラ」ないという言葉は、あたかも徂徠の経世論を揶揄するもののようにも思われる。蕃山を高く評価したのは、彼が江戸思想史のなかで現実政治に参加した数少ない儒学者の一人であったことで、元田自身の政治的抱負がそこに投影されているものではなからうか。⁽²⁹⁾それはともかく、元田が孔孟・程朱学の真髄として捉えている、治人・経綸の基礎に修己・道德を置くという観点は、先に言及した山住正巳が、明治の教育政策は徂徠学ではなく朱子学者（元田）の手によってなされることによつて「不幸なことであつた」とは違う方面で、元田の後半期の活動を支えることになる。王道論的な民本主

義の実現のための「君徳輔導論」もその一つであろうが、もう少し元田の朱子学的思想の形成過程に注目しよう。節を変えて、李退溪—大塚退野を媒介にして形成される「心学」の重視を考察しよう。ここでは江戸思想史の主な流れとは違う、正統朱子学への志向がより鮮明に現われてくる。

三、大塚退野の影響と「心学」の重視

前で大塚退野という名前が登場する『還暦之記』の一文を引用したが、元田にはそれと似ている趣旨の文がもう一つある。一八七〇年十月、元田が熊本藩主の前で講義したときに作成した「教育大意私議」という文のなかの一節である。ここには朝鮮儒学者の李退溪の名前が見え、李退溪と退野、元田の関係を言及するときに、しばしば紹介されるものである。

慶長僂武以来の儒者、熊沢先儒道德経論千載の一人、此外には退野大塚子の学、朝鮮の李退溪より伝へ、程朱の真髓を会して孔子仁の旨を得たり、その門人深淵平野子は程易の道德に深く伊尹の志を体せり、この三師の学派、真に堯舜孔孟の心法を得て、後世の師標となすべきなり。⁽³²⁾

ここで元田は、退野の朱子学思想は李退溪の影響によるものであり、彼の門人の平野は『伊川易伝』に深い知識があつたこと、そして蕃山を含む三人の学者の学問の長所は「堯舜孔孟の心法」を得たところにある、という。注目したいことは、前の『還暦之記』においては三人の学問を「修己治人道德経論の道」として表現していたこ

とが、ここでは名称を変えて「心法」と現わされている点である。「修己治人道德経論の道」は、前節でみたように、この言葉自体が元田などの熊本実学派の特徴を代表するスローガンのようなものであることを勘案すれば、「心法」という言葉の重み、言い換えれば元田がこの内面の心工夫をいかに重視していたかが窺える。

元田には、李退溪に言及しながら退野を評価する言葉がもう一つある。熊本で講学会が行われていた一八四七年一月に作成した「読西依答問説」という文のなかの言葉である。

我退翁、退溪を信じ程朱の学を伝へられて、孔孟の道を窺ひ得られしも、其入処の跡を見れば、信心の深きよりひたもの内に求めて下学致され、終に本領を会得したるに可有之、省斎も退翁の学を得られて、入処の跡は下学為己の四字に可有候。⁽³³⁾

退野が孔孟の道を得ることができたのは、李退溪に依拠して「ひたもの内に求めて」という朱子学の正統的な方法を行ったからにほかならない。⁽³⁴⁾元田が、右の三人の学者を除いて、江戸思想史の他の儒学者を排斥した理由も、結局のところ心工夫を重視したか疎かにしたかの尺度によるものであったといえよう。次は元田が退野を敬慕して詠った「講筵余吟」という詩の終句である。

海内名儒可屈指 道德真伝誰也是 嗚呼非林非伊非崎 吾服東肥両夫子。⁽³⁵⁾

日本において真に「道德」を得て伝えたといえる儒学者は誰なのか、林（林羅山）ではなく、伊（伊藤仁齋）

でもなく、崎（山崎闇齋）でもない、私が心服するのは東肥両夫子（肥後の大塚と平野）である、と。

元田は、まず林羅山を取り上げて、「道德」の基準に不十分であるという。何を以てそう判断したのか、具体的な理由は見えないが、戦乱後の幕府側の統治イデオロギーの提供者としての、次のような主張への批判も働いていたかもしれない。羅山は、人は生まれながらにして身分の差別、いわば「上下定分の理」⁽³⁶⁾に基づいて、「天ハ尊ク、地ハ卑シ。天ハタカク地ハ低シ。上下差別アルゴトク、人ニモ又君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ。ソノ上下ノ次第ヲ分テ、礼儀・法度ト云コトハ定メテ、人ノ心ヲ治メラレタゾ」⁽³⁷⁾という。他律的な「礼」と「法」によつて人の「心」を規律すべきことを主張する言葉である。こうした主張が、元田の強調する道德の根源としての心工夫と趣を異にすることは贅言を要しない。

次に、元田が批判的的としている伊藤仁斎であるが、彼の古義学が朱子学のアンチテーゼとして登場したことはいうまでもないことで、仁斎は朱子学の心工夫・修養論に対しても辛辣な批判を展開した。「心学の称も、亦禅学より来る。……禅者は本と本然の徳を知らず。硬く己が心の上に就て功を用ゆ。後世儒者、本然の徳に由ることを知ると雖も、而も其の工夫却て亦一心の上に就て道を見、遂に心学を以て之を称す」⁽³⁸⁾、「心とは、人の思慮運用するところ、もと貴きにあらず、亦賤しきにあらず。およそ情有る類みなこれ有り。故に聖人は徳を貴んで心を貴はず」⁽³⁹⁾などの朱子学の心学・心に対する批判である。

元田が次に名を挙げながら批判しているのは、山崎闇齋である。闇齋に関しては李退溪との因縁で、内面の心を重視した学者であつたという評価が多いが、実は必ずしもそうではない。闇齋が、李退溪が嚴父のように尊敬したという真西山（一七八〇—一三三五）編纂の『心経』（正確には明の程敏政がそれに註を加えた『心経附註』）を批判したことは、よく知られていることである。「程復心の心学図、李退溪尤もこれを称賞す。……嘉謂えらく、

李氏の称する所、恐らくは過たり」⁽⁴⁰⁾。また、闇齋は心と身体との関係について、「外形ヲ正シテ、猥リニ動ネバ、内心モ正キ者、外形自情落ナレバ、内心モグツタリトシテ、無取締者ゾ」⁽⁴¹⁾、「意デアシキコトヲ思ニハ誅ハナラズ、身ニ惡ラスレバ必誅スベキゾ。サレバ聖学ノ本トスル所モ、此身ト云所ニ截シ来テ、本ト為ト目アテラル、余義モナキ、至極ノコト也。……賞罰ヲ施スト云モ、此身ノハタラク上ニ從テ置施ゾ」⁽⁴²⁾など、心ではなく、行動の結果を重視する言葉も残している。

さらに、闇齋は垂加神道の創始者として、「其神ノ宮ノ鳥井ノ中へ入バゾ。サレバコノ身ハ皆神ノナリ。サルホドニ身心清淨ニアルベシ。キタナキ身ニハ神ノヤドラセラレヌト三部ノ本書ニアルゾ。コノ常人ノ人ノケガラハシキ身心ニハ神モヤドラセラレヌガ、神ノ鳥井ノ中へイリテアレバ、吾身心ガスツキリトナルゾ。神前へ参タトキノ心ニハ、ナンノキタナキモノモナク、ナルホド清淨ニアルゾ」⁽⁴³⁾といい、神の前に出れば、「ケガラハシキ身心」は、自然に清淨になる、と心を宗教的な境地において捉える。しかし李退溪の主眼点は、「人の心を持つること難し。嘗て自らこれを験す。一步の間、心、一步に在るも亦た難し」⁽⁴⁴⁾「紛華波蕩の中、最も移入し易し。余嘗て力を此に用い、動く所を為さざるに庶し。而して嘗て議政府の舍人と為りて、声妓の満る前、便ち覺有一端の喜悅の心有るを覺ゆ。その機、則ち生死の路頭なり懼れざるべけんや」⁽⁴⁵⁾といい、日常生活のなかでの心工夫・心修養を強調してやまないとあつたことを考えれば、心における闇齋と李退溪の距離も図ることができよう。

元田は代表的に羅山、仁斎、闇齋を取り上げて、正しい「道德」ではないと、低い評価を与えているが、それはあくまでも元田が設定した基準であり、江戸儒学史の全体から俯瞰すれば、仁斎のように心を無視するか、羅山や闇齋のように内面の心よりも外在的な規範（礼や法）に重きを置く傾向が優勢であつた。荻生徂徠が、「然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治む

るの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは、譬えば狂者みずからその狂を治るがごとし⁽⁴⁶⁾と云い、心工夫や内面の修養を狂った人の行為として貶めたのも、こうした思想史の風土のなかで可能なことであつた。元田が江戸儒学史のなかで、「道徳」を正しく伝えた学者としてわずか蕃山、退野、平野の三人しか挙げることができなかつたことも、このように心を軽視する江戸思想界の全般的な雰囲気を反映するものと考えることが出来る。

こうした状況を考えれば、元田が江戸儒学史において「道徳」を正しく伝えた三人の学者のなかで退野と平野を指名したのは、同郷の先輩という特殊な関係を勘案しても、重要な意味があり、まさにその点において退野を媒介とする李退溪の影響の重要性も求められるといえる。実際、退野は、元田などの実学派がその講学会を通して新しく発掘した学者であり、彼らの作業がなかつたとすれば、名前ぐらゐ残るか残らないかの無名の地方講学会に過ぎない存在であつた。現在、『字斎存稿』という書名で残されている退野の著作も、横井や元田らが講学会を行つた前後時期（天保・嘉永期）にかけて輯録したのが、原型となる。また、『還曆之記』には、元田が講学会に熱心であることを彼の祖父が喜んで、元田がまだ筆写できなかつた退野や平野の遺稿を助けたという内容もみえる⁽⁴⁷⁾。元田らの実学派が退野をどれほど尊崇したかを伝える消息である。

それでは、「林に非ず、伊に非ず、崎に非ず」と非難しながら、李退溪―退野を通して形成された元田の儒学思想（実学）はどういうものなのか、いくつか引用してみよう。

凡ソ天下ノ治乱ハ何ニ由ルカ、人ニ由ルノミ、人ハ何ヲ以テ然ルヤ、心ニ由ルノミ、故ニ人心治マレハ天下治リ、人心乱レハ天下乱ル、天下ノ治乱ハ人心ノ治乱ニ由ルノミ、人心ノ治乱ハ何ヲ以テ之ヲ定メンヤ、

只徳教ノミ、夫一人ニ仁義礼智ノ道心アリ、氣稟物欲ノ私心アリ、二ツノ者出入シテ定マラス、只徳教ヲ以テ之ヲ導ケハ仁義礼智ノ道心主トナリテ、氣稟物欲ノ私心萌サ、ズ、⁽⁴⁸⁾

扱大國ヲ治メマスルニハ如何ナル心得カ、第一緊要ナルカト申シマスレハ、即下ノケ条ノ敬事而信節用而愛人使民以時ノ五ヶ条ニテコサリマスル、此五ヶ条ノ中ニテ第一ニ敬事而信ト申シマスルカ、即治國ノ上ニテ万事ノ根本ト相成リマスル訳トコサリマスル……敬ト申スニ付マシテ、先儒モ段々ヤカマシク説立マシタルガ……朱子程子ノ説ノ如ク先ツジツト致シマシテ、專一ニ念ヲ入レマスル意テ、⁽⁴⁹⁾

夫学は人々固有の良知良能を發揮して、本来の天性に復るの謂なり。蓋嘗て之を誦す、天地の始渾然たる一理只是誠なり。其發生するや陰陽五行加はる、故に人物の生ずる自然の天理を得て性とせざることなし。⁽⁵⁰⁾

学問之要は、本性の良心を拡充して私慾を去り、人倫を明にして天工を亮くるの謂、故に日用知の未至らざる所を窮め、意の未誠ならざる所を實にする。⁽⁵¹⁾

天下治乱の根本原因を「心」に求めながら、道心と私心とを区別し、道心が主人とならなければならないという主張、「敬」を重視し、心の専一を追求する工夫として認識する観点、本来の天性に復つていくという復性論の主張など、全体的に退溪学（正統朱子学）の内容と一致しているのが窺える。否、李退溪を持ち出さなくても、こうした元田の主張は朱子学者であるならば、当たり前前の言説であつただらう。少なくとも朝鮮儒学史の思想風土では常識的な言説であつた。しかし、江戸儒学史において元田の以上のような主張は、むしろ少数であり弱者であつた。何よりも、元田自身がどのように認識していた。その点において、元田が『自省録』や『朱子書節要』を通して李退溪に心酔していた大塚退野を発掘し継承して、心工夫に基づく道徳経世論を主張したのは、大きな

意味を持つといえよう。

こうしてみれば、元田の学問形成の過程は、江戸思想史において変容してしまつた儒学の本来の姿を、蕃山もそこに含まれる朱子学によつて追求していったものといえよう。変容した儒学というのは、心工夫―修己道徳―治人経綸という段階を踏んだ儒学本来の政治的理想が蒸発してしまつたものをいい、元田の儒学思想Ⅱ実学はそれを取り戻し、その実現を目指したものであつた。

四 結びに代えて

以上、元田の後半期の活動の前提となる儒学思想の形成を、正統朱子学的な心学、心工夫の重視という面を中心に検討した。この心学は修己道徳―治人経綸の実学の基盤をなすもので、元田はそれを李退溪―大塚退野を媒介にして構築したということも論じた。結びに代えて、この心学の重視が元田の後半期の活動のなかでどのように展開していったのかを、待講としての任務、いわゆる「君徳輔導」論と関連して試論的にすこし考えてみたい。

「君徳輔導」というのは、文字通り人君の「徳」を臣下が輔け導くという意味であるが、元田においては明治四年初めての進講の後に述べている「憂フル所ハ当世ノ大臣目前ノ事業ヲ成スニ汲々トシテ、君徳培養ノ急務ヲ疎ニシ、輔導ノ方未タ備ハラサルヲ余是ニ於テ密ニ身ヲ以テ輔導ニ任シ百方尽ス所アランコトヲ思フ」という、従来52の輔導の仕方とは違つた自分の任務への自覚を踏まえての言葉となる。つまり、「時ニ春秋十八歳、文武ノ科業僅ニ課ニ就キ、未タ聖知発達ノ機ニ至ラス」という状態の「君徳」の培養を急務として進めることである。

「君徳」については、「君徳と云へば、僅に帝室の慈恵に止まるのみと思想するは、真に道を知らず、徳を愆者と謂ふべし。夫れ教育なり、政事なり、憲法なり、刑律なり、一つとして人を愛し、民を治るの器具にあらざるはなし。苟も人を愛するの心なくして、徒に法制の末を整理するは、是れ徒法徒制にして、天下の治まらんことを求むるも、豈得べんや。臣故に謂らく、刑法三百、民法三千、一言以て之を蔽ふ、『曰く民を仁するなり』54この仁人愛することとしての「君徳」は、明治六年に岩倉具視に提出した「君徳輔導の上言」では、「古の天下を治る者は、必先大本を立つ、大本は何ぞ、人君の心是なり。何を以て人君の心とす、聰明仁愛人を知り民を保つ是なり。……故に臣子の職、其務る所の要は、人君の心を立るより急なるはなし」とあり、聰明にして民を愛し民の生活を保とうする政治の「大本」としての人君の「心」として表現されている。元田は人君が有すべき最も大事な徳目が、人を愛する心であることを次のようにも述べている。

蓋し人君の大徳は仁に止まりて、治道は人を愛するに在るのみ。若し人を愛するの心至らざる時は、事業大なりと雖、国家富強なりといえども、天職の仁に悖れば其の余は觀るに足らず。蓋し今陸海軍を皇張する人も人を愛するが為なり。憲法民法を布くも人を愛するに因てなり。教育勸業も人を愛するが為なり。鉄道電信も人を愛するに由てなり。凡そ国家の施す所、一として人を愛する事にあらざることなし。若し人を愛する心より出でずして徒に事業を盛にして、欧州の文明と競争せんと欲するが如くならば、則ち是れ国家の長たる人の心に非ずして、民心亦服す可からず。56

だからこそ、元田は「人君一心の好悪、天地の治乱の機、懼れざるべけんや」として、強い語調で「人君一心」のあり方を重大視しているのである。これは、元田の学問形成期における心の重視が、彼の後半期活動の一面の下支えになつてゐることを伝えるものといえよう。

もちろん、以上のことは、元田の思想形成をもつぱら儒学において捉えたものであり、彼自ら「余家世忠孝仁義ノ訓ニ由リ、順良忠愛ノ天性ヲ養成シ、夙ニ尊王経世ノ志アリ」、⁽⁵⁸⁾ という幼い時期からの天皇中心の国体論は考慮に入れなかつたものである。和辻哲郎は「教育勅語」の起草者の本音は、「天皇尊崇とか忠孝とかを力説することではない」というが、はたしてその通りなのかどうか。また、正統儒学の心学といっても、元田の心重視の淵源となる李退溪の心修養は、前で引用したように、天下国家のための政治論というよりも、人間の個体的な苦悶に関心を注ぐものであつた。正統儒学との質的な違いも考えなければならぬ。今後の課題としたい。

*本研究はJSPS科研費 JP16K02199の助成を受けたものです。

* 主要引用文献及び凡例

元田永孚の引用に関しては、元田竹彦・海後宗臣編『元田永孚文書』一〜三(元田文書研究会、一九六九年)、海後時臣『元田永孚』(日本教育先哲叢書19、文教書院、一九四二年)、徳富猪一郎『増補元田先生進講録』(明治書院、一九一〇年)を利用した。引用に当たっては、旧字体は常用漢字に変え、適宜句読点を加えた。さらに漢文は基本的に書き下し文にし、下線は筆者によるものである。

【注】

(1) これについては、元田永孚が大学教育についての考えを述べた「聖諭記」(明治十九年、一八八六)のなかで「臣窃に自ら量るに、臣が漢学者類にして陛下の左右にあるは、衆目の視る所なり」(「元田永孚」、一八七頁)と、自らを「漢学者」として称したこと、あるいは初めて侍読に推薦されたときに「学ハ乃程朱学ナリ。卿ノ日程朱学ニシテ最善シト」(「還暦之記」、『元田永孚文書』一、一二六頁)、という元田の学問出自に対する周り(安場保和と大久保利通)の認識から確認することが

できる。

(2) 『増補元田先生進講録』緒言、四頁。

(3) 『元田永孚』、二頁。

(4) 土屋忠雄は、元田による「教育大旨」を指して、「明治初年の教育や風俗について、その弱点を指摘した『教育大旨』の視点そのものは、誤りなく握えられていたといえるであろう。しかしながら、その是正が、直ちに孔子の学に求められたことは、余に反射的であつた。いわば、保守的反動であつた」という(『明治前期教育政策史の研究』、講談社、一九六二、三六〇頁)。こうした主張に対して、沼田哲は、元田を含む「明治保守主義者達は、欧州主義を批判しても、単純な伝統主義的立場ではなく、種々の偏差は有しながら、維新変革の必要性に関する認識においては、守旧的反動とは一線を画していたことと見ることができるといふ見解を披歴している(『元田永孚と明治国家―明治保守主義と儒教的理想主義』、吉川弘文館、二〇〇五年、七頁)。

(5) 「明治儒教と教育―一八八〇年代を中心に―」(『横浜国立大学教育紀要』二十八、一九八八年)二五一頁。

(6) 同右書、二六一頁。

(7) 同右書、二五九頁。

(8) 『教育の体系』(日本近代思想体系6、岩波書店、一九九〇年)解説、五一―五頁。

(9) 同右。ここでの厳格主義の朱子学、寛容主義の徂徠学という論理は、山住が吉川幸次郎(『受容の歴史』、「君臣父子」、いづれも『吉川幸次郎全集』十七、筑摩書房、一九六九年所収)を引用しながら述べたものである。

(10) 『日本倫理思想史』上(岩波書店、一九五二年)二七頁。

(11) 同右『日本倫理思想史』下、七七四―七七五頁。

(12) 元田の学問形成の土台となる熊本実学派と李退溪の尊崇的関係については、楠本正継「大塚並びに其学派の思想―熊本実学派の研究」(九州儒学思想の研究、一九五七年)、阿部吉雄「日本朱子学と朝鮮」(東京大学出版会、一九六五年、第三篇第二章四節)以来、一つの定説となっている。とくに、元田と李退溪の関係について沼田哲は、元田の『読西依答問説』に言及し、その言説が「李退溪を学んでいることが明白である」「小楠や元田において理解された実学とは、即ち李退溪―大塚退野の学統につながる純粹朱子学であった」という(前掲書、三十九頁)。しかし、元田の儒学思想の特徴を明らかにし、その時代の役割を究明するためにも、両者の同異点についてはより突っ

込んだ研究が必要であり、今後の筆者の課題としたい。

(13) 『元田永学文書』一、一一―八頁。

(14) 『元田永学文書』二、八頁。

(15) 『元田永学文書』三、三―四頁。

(16) たとえば、源了圓は「徂徠以後、思想界の空気は一変する。それ以前の儒者の世界は内面的・求道的であったが、徂徠以後の思想家たち―儒者を中心とするが、洋学者・国学者もその中に含まれる―の知的関心は外面の世界へと変わり、彼らの生に対する態度は遠心的になっていった」と述べる(徳川合理思想の系譜、中央公論社、一九七二年、一五六頁)。

(17) 『元田永学文書』一、二五―二六頁。

(18) 『元田永学文書』一、十一頁。

(19) 『元田永学文書』一、二六頁。

(20) 『政談』巻一、『荻生徂徠』(日本思想大系、岩波書店、一九七三年)二六三頁。

(21) 『弁道』、同右書、十二頁。

(22) 『集義和書』巻一五、『熊澤蕃山』(日本思想大系、岩波書店、一九七一年)三二五頁。

(23) 『集義和書』巻八、同右書、一四一頁。

(24) 『集義和書』巻一、同右書、十七頁。「漢儒の功は訓詁にあり。其後異端おこりて、世にまどひ多し。

故に宋儒の学は理学にあり。まどひとけては心にかへる。故に明朝の論は心法にあり」。

(25) 『集義和書』巻八、同右書、一四一頁。

(26) 『元田永学文書』一、二六―二七頁。

(27) 同右書、二七頁。

(28) 同右。

(29) 同右。

(30) 沼田哲は、元田の時習館修学時の最初の先生であった吉山茶陵が荻生徂徠の学徒であったことを挙げ、元田への「思想的影響」という面から注意されねばならない」という(前掲書、一八八頁)。元田の儒学の目標が究極的には政治(参与)にあり、それへの影響ということでは一理あると思うが、根本的には本文で論じているように心をめぐる儒学の方角においては、やはり元田は徂徠学を認めないかつたと考える。

(31) 徳富蘇峰は「事実を云へば、元田先生は政治家ならざる政治家であり、策士ならざる策士であり、至高顧問の名なき至高顧問であった」という評価も与えている(『増補元田先生進講録』序文、二頁)。

(32) 『元田永学』、一九二頁。

(33) 沼田哲、前掲書、六十六頁から再引用。

(34) 退野の李退溪に対する評価(尊信)は以下の言葉

から窺うことができる。「先生云、吾二十八ヨリ程朱ノ学ニ志ス、其前陽明ノ学ヲ信ジテ良知ヲ見ルガ如クニアリ、然レドモ聖經ニ引合テ平易ナラズ、密ニ疑ヲ起ス、然シテ自省録ヲ読内ニ程朱ノ意味ヲ曉リ、始テ志シ候ナリ」(『大塚退野先生語録』、九州大学所蔵本)、「自省録一看仕候、久々に而よみ申候、ますます退溪之学之至不可測と奉存候、此人なくんば、柴陽之微意不明にして、俗学となりおわり候半と奉存候」(『学斎存稿』、武藤殿外篇『肥後文献叢書』第四巻、隆文館、一九一〇年、六四四頁)。

(35) 沼田哲、前掲書、三十七頁から再引用。

(36) 『林羅山文集』巻六十八(ベリかん社、一九八八年)八四六頁。「鳶飛び魚躍り、道その中にありと。蓋し上下分を定めて、君は君の道あり、父は父の道あり。臣となりては忠、子となりては孝、其の尊卑貴賤の位、古今乱るべからず。これを上下察かなりと謂う」。

(37) 『春鑑抄』、『藤原惺窩・林羅山』(日本思想大系、岩波書店、一九七五年)一一二頁。

(38) 『童子問』中、『近世思想家文集』(日本古典文学大系、岩波書店、一九六六年)一四三―一四四頁。『語孟字義』心条、『伊藤仁斎・伊藤東涯』(日本思想大系、岩波書店、一九七一年)四十六頁。

- (40) 『文会筆録』卷十九、『關齋全集』下(日本古典学
会、一九三七年)五九五頁。
- (41) 『敬齋箴講義』、『山崎闇齋学派』(日本思想大系、
岩波書店、一九八〇年)八十六頁。
- (42) 『大学垂加先生講義』、同右、三十三頁。
- (43) 『神代記垂加翁講義』、神道大系編纂会編『垂加神
道』上(神道大系、神道大系編纂会、一九八四年)
三六〇頁。
- (44) 『退溪先生言行録』卷一、『増補退溪全書』四(成
均館大学校大東文化研究院、一九八五年)二十九
頁。
- (45) 同右。
- (46) 『弁道』、前掲『荻生徂徠』、二〇四頁。
- (47) 『元田永孚文書』一、二二六頁。「祖父君余ガ実学
ニ従事シテヨリ……其力行怠ルコト無キヲ喜ヒ南
亭余韻ヲ誦テ……自ラ筆ヲ執テ之ヲ臆写シ……茲
ニ於テ又孚齋存稿深淵存稿程易夜話雑話等、余ガ
写シ能ハサル所、皆写シ繼レテ家訓ノ助トナサレ
タリ」。
- (48) 『元田永孚文書』三、九〇十頁。
- (49) 『元田永孚文書』二、二二六〜二二七頁。
- (50) 『元田永孚』、一九二頁。
- (51) 同右書、一七二頁。
- (52) 『元田永孚文書』一、一一九頁。
- (53) 同右。
- (54) 『増補元田先生進講録』、三十八〜三十九頁。
- (55) 『元田永孚』、一七五頁。
- (56) 『増補元田先生進講録』、五十九〜六十頁。
- (57) 同右書、三十一頁。
- (58) 『元田永孚文書』一、一二六頁。