

儒学者元田永孚の「神教」理解 1

—近世日本儒教の展開をてがかりに—

廣 田 佳 彦

Confucian Motoda Eifu's Understanding of "Shin-kyo" (1):
a Clue to the Development of Confucianism in Modern Japan

Yoshihiko Hirota

1. はじめに

近代日本の教育は、1872年（明治5年）の「學制」により新たな歩みを始めることになる。しかしながら、その序文である「學事奨励に関する被仰出書」にみられるあらたな教育理念は、そのすぐれた理想でありつつも一方において当時の現実の社会生活に直ちに適應するものではなかった。¹

幕末から明治維新にかけての社会背景には、その思想潮流において複雑な経緯がみられる。まずは、国學者による復古主義思想と洋學者による進歩主義思想の並存である。一方、幕末においてはこのふたつの思想はともに倒幕に関しては一致をみていたのである。しかしその後、黒船来航以来の外圧と朝廷を中心とする王政復古のながれのなか、これらの思想が止揚されることはなかった。このことが、まさに近代日本の新たな教育思想にも大きな影響を及ぼすことになるのである。²

まず明治新政府は、1868年（明治元年）に京都學習院の再興を決める。一方、新興国學者による學舎制案が提案され、さらには皇學所及び漢學所が相次いで設置されるに至る。まさに、ここに国學者と漢學者との派閥抗争もどきの様相を呈することになり、復古主義は新たな社会変革に適應することが困難な状況を迎えることになる。しかしながら、この国學と漢學いわゆる儒學との複雑な関係は、その後元田永孚（1818-1891）の教育思想にも顕れることになり、のちの「教育ニ關スル勅語」成立以降の近代日本の教育にもその影響を及ぼし続けるのである。³ また、明治新政府は、徳川幕府の昌平校を再興し開成所及び医学所を接取復興し、これらを統合し東京に大學の設置を企図するのである。しかし、この大學の内容は当初いわゆる和・漢・洋の羅列に過ぎず、さらに先の国學と漢學の抗争如きの反目によりやはり復古主義は退潮するに至り、洋學者による進歩主義思想に基づく教育思想が当時の文教政策の中心に位置することになる。すなわち、復古主義思想においては、學問がたとえ実用の學であることを主張するとしても、一般庶民生活における実用の學とは異なるものと考えられていた。それは、指導者層の経世済民及び治国平天下にかかわる學問であり、国民の一般生活にかかわる學問としての理解ではなかったのである。

しかるに、進歩主義思想を有する洋學者からは、広く全国民を対象とした教育施策を樹立しなければならないとの主張がなされる。具体的には、進歩主義思想を有する政治家のひとりである伊藤博文（1841－1909）が、当時兵庫県知事の職にあるとき「國是綱目」なる六箇条の建白書を朝廷に提出している。⁴ 「第五条 全國ノ人民ヲシテ世界萬國ノ學術ニ達セシメ、天然ノ智識ヲ擴充セシム可シ。」以下伊藤は、縷縷述べるのである。これまでの学びのありようを変革し中央に大学のみならず地方には小學校を設立し、西洋先進諸国の知識を学び人心の一新を図らんとするのである。また、欧米諸国の文明開化の社会背景には、すべての国民に対して普通教育が施されている事実があることをふまえ、近代日本の国家建設にあたり国民教育の振興を積極的にすすめるなければならないという主張である。

その後、1869年（明治2年）「諸府縣施政順序」において、「小學校ヲ設ル事」が示されている。⁵ 「専ラ書學素讀算術ヲ習ハシメ願書書翰記牒算勘等其用ヲ闕サラシムヘシ又時々講談ヲ以國體時勢ヲ辨ヘ忠孝ノ道ヲ知ルヘキ様教諭シ風俗ヲ敦クスルヲ要ス最才氣衆ニ秀學業進達ノ者ハ其志ス所ヲ遂ケシムヘシ」すなわち、教育の内容は、いわゆる読・書・算による日常生活に必要な知識と、國體と忠孝の道による徳育との二点をまずもってふまえることにあることが示されている。このことは、以後「學制」の制定とその趣旨及び使命、さらにはその後の教育令制定を経て、近代日本の教育が混迷のなかにその歩みをすすめていかざるを得ない次第に至るその嚆矢とも原点ともいふべきことがらなのである。

そして、この混迷のなか明治天皇が教育のありようへの関与を深めることになり、「教學大旨」にはじまり1890年（明治23年）の「教育ニ關スル勅語」へと結実し、その後の日本の教育のありようがある一定の方向へと定まることになる。この方向性は、第二次世界大戦における日本の敗戦をふまえた戦後の日本の教育、1947年（昭和22年）制定の「教育基本法」にも大きく影響を及ぼすことになり、さらには2006年（平成18年）の教育基本法改正においてもその影響を色濃く残していると言わざるを得ない。

本稿は、その明治天皇の近代日本の教育への関与において、その大きな役割を自ら果たした人物である元田永孚の教育思想を考究することを目的とする。まずは、「儒學者」元田永孚が、如何に「神教」つまり「上古神聖に基づく教え」を理解したのかを明らかにすることからはじめたい。

2. 爲學の要を闡明する

元田永孚は、自ら儒學者をもって任じ、横井小楠の継承者であることを自認していることは周知のとおりである。1887年（明治20年）、元田が当時の初代文部大臣森有禮（1847－1889）に宛てた意見書に次のような文言が残されている。「足下ノ僕ヲ見ルヤ漢學者流ヲ以テ之ヲ目ス、僕固ヨリ然リ、然トモ僕ハ故長岡監物横井平四郎ノ徒從來漢學者流ノ腐儒タルコトヲ惡ム、孔子ヲ信スルト雖トモ佛教者ノ釋迦ヲ拜シ耶蘇信者ノ耶蘇ヲ信スルカ如キニ非ス、孔子ノ教ハ吾國ニアリテハ吾君ヲ愛シ吾父ヲ愛シテ孔子ヲ愛セサルヲ以テ吾道ト心得ルヲ以テ、日本ノ今日ニアリテハ忠孝ノ大道ヲ其時世々々ニ活用スルヲ以テ僕ノ學問トスルナレハ、當世ノ支那好き文章家考證學ノ奴隸ニアラサルナリ、唯日本ハ日本ノ道ヲ立日本ノ教育ヲ行ハンコトヲ熱心ニ堪ヘサルナリ」⁶ここに、元田の考えの本質の一端を見ることができるのである。すなわち、元田は自らが「儒學者」であることを認めつつも、教育のありようは「上古神聖ノ教」であることを切望するのであ

る。そして、元田の教育思想なるものが明確にあらわれるその嚆矢が、『教學大意私議』（1870年、明治3年）である。

この『教學大意私議』は、元田が藩命により上京し宮内省に出仕し侍補となる前年に肥後熊本にて著されたものである。この文書は、のちの『國教論』及び『聖諭記』にも発展展開していく元田の教育思想の大本が示されている。まず冒頭より、「人君の學」に拠ることの必要性にふれて、「人君既ニ天下億兆ノ君師トナリ、コレヲ教ノ法、コレヲ學ブノ法、一日講ゼズ、天下億兆ヲシテ、君臣父子夫婦長幼朋友ノ道ヲ知ラズ、天性泯滅禽獸ト類ヲ同クセシム。豈不仁ノ甚キ者アラズヤ。上古ノ神聖ノヲ憂ルコト深シ。故ニ其教ヲ説クル明カニシテ且廣シ。」⁷ このように日本は、古来より天皇が民衆の師となるべくその役割を担うものであり、さらには天皇が教育の根本方針を広く指し示すことが求められていると元田はとらえているのである。そして、その教育の本質は「上古神聖ノ教」であり「太神ノ訓」である。しかしながら、「上古ノ神聖聰明叡知ノ性、コレニ加ルニ寛容温厚發強剛毅ノ德ヲ以テ天下ヲ照臨シ、教ヲ萬世ニ垂ル。此時ニ當リ文字ノ記スルナク、書契ノ傳ルナシ、即チ地ニ體シ日月ニ象ナク、教ヲ三種ノ神器ニ寓シテ、天下萬世ヲシテ見テ覺リ易カラシム。」のである。⁸ この「三種ノ神器」とは、まずは「鏡」でありこれは「明」を示し「聰明叡智ノ性」を表す。次は、「玉」でありこれは「仁」を示し「寛容温厚ノ德」を表す。そして、「劍」でありこれは「義」及び「勇」を示し「發強剛毅ノ德」を表す。そして、これら三徳は民衆にすでに固有のものであるので、天皇がこのことを再確認しあらためて天皇自らもこの三徳を民衆とともに明らかにすることにより、天下國家の治平を得ることができるのである。⁹ 元田はこのように理解し、ここに元田の考える教育の本質つまり「神教ノ註解」があると考えられるのであるが、ここで留意しなければならないことは元田はこのことを「堯舜ト道ヲ同フ」することであると解釈していることである。すなわち、神武天皇はこの「上古神聖ノ教」または「太神ノ訓」を尊崇體認し、崇神天皇はこれを欽承繼述し、そして應神天皇に至って中国大陸の經典の解釈を加味し、「神教ノ註解」としたと元田は述べるのである。¹⁰ しかしながら、この「三種ノ神器」によって表される徳のありようが如何にして「堯舜」の道と重なり合うのか、またこの点に関して元田においてどのように整合性を有するに至るのか、このことをこれから詳細にみていきたい。

要するに、元田は、堯舜三代の學を講じることによって「神教」を明らかにすることが肝要であると力説するのである。そしてその學については、『教學大意私議』において次のように述べている。「慶長偃武以来の儒者、熊澤先儒道德經綸千載の一人、此外には退野大塚子の學は、朝鮮の李退溪より傳へ、程朱の眞髓を會して孔子仁の旨を得たり。其門人深淵平野子は、程易の道德に深く伊尹の志を體せり。此三子の學脈、眞に堯舜孔孟の心法を得て、後世に師標となすべきなり。」¹¹ すなわち、ここでいう學とは実學であり、さらに実學とは元田の解釈では朱子学なのであるが、この朱子学のありようについて、続けて元田は次のように記している。「夫學は人々固有の良知良能を發揮して、本然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。其始只是誠なり。」¹² つまり元田は、天地萬物のすべては、我一心の「誠」に帰することになると考えるのである。この「誠」の意味するところについては、近世日本における儒教の受容の問題であり、また元田がこの「誠」を如何に解釈するのかを明らかにすることが、先の疑問である日本の「上古神聖ノ教」と中国大陸伝来の「堯舜三代ノ道」との整合性の問題を解明する手がかりになると考える。

3. 日本の儒教受容 ―素描―

日本における儒教受容の問題は、これまでもさまざまな解釈がなされている。しかしながら、いずれの見解もかなりの振幅のある理解であり、なかなか定説のあるところをみない。そこで、ここでは相良亨（1921―2000）の論攷を手がかりに素描を試みたい。¹³ まずもって、相良の儒教理解の根底には、日本人が「自己自身との対決」をふまえて「自己をこえるもの」として追及する姿勢がみられる。¹⁴ 要するに、相良によれば、日本人の儒教理解は経書の解釈にはじまり、この経書の解釈を如何に日本人が自覚し自らの内に取り込むのかということが課題となるのである。

『古事記』および『日本書紀』によると、4世紀頃に大和朝廷による国家統一がすすめられ、皇室の祖先とされる天照大神の子孫にあたる神武天皇をはじめのちの崇神天皇において安定期を迎えることになる。そして、当時中国大陸および朝鮮半島より多くの渡来人あるいは帰化人と称される人々が日本に移り住むことになる。同時に、さまざまな文化文明および技術が日本にもたらされることになる。その後、応神天皇の時代に王仁をはじめ五経・易・暦・医などの博士が来朝し、儒教が伝えられることになる。

そして、国家の法整備に儒教が大いに資することになり、とりわけ十七条憲法や大化の改新の詔においても、儒教が法制的統一国家の政治理想と位置づけられることになる。このことは、先の元田永孚の『教學大意私議』においても同様の理解が示されている。しかしながら、この儒教の政治理想の解釈において、儒教本来の革命的思想と日本の伝統的権威との関係が問題となるのである。端的に言えば、天皇の権威の根拠が儒教思想をもって理解されることになるのである。このことは、元田永孚の思想形成に大いに関係することであるので、のちに詳細に検討することにした。

続いて、仏教が6世紀半ばに伝えられ、当初儒教と仏教は拮抗する関係からのちに聖徳太子による十七条憲法制定にともない、仏教が優位に立ち儒教は外面的かつ形式的な領域へと押しやられることになる。

中世においては、禅僧により宋朝の新たな儒学つまり宋学がもたらされた。そして、この宋学が、鎌倉幕府の滅亡とともにいわゆる建武中興において宮廷貴族に学ばれるに至り、北畠親房（1293―1354）の『神皇正統記』を生み出すことになる。その後、応仁の乱以降戦国時代を経て、僧侶と武士とのかかわりを契機に儒教が再度着目されることになる。すなわち、この時代の僧侶が、度重なる戦乱の中結果として京都五山を追われ地方に分散し各地の戦国武将の師となり助言者となり、なおかつ自らも武将としての実体験を有することにより、自己否定の思想を育むことになる。そしてそこに、儒教が仏教とは異なる発展展開の契機がみられるのである。僧侶が武士の師であり助言者であることにより、僧侶の儒教理解は武士の自覚に影響を及ぼすことになる。つまり、もともと武士は戦闘集団であり、武士は常に死と直面するものである。したがって、潔き死が武士の名誉でもある。ところが、戦闘方式が、従来の自ら名乗りを上げての一騎打ちから集団戦法に変化していくにしたがい、武士は単なる武勇を重んじることより主従関係を中心とする道義性を仁義として理解することに至る。ここに、武士の儒教理解の一端がみられるのである。¹⁵

一方、武士は自ら戦闘集団であることを当然の如く任じつつも、同時に為政者としての側面も併せ持つことになる。しかしながら、武士は自らの為す政治のありようが、未だ「私」の領域内であることを認識していたのである。したがって、武士は常に自らの政治支配である「私」の支

配の根源を探ることに努めることになる。武士は、貴族の風下に立つことを良しとはしないが、貴族であるという伝統的な権威である家柄においては対等であることはできない。そこで、この武士による政治支配の根源を具体的に探る契機となったのが1221年（承久3年）の「承久の乱」である。この乱の背景には、当時の朝廷と鎌倉幕府との間にてさまざまな駆け引きがあり、また両者それぞれの主張もありその意味するところの解釈にもいろいろな見解がみられる。しかしながら、武士はこの乱を契機に、自らの存在の意味を問いそして自らの生活を可能ならしめること、さらには自ら支配する領地に安寧をもたらすために善政を布くことが、武士自らの「私」の政治支配の根源であることに気付くのである。¹⁶

また、朝廷の貴族は、この乱の敗北後皇位継承争いのなか儒教による天命思想にもとづく天皇観を構築することになる。これが、先にもふれた北畠親房の『神皇正統記』である。すなわち、北畠親房は正統の天皇を天照大神と後醍醐天皇（1288－1339）とを直系ととらえ、天皇の正統性が血統と徳にあることを説くのである。したがって、親房は皇位継承も天命の現れであると解釈するのである。しかし、この天命であることは、皇位継承のみならず政治支配にもおよぶものであると理解された。それでもなおかつ、天皇は三種の神器を有するものとしての伝統的権威は維持し続けることは可能であるが、武士は全く天命の現れるところのみその存在の意義を見出すことになるのである。¹⁷

このように、戦乱渦巻くなか武士が自らの覇権を得ようとするとき、単に武力のみでは達成が困難であることを知ることになる。すなわち、武士は善き為政者としてもありようを目指すべく自己修養に努めなければならなくなる。先にも述べたように、このとき武士の良き助言者たり得たのが京都五山を追われ地方に分散した僧侶であった。彼らは、自らも武士としての実体験をふまえて、仏典のみならず主に経書の内容を武士たちに伝授することになるのである。¹⁸ そして、最後に儒教的思想が武士としてのありように大きな影響を及ぼすことになるのである。

4. おわりに

戦国時代は、1600年（慶長5年）関ヶ原の合戦を契機に徳川家康（1542－1616）によりその終わりを告げる。その後、武士は尚一層為政者としてのありようを求められることになる。そして、家康がとりわけ自らの打ち立てた支配体制の根源を儒教思想に求めることにより、ここに近世日本の儒教が新たな発展展開をみせることになる。次に、近世から近代に至るまでの日本の儒教展開の本質的な問題を、先の相良亨の論攷を参考に考えていきたい。¹⁹

まずは、藤原惺窩（1561－1619）である。惺窩は藤原定家の子孫として生まれ、相国寺にて僧侶としてつとめる。そして、戦国武将とのさまざまな出逢いのなかで、惺窩は人倫の重要性について深く考えることになる。相良によれば、近世日本の儒教思想はこの惺窩による仏教否定にはじまる。換言すれば、仏教を否定することの契機は人倫の重要性の認識にあり、そしてこのことが儒教の理解によってなされるのである。次いで、人倫の重要性の認識は、その人倫の道の実現を図るべき段階へすすむ。惺窩は、このことはまずもって自己自身の民衆へのはたらきかけのありようによるものであり、そのために如何に自己を修養するかにあると理解する。惺窩は、まさにこの戦国武将の心のありようを、儒教思想によって解釈しようと試みるのである。

次に、林羅山（1583－1657）であるが、彼は惺窩より22歳年少にて京都の町屋に生まれた。羅

山も惺窩と同様に幼くして五山の建仁寺に入るが、剃髪出家の前に寺を離れる。その後経書研究を自ら積極的にすすめ、羅山は徳川家康の侍講となり徳川幕府の文教政策の中枢を占めることになる。羅山は、武士に聖人の道を説くことによって、武士を人倫の指導者たるべく育成することを自らの使命ととらえた。彼は、明確に儒教の武教化をすすめるのである。

しかしながら、新たな時代を迎え惺窩と羅山は共通する想いを互いに抱きつつも、惺窩はのちに隠遁生活に入り羅山は幕府に深くかかわることになり、両者の間には大きな隔たりがみられるようになる。そして、この隔たりがのちに近代日本の儒教の本質的な特質のひとつとして表出されることになる。それが、「敬」と「誠」の問題である。

この問題について、相良も、中国哲学研究者の武内義雄（1886－1966）の言葉を次のように引用している。「日本の儒教は最初の頃は支那の影響の下に五經中心の教であったが、中世以後四書中心の新しい儒教に轉換した。江戸時代の初にあらはれた羅山の朱子學閤齋の朱子學が、即ちそれである。然るに仁齋出づるに及んで四書の中から大學と中庸を排斥して論語・孟子による新しい儒教が組織された。これは支那の受け入れでなく日本獨特の儒教である。さうしてその教の根本は忠信の二字におかれたが、次に懷徳堂では論語・中庸を典據とする新しい儒教が構成せられ、ここに仁齋の忠信主義が轉じて誠主義の教となった。この忠信とか誠とかいふ文字は勿論支那の經典に出た文字ではあるが、支那近世の儒教はこれらよりも寧ろ持敬とか致良知とかいふ語が重く成って、やや異なった形の教となつてゐる。かうした支那近世の儒教も相當ひろく深く日本にうけ入れられてゐたが、その間から忠信主義や誠主義が強調されて日本獨自の儒教と成つたのは、恐らく儒教の中から日本固有の道德に一致する部分が強調闡明されたものと解せられる。」²⁰

すなわち、元田永孚が学んだ儒教は、この武内義雄の表現にあるような忠信主義あるいは誠主義が強調された日本の儒教であったと考えられる。それは、言い換えれば元田の水戸学への評価であった。このことものに詳細に検討を加えていきたいが、いわゆる水戸学が、最も日本化された儒教の典型であると解され、その水戸学の精神を記したとされる徳川齊昭（1800－1860）の『弘道館記』（1838）においては、以下のような表現がみられるのである。「嗚呼、我が国中の士民、夙夜解らず、斯の館に出入し、神州の道を奉じ、西土の教を資り、忠孝二无く、文武岐れず、學問・事業、その効を殊にせず、神を敬ひ儒を崇び、偏党あるなく、衆思を集め群力を宣べ、以て国家無窮の恩に報いなば、すなはち豈にただに祖宗の志、墜ちざるのみならんや、神皇在天の靈も、またまさに降鑒したまはんとす。」²¹ つまり、西土の教である儒教の五倫のなかで、日本では君臣父子の二倫である忠孝を特に重視し、しかもこの忠孝がふたつにわけられるのではなくひとつのものであることが強調されるのである。重ねて、同じく水戸藩士藤田東湖（1806－1855）の『弘道館記述義』（1846）においても次のように記されている。「人道は五倫より急なるはなく、五倫は君父より重きはなし。然らばすなはち忠孝は名教の根本、臣子の大節にして、忠と孝とは途を異にして帰を同じうす。父に於けるを孝と曰ひ、君に於けるを忠と曰ふ。吾が誠を尽す所以に至つては、すなはち一なり」²²

つまり、五倫のなかから特に君臣道德の忠と父子道德の孝をとりあげ、これらが結局のところ誠を尽くすことにおいてひとつであると考えられている。このことは、『中庸』において誠がいわゆる天の道であり、天命の徳として人の本性の中心になっていることと深くかかわることであると考えられる。したがって、日本の儒教とりわけ近代の日本の儒教は『中庸』を重視するものであり、誠の一字に帰するものであると考えられよう。しかしながら、この誠は、この『中庸』によって移入された外来思想ととらえられるのではなく、日本固有の理想とされる精神であると

らえられるのである。そしてこのことは、古代には『古事記』及び『日本書紀』、また中世においては『神皇正統記』においも示されている。その後、近世儒学のはじまりである藤原惺窩と林羅山における「敬」と「誠」の解釈から、いわゆる古学派の山鹿素行(1622-1685)、伊藤仁斎(1627-1705)を経て、この問題は幕末に至るまで多様に変化しつつ推移し、そのひとつの顕れとして水戸学の存在が大きく意味をもつものとなる。そして、元田永孚は、この水戸学に大きな影響を受けたものと考えられるのである。

この元田が受けた影響が如何なるものかを解明すべく、まずもって近世儒学のはじまりである藤原惺窩と林羅山における「敬」と「誠」のかかわりの考察をすすめていきたい。

(2に続く)

注

1. 土屋忠雄、『明治前期教育政策史の研究』、文教図書、1962年、21-49頁
2. 同上、1-20頁
3. この国学と漢學との関係は、のちに元田永孚における君主論及び天皇論についての見解に深くかかわることになる。
4. 伊藤博文、「国是綱目」『伊藤博文傳』、春畝公追頌會、1940年、420-425頁
5. 教育史編纂会編、『明治以降教育制度發達史』(第一卷)、教育資料調査会、1946年、230頁
6. 大久保利謙編、『森有禮全集』(第三卷)、宣文堂書店、1972年、463頁
7. 海後宗臣、『元田永孚』、文教書院、1942年、189頁
8. 同上
9. 同上、189-190頁
10. 同上、190頁
11. 同上、192頁
12. 同上
13. 相良亨は、1921年(大正10年)金沢に生まれる。東京大学文学部倫理学科を卒業し、茨城大学文理学部を経て東京大学文学部教授として日本倫理思想史を担当する。
14. 相良亨、「日本倫理思想史研究の意義」『相良亨著作集5日本人論』、ベリかん社、1992年、373-379頁
15. 『平家物語』『保元物語』では伝統的な礼が中核概念となるが、のちの『太平記』では仁義が中心にすえられていると読みとることができる。
16. 吉澤義則、『新註歴代國文學三』(『太平記』)、星野書店、1929年、1-40頁
17. 同上、(『神皇正統記』)、41-60頁
18. たとえば、『北条五代記』、『いろは歌』、『信玄家法』などがあげられる。
19. 相良亨、「儒教思想の日本的展開」『相良亨著作集2日本の儒教II』、ベリかん社、1992年、30-63頁
20. 武内義雄、「日本の儒教」『易と中庸の研究』、岩波書店、1943年、325頁
21. 徳川齊昭、「弘道館記」『水戸学』(日本思想大系53)、岩波書店、1973年、231頁
22. 藤田東湖、「弘道館記述義(巻の下)」『水戸学』(日本思想大系53)、岩波書店、1973年、324頁