

【論文】 元田永孚の「教学」論

田 得霖

はじめに

横井小楠と元田永孚、師弟関係によって結ばれていた二人は、戦後以来の長い間に、正反対の思想家として理解されている。往々にして、幕末期「公論」を唱えた小楠は『公共』の先駆者^一・「儒教的理想主義」とみなされ^二、他方、教育勅語の成立に多大な影響を与えた元田は「明治保守主義」の代表者と考えられ、両者の思想における断絶性の側面が強調されていた^三。このような理解の典型例は、荻部直の研究である。彼によると、「小楠は、諸権力が横並びになった状態を前提として、『公』の概念を刷新し、各主体を水平的に結ぶ新たな『公』の政治を構築しようとする思考の産物であったと言える」^四。それに対し、元田の場合、彼の「理想世界は、個人の権利と同時に、『社会の権利完全』な世なのであり、有賀によれば『社会』と『国家』は同一視されるのであった。これと同様に、元田の考える『春風和氣』の『道徳社会』も、『国家の権利完全』なる世の中であろう。そこでは、一種の精神革命によって普遍的

理念を具現して人々の真の自己実現を達成する、という美名のもとに、個々人の『不羈自由』は完全に封殺されるのである」^五。

しかしながら、このような伝統的な見方に対して、様々な反論が出てきている。そもそも小楠の「公論」は、現に「挙国一致」を目指し、横的な平等性より縦的な統合性を強調しているゆえに^六、それを直ちに現代の民主主義における熟議と想像することの誤りは明白である。また、元田の思想におけるよく批判される「遅れてきた儒教的中央集権国家への構想」という傾向については、「元田のいう忠は、主君への絶対服従ではない。道義という安全装置がついていて、暴走を阻止している」のであり^七、結果として所謂保守の側面は、現実には直面していた元田思想の「挫折・変質」そのものである^八。さらに根本的にいえば、元田と小楠の観点において内容は多少異なるにもかかわらず、その背後の論理は同様に儒学的なものであり、「横井の『朋友』概念は元田にも見られるし、元田の構想でも『講

習討議』を通じて修己治人の学が進められている。このように見てくると、元田が横井の『公論』思想をある面で継承していたことがわかる」^八。

要するに、小楠と元田との間には、断絶性があるが、連続性も無視できない、というやや中途半端な結論に至らざるを得ない。ただし、小楠と元田の思想の関係性という論題において、二人の異なる性格を持つ教育思想は争点であることは確実に言える。すなわち、小楠の「学校」論対元田の「教学」論、前者は民主主義の公共精神の淵源として表彰され、後者は天皇制イデオロギーの温床として罵倒される、という図式がある。このような従来の理解を面して、本稿は二つの問題を提起したい。一つ、小楠の「学校」論と元田の「教学」論を比較しながら、両者を内在的に儒学的文脈において分析することは可能であろうか。一つ、そのような所謂教育の理論は、具体的にこの二人の政治思想とどのようなつながっているのか。

本稿は東アジア儒学の視点と比較政治理論という二つの手がかりをつかみ、「教」・「学」・「教学」の概念グループを中心として分析を行う。結論からいえば、本来、宋明期儒学において「道」を宗とする「学」は、形而上的開放性を持ちながら、現実世界で行われる「政事」を相対化するものであるため、「教学」はまさに「学問」と「政事」の

緊張関係を内包する哲学・教育・政治に関する思想である。実学を通してかかる「教学」観を継承した元田は、「道」と「国体」を一体化することにより、「学」の超越性を維持しながらも、上記の緊張関係を解消し、日本バージョンの「教学」論を展開する。「教学」の分析を通して、「学問」と「政事」の「狭い回廊」において究極的な「道」をめざすという儒学的政治思想の特徴もまた明白になる。なお、政治思想史の文脈において、ポリスに展開される「政治」の世界と、それを凌駕するいわゆる「政治を超えるもの」の世界との間の緊張関係は、東西古今を問わず恒久なテーマである。元田の「教学」論は、まさしくこの長い物語における一つのエピソードである。

第一節 「教学」とはなにか

戸坂潤は、一九三七年に日本における「教学」の伝統をこのように批判した。

教学は、東洋的な意味に於ける教えであり学びである。之は普通の科学でもなく科学的教育や研究でもない。人格的・道徳的・道学的・な権威と感化力に基づく教化であり、民衆に対する支配者の文化政策の前資本主義的形態であるのだから、之は一種のほぼ封建的な教

育活動であると共に、又一つの政治活動（修身——経国——治国平天下）であり、徳育政治という意味での徳政（但し殿様の借金の踏み倒しのことではない）である。実践と理論との一種のアジア的一致なのである。之が最近の日本の社会事情・文化事情・の下に、特別な思想的媚態を示し得るのは当然だろう^九。

戸坂は、儒学における「学」の包括性を鋭く把握している。ただ、そこで問題になるのは、彼が「教学」を「民衆に対する支配者の文化政策の前資本主義的形態」として定義したことである。本来、宋代以降の「新儒学」において、「道」の普遍性による「聖人は学んで至るべし」のは可能となり、その「学」は民衆や支配者の両方にも必要なものである。また、中国と韓国の場合、科挙のため、支配者である士大夫は理論上に誰でもなれるものであるゆえに、民衆と支配者の区別は、身分の上下関係ではなく、「聞道」（道にたどり着く）の先後順番である。余英時の解釈によると、宋の時代において「士大夫」はただ科挙に合格した官僚または統治エリート（governing elite）であり、根本的にいえば「百姓」（平民）によるものである。その両者の区別は決して超えられない階級の差ではない^{一〇}。そのため、「教学」は、理論上では、統治者と被治者を包括して、両

方を規制している秩序であるべきである。端的にいえば、「教学」、また「教」と「学」の意味を正確に捉えるため、東アジアの儒学の内在的文脈から出発しなければならぬのである。本稿は、まず「政教」という視点から「教学」のあり方を試論する。

一 「政教」という視点から見る「教学」

「政教」という概念を論じたら、「教」を直ちに「宗教」= religion として捉えがちである。真壁仁によると、「近代日本では『皇学者流』の議論として、『政教』は『祭政』もしくは『政祭』とも同義とされ、いわゆる『国家神道』もじつさいその認識上に興った。現代日本社会の『政教一致』『政教分離』問題は、一般にこの『教』を宗教とする範疇で争点となっている^{一一}。しかし、『教』の意味内容を教育と解釈すれば、『政教』問題は、政治と教育、すなわち広義での政治教育の主題となる。∴近代日本の場合、その『政教』の媒体装置の役割を果たしたのが、たとえば公定の教育勅語や『勅語衍義』であり、あるいは『国民道德』論であったことは言うまでもない^{一二}。

そして、「政教」を東アジア儒学の文脈において以下のように捉えることは可能になる。

東アジアのこれらの諸地域における「政教」（または「儒教」）の場合、「政教」の「教」は、宗教と教育のいずれでもあり、またそのいずれでもない点に特徴がある。すなわち、自己批判の契機を含む超越性と彼岸的な救済の理念の兼備を必要条件とする普遍宗教の枠内には入らないという意味で、その「教」は宗教ではない。いわゆる「儒教」の「宗教性」については「凶」の儀礼をめぐり諸説あるが、喪葬は宗教の十分条件に過ぎないという右の定義に従うならば、天の超越性を有しつつも救済のない「儒教」は宗教ではない。しかし、ある独自の世界観を有して人間の精神世界を支配し、事実上「宗教的」機能を果たすという意味で、その「教」は「宗教」である。「政教」の「教」は、また、知識伝達や知的水準の向上を目的とする学問教育にとどまらないという意味で、その「教」はいわゆる教育の域を越えて出ている。しかし、社会道徳や倫理の教化も、学校制度を通して行われるという意味において、その「教」は教育の社会的形態をとる。儒家の経書は、古代の先王・聖人の理想的統治を標榜する孔子らの教説を編纂したものであるが、そこには理気論という哲学的次元にとどまらず、経世学的要素を含む政治哲学が記述されている。この経書テキストを、政治的意識

形成を遂げる以前から教えられ、あるいは学んで、社会的規範体系を内面化させ、そこで理想とされる礼的秩序を形成・維持し、さらに世代を越えて再生産することが、理念的には東アジア諸地域での「政教」の本質であった。一三

近代以降に成立した学科分野の縛りから脱出し、儒学の「教」の超越性を比較的把握する真壁の姿勢は評価すべきであろう。だが、結局のところ、著者は急いで議論の重心をそのような「教」の媒体、すなわち教育の場と制度に置いており、儒学における「政」と「教」はそもそも緊張関係をもっているという重要なポイントを見失ってしまったのである。では、かかる緊張関係はいったいどのようなものであるか。

本稿は、狭義的な「政教」と広義的な「政教」を区別して分析する。その区別は「教」に対する二つ異なる解釈から由来し、その背後には「性」・「道」・「教」をめぐる哲学的解釈の分岐が潜んでいる。そして、「政教」の概念を通してはじめて「教」・「学」・「教学」の意味を立体的に把握できる。

もしも「性」を「生」とするならば、「教」は「性」を「善」へ誘導させる外的なものになっており、その意味で

は、「教」はまさしく「政」とともに併称できる、人間（君主）の行うことである。この意味では、「政教」はまさしく「政」のことに「教」のことの組合せであり、両者は同じレベルで展開される（荀卿、董仲舒）。つまり、狭義的な「政教」には、「教」とは教育或は「教化」であり、「政教」も統治者の「教化」政策を指し、「政治教育」ともいえる。

他方、「性」を「天命」という究極的存在とするならば、必ず「善」である。ただ、その「善」は「悪」の対義語ではなく、むしろ「不与悪対」の意味で宇宙論的円満を表す「善」であるか（胡宏、王守仁）、「形而上者一理渾然、無有不善」の意味での「善」である（朱熹）。いずれにせよ、ここで「教」は「性」・「道」の延長線上に位置づけられ、超越性を帯びる聖人の「教え」のである。『中庸章句』首章によると、「性道雖同、而氣稟或異、故不能無過不及之差、聖人因人物之所當行者而品節之、以為法於天下、則謂之教、若禮・樂・刑・政之屬是也」。この意味では、「教」は聖人の制作であり、この世のあらゆる制度の総称（「禮樂刑政」）でもあるため、国家を治めることを指す「政」はただ「教」の一部となる。つまり、広義的な「政教」には、「教」とは儒学的「教え」であり、「天理」・「道」といった超越的原理から由来し、万人共通の普遍性を持ち、誰でも身近に実践できる或は実践すべき「学問」である。そして、その

ような包括的な「学問」の下で、「政事」は人間生活の一領域として置かれ、相対化される。それゆえに、広義的な「政教」とは、究極的真理をめざす「学問」と現実世界で行われる「政事」との狭間において国家の在り方や自分の生き方の緊張関係を表す概念である。ただ、このような緊張関係は、「教」と「政」の平等的二元関係を意味するわけではない。それは、原理上の「政」に対する「教」の包括的優位、事実上の「教」に対する「政」の実践的優位、という複雑的關係を指している。

そもそも、かかる「政教」における「教」と「政」、あるいは「学問」と「政事」の緊張関係は、儒学の歴史の中に形成されるものであり、とりわけ北宋以降の新儒学の伝統の中によく窺える。それを説明するため、本稿はキム・ヨンミンの『中国政治思想史』における「形而上学的共和国」(the metaphysical republic) という概念を参照する。

「形而上学的共和国」は、中国政治思想史の文脈において、宋の「道学」= Dao Learnings の特徴を説明するための概念である。即ち、道学に従う儒学者は、中央集権的な官僚制的国家に仕える一方、現象界を超えた世界における市民権を有している^{一四}。人間の共通性を思索しながら、階層的社会に生きている。宇宙まで思いを馳せると同時に、地方で活躍している^{一五}。表面的には対立しているように見

えるこれら二つの世界・活動を統一しているのは、「形而上学的共和国」である。その概念自体には、「形而下的帝国」という対義語があるはずであるが、ここでキムは、「形而上学的共和国」の分析を通して、主に「政事」に対して「学問」の優位を説明している。

「形而上学的共和国」には二つのポイントがある…①平等的に参加資格（現実的或は潜在的）を持つ平等者たちが連合して、形而上学的な共同体を作り出す。それは「聖人は学んで至るべし」(Learning to be a sage)の共同体である。②かかる「理」の共同体は、実に「事」(おもに「政事」を指す)の世界、即ち政治の場に影響を及ぼす。国家などの政治体は普遍性を独占できるものではなく、かえって普遍性に属すものである。それゆえに、儒学における「経世」(ordering the world)のアジェンダを実現するために、儒学者たちは官僚制帝国の政治的中心に立つ必要がない^{一六}。そして、それを支える論理は、まさしく道学の「理一分殊」という、全と一との関係性についての独特な考え方であるといわれる^{一七}。

しかも、それは政治史における「地方転向」(local turn)の現象と直結している。余英時の「得君行道」(「君」の支持を得て「道」を実現する)説と異なり^{一八}、ピーター・ボルは、南宋以降地方のエリートは中央政府に対する一定の

独立性を有しており、明清時代までの間は、常に中国政治における重要な変数であったという「地方転向」論を打出する^{一九}。それに対して、キムは第三の論説を提出する。即ち、「道学」によって、公共利益はたしかに国家の独占から解放されるけれども、それは必ずしも地方と一体化していかないのである。中央政府に務めること、地方官僚として政治に参与すること、さらに地方の福祉・厚生事業に貢献すること、それらは皆、道学の「経世」の理想を実現するための自由に選択できる形式および手段である^{二〇}。そのため、「事」の世界において階層と身分の制限は確かに存在するけれども、「理」の世界においては誰でも「聖人は学んで至るべし」を通して「経世」できる。それにより、イデオロギーの正当性や政治の権威は、王朝政治から切り離されている。皇帝か朝廷に仕える「政事」のみならず、「政事」自体もまた相対化されてしまうのである。

ただし、ここで注意しなければならないのは、「相対化」の意味である。「相対化」は、その構造の中で国家・君主の絶対的優位を認めず、個人或は家庭から「理」という普遍性へ参与できることを指している。それは「政事」の重要性を徹底的に否定するわけではない。むしろ「政事」を包括的な「学問」に位置づけ、内面においては「聖人」を指し、外面においては「王道」の事業を実現しようとし、

最終的にはその両者を一体両端のようにする。

だが、中国の文脈から由来する「政教」と「形而上学的共和国」の概念は、果たして本稿研究対象である元田永孚に適用できるのだろうか。また、そうすることによって、それは一体いかなる意義を持つのだろうか。

まず、元田の継ぐ江戸後期以来の実学思想と道学は、類似的な思想背景と問題関心を共有している。反徂徠学のイデオロギーとしての実学思想は、宋明理学と同様に、「実」の理解に基づきながら、人間のあり方について包括的な説明をした。当時の儒者であれ、儒学教養を持つ武士であれ、意識的に純粋な「学」（不純なのは、仁斎・徂徠の学であると理解されていた）を求めて、とくには朱子学者の場合、堯舜―孔孟―程朱という「道統」に自分或は自分の学派を位置づけようとしていた^二。ある意味で、それは宋明理学への接近と言っても過言ではないだろう。

また、これらの概念は、実に日中両国における儒学の信者の間に共通な「苦悩」を提示する。すなわち「理」の世界や「事」の世界の関係性は如何なるものか、現実政治の不平等（科挙制があつたにもかかわらず）や形而上学的世界の平等性の矛盾は如何に捉えるべきなのか。道学を受け入れた日本の実学者は、宋以降の中国の士大夫の苦悩をある程度共有している。ただし、江戸時代においては、まず

科挙制度がなかった。儒者或は儒学の教養を持つ武士にとって、誰でも究極的な「理」を分有する道德主体として世界を変えることができるという考え方に対して、近世社会に根深く存在する「分」を守る身分制の論理が馴染んでいない^三。ましてや、根幹としての「理」或は「道」は、ときに日本の歴史文化における固有な物事・現象と背反したり融合したりとする。そのため、「政教」という視点からみれば、日本の実学者はこの二つの苦悩を抱えている。一つ、「政」の領域において、「士」の身分の閉鎖性や「学問」の開放性の矛盾を、如何にして解決できるのか。また、「士」としても、それぞれのレベルでの「政事」への参与は、「学問」或は「道」に対して如何なる意義があるのか。一つ、「教」の領域において、「学問」或は「道」は一体如何なるものを指しているのか、またそれと「政事」の関係は如何なるものであるのか。ここで「学校」論と「教学」論に対して新たな内在的比較研究の地平線は顕露する。

二 小楠の「学校」論

では、上述の「政教」によって、従来の小楠研究を検討するうえに、何かの新たな批判ができるのか。

近世日本に存在した「公論」の伝統と明治維新以降の議会政治の成立との内在的なつながりを論証するアプロー

チは、小楠研究によく窺えるのである。最も典型的な研究は、前田勉の『江戸後期の思想空間』・『江戸教育思想史研究』と荏部直の『利欲世界』と『公共之政』——横井小楠・元田永孚である。

前田によると、近世後期に広げられた「会読」制度または藩校教育は、「公論」の最も重要な場とされている——前田の言葉によれば、それは「会読と寛容精神」、「寛容の徳を育成する場」であり^{二二}、「生活様式の民主主義の徳」ともつながっている^{二四}。そして、小楠の場合では、「会読」の場の討論の経験は、横井小楠に見たように、自己の意見とは異なる『他者』の存在を容認する開かれた態度を身につけさせること^{二五}を意味し、彼の「割拠見」への批判によつて「異説を容認しあい議論・討論」できる空間を作り出した^{二六}と言われる。それに対して、荏部の小楠理解では、「学校」の制度と「朋友」の論理に重心を置く。とりわけ小楠の「学校」論は、中国明末の思想家・黄宗羲と共通するという。「小楠は、学問の場にとどまらず、『討論講習』により『公論』を形成し、為政者の恣意を制限する政治制度の確立を構想した。：黄宗羲もまた：学校での討論に、君主の恣意排除と「公利」実現のための政治上の大きな役割を与えていた」^{二七}。

しかしながら、そこで問題となるのは、まず、かかる「公

論」・「公議」・「討論」という「意思決定」のメカニズムは、単に水平的・横的なつながりを強調するものではないということである^{二八}。また、小楠の「学校」や「講学」は必ずしも君主政治と対抗する立場を取っていない。荏部の言及した黄宗羲の学校論は、実際のところ、こ「教化」という儒学における従来の学校論の本流を脱したものである、^{二九}明らかに「天子」と対置して「学校」を位置づける、という二つの特徴があると言われる^{三〇}。ただし、それに対して、小楠の場合、例えば「学校問答書」には、学校における徳性の陶冶と倫常の教え、すなわち「教化」の役割を強調する。「政事の根本」としての学校は、君主と対置される独立的な存在ではなく、むしろ上下貫通するための「道の行れ」の媒介である。すなわち、小楠の理想の学校は、実際には「人君」の協力を拒否するものではない。「学校の盛衰は君上の一心に有之」、小楠の言葉が示すように、むしろ学校は君主の理想政治の一部分と言える。そのため、彼が「講学」によつて実現しようとするのは、横的な「公共の政」に限らず、縦的な統合・秩序の確立でもある。そこで一種の「上行下移」の論理は明白になる。

そもそも、小楠にとつて、「学校」自体は目的ではない。「抑此学校と申は彝倫綱常を明にし、修己治人、天理自然、學術一定の学校」^{三〇}のである。つまり、小楠の「学校」は、

教化の目的——「国天下に学校無之ときは、彝倫綱常何を以て立可申哉、人才志気何を以養ひ可申哉、風教化何を以て行れ可申哉」^{三二}——のために存在し、「朝廷の間」から「父子兄弟夫婦の間」までに普及すべきメカニズムである。それもまた狭義的な「政教」の概念で単なる「政治教育」の場として単純化することができない。

別所で「天主教」（キリスト教）について小楠の評価を参照すれば、「教」と「政事」の関係に対する彼の理解は窺える。すなわち、キリスト教においては、「上は国主より下庶に至る迄、真実に其戒律を持守いたし、政教一途に行教法と相聞申候。大抵其学の法則は経義を講明するを第一とし、是を要するに、其政事全其教法に本き来り候故、上下人心趣向一致」するのである^{三三}。それに対して、キリスト教側（ロシア人）の儒学理解を小楠はこのように伝言する。「（筆者…ロシアの宣教師は）聖經を研究致し、書経・詩経・論語之三部を其国之文字に翻訳致し、国都に持帰、其の大学校之詮議に懸け候処、第一規模之広大なる、経綸之明齊なる、脩己治人政教一致なる所に深く驚駭致し、三千年之古如此之道明なる堯舜之聖徳に於ては、誠に奇異の思をなし、其奉る所之天主之教と全く符節を合候と論決致候」^{三四}。要するには、「政」を人間生活の一領域として「教」の下に置かれ相対化されることができぬゆえに、「其政事

全其教法に本き来り」のような「政教一致」をはじめて可能になる^{三五}。「教」の超越性を堅持することができるゆえに、「志伊尹之所志」は「樂顔子之所學」によって相対化されるようになる^{三六}。

三 元田の「教」・「学」

教育勅語と緊密な関係を持つている元田の場合、彼の「教」に関する思想はよく「教育」的或は「宗教」的なのと簡約される傾向にある。本稿は、「政教」の視点から「教」・「学」などの概念についての元田の考え方の分析に入る。

森川輝紀の分析によると、元田の「教学大意私議」（一八七〇年）において、「教」とは誰にでもできる普遍的な「自然の教」であり、三種の神器に具現化された智仁勇の徳を通して、天皇が象徴する日本固有の「神聖の教」・「神教」である。そして、「学」は「人に固有の良知良能を發揮して、本然の天性に復るの謂なり」と説明している。しかも、明治維新の歴史の転換期に、かかる「教学」を通して、元田が「神教を学ぶ学校を中心に道徳的共同体が同心円的に拡大する近代国家を構想している」と指摘される^{三七}。また、「教育勅語」にいたる前、「教」をめぐる元田の考え方は、「教学大義私議」、「国教論」、「教育議附議」などの文

章に一貫していると言われ、その「教」は現に宗教と教育の混合である。たとえば「国教論」では、沼田哲の分析によれば、元田の提唱した「国教」は、実に「倫理ノ教」である^{三七}。

ただし、このような分析はまだ足りない。なぜなら、熟考すれば、「神教を学ぶ学校を中心に道徳的共同体が同心円的に拡大する近代国家」という構想は、如何にして可能になるか。本稿では、「政教」の視点から、元田の「教」・「学」と、小楠の「学校」論を比較的に検討したい。

まず注意しなければならないことは、元田の「教」・「学」の論説は、「道」の下に展開されている。「教学大意私議」の冒頭では、元田がこのように論じる…「天地一瞬も斯道の流行に非ざるなく、民生一息も斯道の流行に由らざるなし。道に由らざるべからず、故にこれを教の法、これを學ぶの法、一日も講ぜずんばあるべからざる也」^{三八}。従って、「上古の神聖之を憂ること深し。故に其教を設くる明かにして目廣し」なのである^{三九}。しかも、「神武天皇尊崇證認、崇神天皇欽承繼述、應神天皇に至り始めて西土の經典を加えて神教の註解となし、益斯道の精義奥旨を推演して、學路用功始めて明かに、聖徳廣運人に取てを爲すの誠意に堯舜と道を同ふす」^{四〇}。そこで明白になるのは、元田が『中庸』における「天の命ずるをこれ性と謂い、性に率うをこれ道

と謂い、道を修むるをこれ教えと謂う」の論理に依拠しながら、「道」から「教」までを論じる。具体的に言えば、それは、「斯道」から「神聖の教」は設けられ、「斯道」や「神聖の教」を明らかにするため「斯学」は行われなければならない、という論理である。

そもそも、元田の「道」の理解は、数多くの研究者が指摘したように、水戸学の影響が強いゆえに^{四一}、「天理」^{四二}と「天祖」から出発しており^{四三}、儒学における普遍的「道」と日本の固有的「道」とを帰一している。そのような「道」の理解は元田の文章に遍在している。例えば「論語講義」の冒頭部分では…

唯此論語ノ書孔子ノ道ニ於テハ支那ノ書ニシテ我朝ノ傳書ナリ孔子ノ道ニシテ我日本人ノ道ナリ道ハ天地人倫ノ道ニシテ即今夕會集ノ吾輩ノ常ニ行フ所ノ道ナリ吾輩常ニ行フ所ノ道ヲ孔子三千年前ニ此此論語説キ玉ヘルナリ故此論語ヲ讀ムハ吾輩ノ道ヲ此書ニ就テ研究スルナリ別孔子ノ道ノ吾輩ノ道ノト云テニツアルコトナシ茲ヲ能々ヘテ孔子ノ教ハ悉ク吾道ナリト信スヘキコトナリ^{四三}

元田にとっては、「天地人倫ノ道」と「孔子ノ道」と「我日

本人ノ道」と「吾輩ノ道」は、一つの道でなければならぬのである。言い換えれば、それは「孔子ノ道」¹¹「我日本人ノ道」という二重的理論構造とも言えるのである。そのため、元田の理解において、「自然の教学」と「神聖の教」とは決して矛盾していない。

「道」・「教」・「学」の論理が整える後、従って、元田は「講学」や「学校」構想を述べる。彼にとつて、「学校」或は「講学」は、順序に沿って広い範囲で行われるべきである。

斯學を明かにするや、先躬親ら斯學を講ぜずんばあるべからず。斯學を講ずるや、先列祖の神聖と堯舜孔子を眞誠に信ぜずんばあるべからず。此信心已に立や、必其書に就き言を察し、其跡を考へ、必ず良師友を求め之と心を協せ志を一にし、日夜朝暮講習討論、朝堂の上より宮中閨門の間に至るまで、一言一行一動一止、皆是講學にあらざることなく、朝官より左右、近侍婢妾奴僕に至るまで、皆是講學の友にあらざることなく、花を見月を望み、山に狩し水に漁し、物産器皿も皆是講學の資にあらざることなければ、自然に成り徳進み、自ら止むこと能はず、朝堂の上閨門の中、欽哉懋哉都兪吁咈の聲日夜絶ざる時は、四方の觀感掩ふべからず、

民心自然に興起して、自新の域に赴かざる者なし。然後之が教法を明かにし、之が規則を立、舜の契に命じ、夔を繋ぐるが如く、天下に擇んで教授の官を置き、庠序学校を設けて益大に神教を敷き、聖學を導き日々に新に月々に盛に、一人斯學に明かなれば一家之に化す、一家斯學に明かなれば四隣之に化す。^{四四}

端的に言えば、ここの元田の「講学」と「学校」の構想は、高く評価された小楠の「学校」論とは構造的に類似するだけではなく、ある程度で両者ともに朱熹の『大学章句序』の敷衍とも言えるのである。ここで、「斯道」↓「神聖の教」↓「斯学」↓「教法」という展開の進路があり、かえって「斯学」の発達を通して究極的には「斯道」の普及もまたできるようになる。

小楠の場合では、彼が「樂顔子之所學」を唱え、「政事」によつて「道」を実現することを絶対的・唯一的なものとして理解しているのではない。それによつて、小楠は「道」という究極的なものから、「政事」の世界に従容として生きる可能性を見出しているのである。しかし、「道」を二重的構造によつて捉える元田の場合、日本の政治伝統と天理自然の「教」は根本的に同一となるにもかかわらず、「教」と「政」の緊張関係はそれによつて破綻に至らざるを得な

いのである。本稿は、次の第二節において、小楠と比較しながら元田の「教学」思想における「政」と「教」の関係を分析する。

第二節 「教学」と政治

一 「教学」と「士化」

朴薫は、東アジアにおける「士大夫的政治文化」の視点から、幕末維新时期において儒学の教養を有する武士たちは「士」として自認して政治参与の活性化を求めることを、「士化」と定義する^{四五}。それは、十八世紀末から十九世紀にかけての日本の武士社会で行われる「学問」・「学校」の拡散と、またそれに伴う武士の間の「学的ネットワーク」の形成の歴史現象を、「士大夫的政治文化」の科挙不在の近世日本における新たな展開と見做し、その視座から、「学党」の形成・「君主親裁」（君主＝藩主）への要求・「上書と会議」などの政治参加の手段の流行りを分析する斬新な研究アプローチのである。本稿は、小楠と元田をこの「士化」の文脈に位置づける。実際のところ、儒学の教養の普及とともに、この二人にとって、士はもはや単なる身分と血統で決められるものではなく、士はもはや単なる身分と血統における「学問」の重要性は高まっていく。それもまた小楠と元田の回避できない問題となる。

そもそも、中国においては、従来、士の身分を決める三つの尺度——「学」・「德行」・「政事」——が存在するにもかかわらず、唐宋変革の時代になると、未曾有の大変化が出てきた。結果として、十一世紀末、「学」は士の身分の最も重要な尺度となり、その「学」は「道学」と呼ばれる^{四六}。日中両国において、社会体制の差によって士のあり方も一概に言えないものの、「学」の重要性の上昇は共通である。それは、現に小楠の一言で窺える…「士農工商及医其職異なりといへ共苟道を学ぶものは皆士なり。士にして志家職にあり、士と云べけんや。家職を卑として勉ざるは分を知らざるなり。思はずんばあるべからず」^{四七}。小楠にとって、「学」は決して儒者の「芸」ではない。「学問」は武士を含めてあらゆる社会階層の関与すべきものになっており、士も「学問」によって原則上誰でもなれる身分になる^{四八}。それはまさしく「士」は「学んで至るべし」とも言えるが、『孟子』の言う「其天爵を修めて人爵之に従ふ」（脩其天爵、而人爵従之）の示す開放的かつ革命的精神と一致しているのではなからう。

元田の「教学」の概念は、現に類似的な開放性を意味している。前述の分析を通して、「教学」は決して支配者からの一方的な「文化政策」ではないということがわかる。そこから考えれば、元田の「教学」は、「斯道の流行」を媒

介にして、天皇と臣民〓統治者と被治者の両方を統括している。そもそも明治期の元田は、事実上に「士」と「民」の間に越えられない壁がまだ存在することを思考の前提としている小楠と違い、四民平等の現実を直面しており、すべての「臣民」に向けて教育構想を展開している。例えば、元田「教育の主要」のなかにこのように論じる…

凡そ人たるの目的は、完全至良の人となりて、社會の協和並立を以て極點となし、其發端は吾人自愛愛他の天良心に源因して、其行爲の主眼は、我國君臣の大倫を全くし、父子夫婦兄弟親戚朋友の親睦友愛信義をし、秩序を違へず、遂に社會の保合を得るに至る者なり。

自愛々他の天良心は仁なり、君臣父子は五倫なり、社會の協和は治國平天下の極功なり。之を爲すには人々先づ立志を本とし、知を致し意を誠にし、心を正しくし身をめ、以て配に及ぶ。其交接の初め君臣の大なるを以て第一重しとし、父子の親みを以て最近とし、夫婦兄弟となり、親戚郷黨となりて、自然の秩序あり。教育の要は、此目的主眼を感せしめ、秩序等級を差へず、知を育し徳を育し、體を育し氣を育し、以て我日本國人の體面を全ふして、至良の人物となるべし。^{四九}

ここで元田が「秩序等級」の維持を強調しながら、君臣（天皇と臣民）の關係を特殊化することは確かである。しかし他方では、元田のいった「自然の秩序」は、君臣・父子・夫婦・兄弟・親戚・朋友・郷黨の間に貫通しているが、その起源は「人」の「自愛愛他の天良心」である。このような「教育」の目的は、人を「完全至良の人」にならしめることである一方、「我国人」〓「臣民」の育成でもあり^{五〇}、「道」の二重的構造のところに検討した元田の論理は再び出てくる。

さらにいえば、元田は「学問」か「教育」の強調によって、「士」は「学んで至るべし」のアジェンダを、「臣民」は「学んで至るべし」の形に変えさせる。それは、ある意味で「民」までの「士化」の深化でもいえる。近代国民国家の建設のため、元田の参与した教育勅語などの明治政府の強制によって平等的・均質的「国民」を創り出した、という近代化を目的とする歴史観による解釈はまだ有効であるが、東アジアの「士大夫政治文化」の文脈から考えれば、そのような現象はむしろ「士」という伝統的な政治主体に徹底的な開放性をもたらした画期的な展開であろう^{五一}。

だが、前節に述べたように、元田の理解している「道」は、二重的性格を有し、日本固有の伝統の象徴である天皇

と一体化している。結局には、天皇が「道」に含められる一方、「道」によって天皇を相対化・規制することができなくなるのである。それによって「形而上学的共和国」における「理」と「事」の区別や「政教」における「教」と「政」の距離感がなくなる。「道」（「国体」）に辿り着きたいなら、「学問」をしなければならぬと同時に、それは直ちに現実の帝国に忠誠を誓うことを意味している。臣民として天皇を支えるような一本道以外に、「道」を実現する方法がない。ここで、小楠のところにみえる「道心」を養う「従容」さもなくなる。そのため、「形而上学的共和国」自体は「形而下的帝国」と一体化し、かかる容赦ない同一性の拘束によって、窒息してしまふ。

二 「教学」と天皇

上述のように、「形而上学的共和国」の破綻は、元田の「道」の理解によるのである。そもそも、元田の「教学」思想においてよく指弾されるのは、その背後に潜んでいる天皇崇拜の部分である。元田の「教学」はたして単なるイデオロギーの宣伝道具にほかならないのであろうか。元田の「教学」論において、日本の最大な固有伝統である天皇制はたして単なる負の資産であらうか。結論にいたる前に、まず下記の二つの問題を検討する。

まず、第一の問題は、元田の天皇崇拜のような考え方は、はたして純粹に思想的なものであったのか。その背後、政治の配慮があるか否か、別の深意があるか否か。元田の君主観は、一体保守的なものか急進的なものか。

久木幸男の論文は、恰も一つの好例を提示してくる。七八年の下津休也宛書状で彼（執筆者…元田）は明治天皇を『全体遅鈍ノ御天資ニ而』と評しており、非常に低い評価を与えている。もちろん儀礼的に称賛している場合が多いのであるが、信頼する郷党の先輩宛書状なので、思わず本音を洩らしたのであろう^{五二}。

しかも、「天皇親政」を唱えているにもかかわらず、元田の理想的政治体制において、天皇の位置づけはじつに曖昧である。池田勇太の研究によると、その一方、「…天皇の宸断が最終的にこの『理』としての『公論』に一致することが想定されている。元田はこのように『理』としての『公論』を求めながら、その政治主体はあくまで天皇にあるべきだとしたのである」^{五三}。しかし他方では、「蓋し、『公論』の裁定者に天皇を位置づけた場合、天皇一人が三権に超越して断を下すことは現実的でなかった。宸断を補佐する職務として元老を置くか、または議政行政不分離の大臣を置くかしなければならなかった」^{五四}。元田が、侍読（学問の相手）・侍従（日常の相手）・大臣（政治の相

手)の三職は一体化すべきであると提唱し、木戸孝允のよ
うな高官に期待を寄せていたのであった^{五五}。

また、当時の君主立憲を主張した伊藤博文と対立して、
大久保利通が日本古来の伝統に依拠しながら「君民共治」
論を打出したが、「天皇親政運動」の同盟である元田もま
た同意するはずであったといわれている^{五六}。それは、「分」
を堅持するうえ、「民」の政治主体性を一定の程度で承認
し、第三章における「臣民」までの「土化」の深化に関す
る議論ともまた一致している。なお、小楠と同様に、元田
は意識的に「君臣」と「君相」を区別し、良い政治を実現
しようとするなら、「人君」のみならず「宰相」の力も不可
欠であるとする^{五七}。視点を変えれば、ここで元田が実に
「相」を含む政治エリート的重要性を強調しているように
みえる。

結果として、元田は、天皇と「道」の一体化に根拠づけ
ながら天皇を政治主体ならしめようとしたと同時に、君主
のところはすべての政治的主体性を納めることを拒絶し
ている。しかしながら、かかる君主観は如何にして理解す
べきであろうか。

元田の君主観には、朱子学から多大な影響を受けること
がある。そもそも朱子学の君主観も複雑であり、一見して
矛盾するところがたくさんある。田中秀樹の研究によれば、

朱子学の集大成者・朱熹の場合、彼の君主観をめぐって、
従来では、専制君主を支持するか(中国のマルクス主義歴
史学者など)、君権を規制するか(余英時、木下鉄矢など)、
朱熹の思想に「忠君」の側面と「罵君」(君主を非難)の側
面とともにあるか(束景南)など、三つの解釈が存在する^{五八}。
それに対して、田中は、「国家有機体」説から、朱熹の修養
論や君主論を合わせて論じ、以下のように説いている..

朱子が求めた君主の「正心誠意」とは、国家の命令機
関を確立すること、君主がきちんと主宰者として機能
することの要求であり、ただ個人的な道徳性を磨くこ
とを求めていたのではなかった。とすれば、「心」が
正されればすべてが上手くいくと考えていたのではな
く、あくまで、官僚統治における君主という命令機関
の正常化をまず第一に考えていたのであり、他の問題
はこの命令秩序が回復された上に個別に取り組みれ
なければならぬと考えた。^{五九}

さらに、余英時の論考を参照すれば、かかる「君主という
命令機関」と士大夫の關係は、「同治天下」或は「共治天
下」(一緒に天下を治める、ここで「同」と「共」は同義語
であるといわれる)であり、ここで士大夫の高揚した政治

主体性は察せられるのである^{六〇}。

端的に言えば、朱子学を熟知して水戸学の影響もうけた元田のところに、「忠君」の側面は言うまでもないが、柔らかな「罵君」（君主を非難）の側面・可能性も否定できないではなからう。もちろん、彼の「道」に対する独特な理解だけで、宋明理学の基準からみれば、かかる君主観は保守的か歪曲的なものであるといえる。しかし、別の視点から見れば、元田の君主観は、現実と妥協して合理的な性格を有する一方、「君臣」の分をこえない限り「臣」の政治的主体性を最大限に活かしている。そのため、彼の場合、君主への絶対的な忠誠を誓う武士の倫理がみえるのであり、また普遍的な信念を身につけるなら「千万人といえども吾往かん」という儒学者の倫理もみえるのである。

第二の問題は、元田の君主観に内包された矛盾、また彼のような儒学を信じる武士のあり方は、一体如何にして把握すべきであろうか。かかる矛盾によって開示された「形而上学的共和国」の行く末は、他の視点からみれば一体如何なる現象であろうか。

本稿は丸山真男の「忠誠と反逆」にその問いに対する可能な解答を求めた。丸山によると、徳川時代の「封建的忠誠」は、戦国時代における非常事態的な行動様式である武士道から泰平の時ににおける日常的な行動様式である「士道」

への転換のなかに形成していったものである。

けれども、封建的主従関係の原初的な性格は、武士の「文治的」家産官僚への転化にもかかわらず最後まで保持されて、ブルースの意味でもマイナスの意味でも、そのエートスの「合理化」を制約した。その意味で、わが国における「封建的忠誠」といわれるものの基本的なパターンは、非合理的な主従のちぎりに基づく団結と、「義を以って合する」君臣関係と、この二つの必ずしも一致しない系譜が——はヨリ自然成長的な習俗として、他はヨリ自覚的なイデオロギーとして——化合したところに形成されたものである。^{六一}

しかも、かかる「封建的忠誠」に内包した異なる性質をもつ二つの要素——非合理的な主従関係や儒学的君臣関係——は、絶えず対立し、片方がもう片方に勝るといふことはなかった^{六二}。結局、幕末維新时期においては…

現実に幕末志士を動かした尊王論と大義名分論の思想には、頼山陽だけでなく、藤田幽谷・東湖父子や会沢正志斎など後期水戸学の場合でも、超越的な天道の理念はやはり脈々と生きていて、それは具体的な天皇

の人格にも、また皇祖皇宗という血統の連続性にも、完全に吸収されてはいなかった。幕藩体制が儒教的な原理によって正当化されていたことは双刃の剣の役割を果たし、やがて幕府や藩の「失政」によって、原理への忠誠は組織への忠誠から剥離されるようになる。^{六三}

そもそも、「科挙を通して『治国平天下の功業』を挙げ、る機会のある中国の士大夫」読書人官僚とは異なる、江戸時代の武士にとって、とくに「我等今日、武士之門に出生せり」(『配所残筆』)という強烈な自負をもつ武士にとって、儒学がどのような意味をもっていたのかという根源的な問題が潜んでいる^{六四}。元田のところ、儒学における

「超越的な天道の理念」や天皇における「血統の連続性」をとともに重視するということは、まさにその問題に対して、儒学者の倫理と武士の倫理とのバランスをよく取っている回答である。そして、丸山の論理に従えば、本稿の元田の「教学」思想における諸要素の展開は、実に江戸時代における「武士のエートス」と「家産官僚的精神」の闘争史において最後の脚注とも言える。

思想の普遍性に対して、風土の特殊性は決して負の資産ではない。ある思想伝統は脈々と生命力を保ち続けたいな

らば、結局のところ、至る所の固有な伝統と融合か和解せざるをえない。キリスト教・イスラム教はそうであり、儒学もそうである。この意味で、元田は、中国の儒学者の持たなかった問題意識を持ち、「政教」における「学問」と「政事」の関係性という既存のテーマに対して「中国」と「日本」の関係性という新たな思考のデイメンションを加えて、比較の視座を内在化させることができた。そうであれば、そもそも、江戸時代の日本において「形而上学的共和国」の圧勝を期待することは、最初から最後までずっと実現できない白昼夢のである一方、「教学」において天皇制を位置づけることを直ちに思想の不潔か劣化と貶すことも誤りであろう。

おわりに

本稿は、幕末維新に活躍した元田永孚の「教学」論を中心に分析を行う。従来の研究と異なり、「教学」を一つ孤立的な概念として捉えるのではなく、それをまず「教」・「学」・「道」として分解させ、東アジア儒学における共通的な「政教」の伝統において立体的に把握する。つまり、元田のところ、繰り返される「教学」か「教育」の思想の根幹である「教」・「学」の概念は、「天命」か「道」による超越性・包括性を有しており、また「政」・「政事」

の領域を相対化させることができる。しかも、このような思想構造は、現に小楠から元田までに一貫する。ただし、「教」の究極的な起源である「道」のあり方について、元田は小楠より遠くに行ってきた。元田にとって、普遍的な「天地人倫ノ道」＝「孔子ノ道」と、具体的な天皇の負う「我日本人ノ道」とは同一的であり、かかる「道」に準じる「教育」を媒介にすれば、天皇の下において平等化される「臣民」を育成できる。ここで、明治国家の「臣民」の教化は、まさしく近世後期の「造士」の反響であり、「民」までに「士化」しようとした小楠以来の宿願の実現ともいえる。しかしながら、元田の「道」の同一化は、現に形而上学の世界に存在する「共和国」と現実の世界に形成しつつある「帝国」との同一化を意味し、「政教」における「政」と「教」の緊張関係の破綻をもたらす。さらに、洋学が儒学のかわりに近代日本人の共通的思想世界の基礎となっており、元田の「教学」論の記念碑である教育勅語も思想の支えを失い、空洞なイデオロギーの形骸と墮落してしまふ。

顧みれば、そもそも今の時代において、すでに歴史の灰だまりに捨てられた元田の「教学」論を再検討することは一体どのような意味があるのか。まず、このような「教学」論を契機として、従来の小楠研究と元田研究に対して新た

な解釈を提出することができるのである。この二人の思想における連続性または断絶性、どちらかを擁護するというよりは、東アジア儒学の視座から「政教」の文脈において小楠と元田の思想を位置づけ、新しい元田像を描き出すこともまたできる。

また、元田の「教学」論は、日中両国の儒学史においても比較研究の好例である。そこから出発すれば、「主流 vs. 亜流」、「中心 vs. 周縁」などの従来の思考図式を克服し、東アジア諸地域の儒学政治思想を、共通的思想構想における異なる展開と見做すことができるようになる。

なお、元田の「教学」論を手がかりとして、東アジア儒学における「政教」問題は、西洋政治思想における「政治」の世界と「政治を超えるもの」の世界との緊張関係という問題との対話ができるのである。そもそも、政治を政治力学的のような世俗的なものとして還元させることは、ただ「世俗の時代」において一時的な現象にすぎない。例えば、「市民社会」＝civil society という近代政治学の基本概念には、現に深いキリスト教神学の起源が存在しており、とりわけロックのところ、市民社会＝国家において超越的な前提が必要である^{六五}。さらに、かかる緊張関係の普遍性は、近年の「比較政治理論」の研究によってより明白になる。イスラム教政治思想の研究であるロクサーヌ・レスリ

ー・ユーベン (Roxanne Leslie Euben) は、ロールズ以来の反基礎づけ主義的な言説に基づく現代政治理論を批判し、超越的な基礎を抜いているまま正義の社会を如何にして構築できるのかという問題を問い詰める。ユーベンは、クトゥブ (Sayyid Qutb) を例として、イスラム教における自由と平等などの基本概念を支える神学的根拠を論じる^{六六}。それは、元田研究のみならず、東アジア儒学の政治思想史研究に対して、新たな比較のディメンションの可能性を提示しているのであろう。

注

- 一 松浦玲「日本における儒教理想主義の終焉(一)」『思想』五七一、岩波書店、一九七二年一月)と「日本における儒教理想主義の終焉(四)」『実学と儒教国家』、『思想』、六三〇、一九七六年一二月)、ここで、松浦玲の「日本における儒教理想主義の終焉」という論説は、小楠と元田を「儒教理想主義」の代表的儒者と想定しているにもかかわらず、晩年の元田の思想に対して全面的に肯定しているわけではない。
- 二 沼田哲『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)。源了圓編集『横井小楠一八〇九―一八六九―「公共」の先駆者』(別冊環 一七、

藤原書店、二〇〇九年)、また同氏の『横井小楠研究』(藤原書店、二〇一三年)を参考。もちろん、これらの研究は小楠と元田を徹底的に分断して理解するわけではない。例えば、沼田の著書には、人君の道徳の純粋性を求めること、「三代の治」を目指すことについて、小楠と元田が一致する部分がある。しかし、その一致を掲示する後、沼田は往々に両者の差に議論の重心を置く。全書を概観すれば、「明治保守主義」vs.「儒教的理想主義」という「二項対立」のような基本的な枠組みは確かに存在するといえざるをえない。

三 荻部直「『利欲世界』と『公共之政』——横井小楠・元田永孚」『歴史という皮膚』、岩波書店、二〇一一年、一九六一―一九七頁。

四 同書、二二四頁。

五 伊故海貴則「近世後期―幕末期における「議論」と『意思決定』の構造」(『立命館大学人文科学研究所紀要』、一一五、二〇一八年三月、七―四一頁)と「横井小楠における『議論』と世界認識…道理・武威・一致」(『明治維新史研究』一八巻、二〇二〇年、一―二〇頁)を参考。

六 小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』、藤原書店、二〇一二年、二六四頁。

七 同書、二五九頁。

八 池田勇太「元田永孚の『自主自由』論」(『東京大学日本史

学研究室紀要』、二〇〇六年、一〇巻）、一九六頁。

九戸坂潤「認識論とは何か」『戸坂潤全集』第三巻、勁草書房、一九六六年、四六五頁。

一〇 余英時『朱熹の歴史世界：宋代士大夫政治文化的研究』、生活・読書・新知三聯書店、二〇一一年、二二〇頁を参考。

一一 眞壁仁『徳川後期の学問と政治：昌平坂学問所儒者と幕末外交変容』、八―九頁。

一二 同書、八―九頁。

一三 同書、九―一〇頁。

一四 Youngmin Kim. *A History of Chinese Political Thought*. Cambridge: Polity, 2018, pp.114-115.

一五 Ibid. p.131.

一六 *A History of Chinese Political Thought*. p.131.

一七 Ibid. p.129.

一八 余英時『朱熹の歴史世界』を参照。

一九 Peter Kees Bol. "this Culture of Ours": *Intellectual Transitions in Tang and Sung China*. Stanford, California: Stanford University Press, 2005., *Neo-Confucianism in history*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008 を参考。

二〇 *A History of Chinese Political Thought*. pp.118-130. ま
たは羅志田「地方的近世史：『郡県空虚』時代の礼下庶人

郷里社会」『近代史研究』、二〇一五年第五期、六一―二七頁）を参照。

二一 「こうした『己を修め、人を治むる』と内面的価値と政治的価値の一体化を強調する思想は当時、『実学』とよばれたが、実学思想は幕末儒学史を特徴づける一つの特質である。：幕末期のこうした実学思想は学派からいえば、朱子学、陽明学、あるいは両者の折衷、つまり朱王折衷の形態が多かった。彼等はこの実学思想に立ってしげしげ手きびしい徂徠学批判を行っており、幕末の実学思想とは反徂徠学のイデオロギーであったといっても過言ではない。」宮城公子『幕末期の思想と習俗』、ぺりかん社、二〇〇四年、三四―三五頁。

二二 田尻祐一郎「徳川思想と『中庸』」、市來津由彦・中村春作・田尻祐一郎・前田勉編『江戸儒学の中庸注釈』、汲古書院、二〇一二年、六六頁。

二三 前田勉『江戸後期の思想空間』、ぺりかん社、二〇〇九年、五四頁、また『江戸教育思想史研究』、思文閣出版、二〇一六年、五二―五二三頁を参照。

二四 前田勉『江戸後期の思想空間』、六一頁。

二五 同書、三七頁。

二六 同書、六〇頁。

二七 同書、一八九頁。

二八「：日本における『朱子学』の『理』観念を思想基盤とする、近世後期から幕末期にかけての『議論』と『意思決定』は、『至当の理』という上下が『一致』した状態になることを目的としていた。それは唯一無二の『正しさ』を得ようとする態度であった。：『異論』のない『一致』状態はかかるプロセスを経て形成されるものでもあった。伊故海貴則「近世後期―幕末期における「議論」と『意思決定』の構造」、三〇頁。

二九新田元規「学校論の傍流としての黄宗羲『明夷待訪録』「學校篇」」（『人間社会文化研究』、二六、二〇一八年一二月）、八四頁。

三〇佐藤昌介、植手通有、山口宗之校注『日本思想大系 五五 渡辺崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内』、四三一頁。

三一 同書、四三一頁。

三二 同書、四七九頁。

三三 同書、四八〇―四八一頁。

三四「政教一致」の理想を持っているため、小楠はキリスト教に別格な関心を寄せるのであると言われる。源了圓「横井小楠における『天』の概念とキリスト教」『横井小楠研究』、二六二頁を参照。

三五小楠の原文は…「嗟乎古今天下治日少而亂日多。人材鬱抑

于下而無限之苦。是豈今日之事而已哉。雖然變易者時也。

治亂順環遂無一定。安知雲散日輝。道明于上而八策行于下也。是君子所以貴自脩。而獨非志伊尹之所志。亦樂顔子之所學耳。」山崎正董編、「元田東野著『答問管見』批評」『横井小楠遺稿』、日新書院、一九四二年、七七―七九頁。「志伊尹之所志、學顔子之所學」という言葉は、現に北宋の周敦頤が書いた『通書』から出典するものである。このような「伊尹」と「顔子」に対する評価、特に「顔子の樂」（或は「孔顔の樂」）に関する理解は、宋明理学の文脈においては、長い時間をかけて議論され続けている古典的なテーマである。ここで小楠のいう「志伊尹之所志」は「外王」の側面を強調し、「樂顔子之所學」は「内聖」の側面を強調し、これらを合わせて「内聖外王」・「明体達用」の儒学的理想を表すという。

三六森川輝紀『教育勅語への道…教育の政治史（増補版）』、三元社、二〇一一年、一三三―一三五頁。

三七沼田哲『元田永孚と明治国家』、二九一―二九二頁。

三八元田永孚「教学大意私議」、海後宗臣編『日本教育先哲叢書・元田永孚』、文教書院、一九四二年、一八九頁。

三九 同書、一八九頁。

四〇 同書、一九〇頁。

四一元田の「教」の理解と水戸学との関係について、関口直佑

「会沢正志齋の研究」（早稲田大学博士論文、二〇一七年）、四四六―四四八頁を参照。

^{四二} 沼田哲『元田永孚と明治国家』、一六三頁。

^{四三} 『元田永孚文書』第三卷、二三一頁。

^{四四} 『日本教育先哲叢書・元田永孚』、一九四―一九五頁。

^{四五} 朴薫「アジア政治史における幕末維新政治史と『士大夫的政治文化』の挑戦：サムライの『士化』」（『アジア遊学』一八五、二〇一五年六月）、九六頁、また同氏「武士の政治化と『学党』——一九世紀前半の日本における『士大夫的政治文化』の台頭」塩出浩之編『公論と交際の東アジア近代』、東京大学出版会、二〇一六年、二七―五二頁を参考。

^{四六} Peter Kees Bol. Chap.2. The Transformation of the Shih, *“this Culture of Ours”: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, pp.32-75、また余英時『士与中国文化』、上海人民出版社、二〇〇三年を参照。

^{四七} 「内藤泰吉に告ぐる語」、『横井小楠遺稿』、七二五頁。

^{四八} もちろん、実際のところ、小楠の政策に関する提言は、基本的に従来の武士を政治主体と想定している。例えば、「新政に付て春獄に建言」における「撰び用」に関する小楠の様々な意見は、「一大変革御時節なれば、議事院被建筋尤至当也。上院は公武御一席、下院は広く天下の人才御挙用。四藩先執政職被仰付、其余諸侯賢名相聞へ候上追々御登用」

（「新政に付て春獄に建言」、『日本思想大系 五五』、四六六頁）となる。また、政治史の文脈から、当時の熊本藩における藩政改革においても、『士』の門戸を開くということ、士を民と混ぜて平均することではない。統治者には責任があるから、門閥世襲ではなく能力を重視して人材を登用するのである」といわれる。池田勇太『維新変革と儒教的理想主義』、山川出版社、二〇一三年、九四―九五頁を参照。

^{四九} 海後宗臣『日本教育先哲叢書・元田永孚』、二〇二頁。

^{五〇} 同書、一四九頁。

^{五一} 元田の時代感覚をすこし検討したい。長文であるが、彼の『講義録』における二つ段落をここで引用する。

「抑教育の法、世に随ひて沿革し、其の来ること久し。臣請ふ之を詳論せん。漢土の古へ伏羲の代、初めて八卦を書し、卜筮を以て教を垂れしに、乾坤を始めとして、君臣尊卑の道を本とせり、堯舜の代に至り、契を擧げて司徒となし、五教を敷き、『父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信』を主旨とし父子を以て、五倫の始めとせり。夏商周三代を経て、教育の法、漸く備はり、小學大學を設けて、少年大人を教育し、其の大要は、今粗禮記に存するが如くにて、孔門の教は、皆な茲に基づけり。爾後、秦、漢、唐、宋、元、明、清を經歷し、其の教、盛衰明晦、種々の

沿革之ありと雖、五倫五教を離るゝ事、曾て之れ無きなり。蓋し一個人の生れ出るよりいへば、道は、父子を第一とす。故に、『父子有親』を、五教の始に置くといへども、天下の上よりいふ時は、則ち孔子の日ふ、『天下之達道五、曰、君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也』と。是れ魯の君、哀公に對へられし道の倫序にして、君臣を以て、道の第一とす。：我國は、天地開闢より、天祖の一君ましまして、臣民を統治し、子々孫々、萬世窮りなし。故に天下の大道は、君臣に始まりて、寓づの道理、皆な此の君臣に包含せり。特に君の臣民を視る、我子の如く、臣民の君を仰ぐこと、父母の如く、君臣、祖孫、同體一氣、相契合凝結して離る可からず。君臣の忠義と、父子の親愛とを合一にしたる、世界無比の至道純一なれば、堯舜も夢にも見ず、孔子もいまだ説き出すこと能はざる所なり。」(徳富蘇峰『増補 元田先生進講録』、六六―六七頁)

ここで注意すべきところは、「世界無比の至道純一なれば、堯舜も夢にも見ず、孔子もいまだ説き出すこと能はざる所なり」という元田の豪語である。それは実に彼の時代感覚を提示している。元田の議論のなかに、中国歴史の流れ(「古へ伏羲の代」から「秦漢唐宋元明清」を経て)と日本歴史の流れ(「我國は、天地開闢より」)は、切り離されるものではなく、現に一つの大きな儒学的課題に包括されている。

そのなかの一つのプロジェクトは、まさしく前に述べた「五倫」と「五達道」における父子・君臣の先後関係の問題を克服することである。そのため、明治維新の歴史的意義は、堯舜と孔子の夢を実現したという、まさしく儒学的理念の延長線上に捉えられている。そこで、堯舜孔子に対する日本の優越感を表しているというより、聖人と同じ範疇・理想によって結ばれるような主体的高揚感であるといえるだろう。元田は、自分がある大きなプロジェクトに参加していることを意識している。かかるプロジェクトにおける最新の舞台は、自分たちの活躍していた幕末維新の日本である。そして、その大きなプロジェクトは決して「近代化」ではなく、むしろ儒学的世界観に根深く存在するのである。

^{五二} 久木幸男 「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』二八、一九八八年)、二六五頁。

^{五三} 池田勇太 「公議輿論と万機親裁―明治初年の立憲政体導入問題と元田」、一〇五九―一〇六〇頁。

^{五四} 同書、一〇六七頁。

^{五五} 同書、一〇七〇―一〇七一頁。

^{五六} 上田浩史 「明治初頭における『天皇親政運動』と政体選択の課題―大久保利通と元田永孚、佐々木高行との思想的関連を中心に―」(『教育科学セミナー』、二〇一九年三月、

五〇）九頁。

五七「明治九年進講」『元田永孚文書』第二卷、一二—一三頁。

ここで元田がよく「人君宰相」という言葉を使っている。

五八田中秀樹『朱子学の時代——治者の（主体）形成の思想——』、京都大学学術出版会、二〇一五年、一一三—一一六頁。

五九同書、一四一頁。

六〇余英時『朱熹の歴史世界』、二〇九—二二九頁。

六一丸山真男『忠誠と反逆・転形期日本の精神史的位相』、筑摩書房、一九九二年、一五頁。

六二「けれども、一方で武士のエートスが家産官僚的精神のなかに完全には吸収されなかったように、他方で儒教的世界像の浸透もけっしてたんに『封建的忠誠』の静態化、固定化の役割だけを演じたわけではない。むしろ一般的に言って、日本の思想史において、人間または集団への忠誠と関連しながら、しかもそれと区別された原理への忠誠を教えたのは、やはり中国の伝統的範疇である道もしくは天道の観念であった。」同書、一九—二〇頁。

六三同書、一一六頁。

六四『江戸儒学の中庸注釈』、一六二頁。

六五 Adam B. Seligman, *The Idea of a Civil Society*, The Free Press, 1992. pp.22-24.

六六 Roxanne L. Euben, "Comparative Political Theory: An

Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism." *The*

Journal of Politics 59, no. 1 (1997): 28-55.

（名古屋大学・院）