

元田永孚における『論語』の新たな位置づけ

—『元田先生進講録』を中心に—

はじめに — 課題と問題の所在 —

明治三十三年三月二日付『毎日新聞』に木下尚江（筆名、松野翠）による、批判的書評が掲載された。批判対象とされたのは明治期の儒学者、元田永孚が、明治天皇の侍読・侍講に任ぜられている間に進講した内容の筆記、『経筵進講録』である。この書物は、元田永孚による儒学のテキスト『論語』に対する解釈であった。尚江は、この書に対し『経筵進講録』を讀みて世に警告す」という題の下に、そこに見られる矛盾点を指摘・批判した。彼が警告したのは一体何だったのだろうか。彼は、次のように書いている。

男は曰く「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、萬づの道理皆此の君臣の包含せり」、然らば何が故に君主は先天的に斯かる大権を存するや、男は曰く「元来天軀は世界を終始包含して、日月山海も天中の一物なれば、君軀を主宰保合して、臣民は君体中の一分子なり、故に政党と云ふ者があるべからず、民権と云ふ理もなく、社会説も起るべき筈なし」。『天軀は世界を包含す』との前提より、如何にして『君体は天下の主宰』にして臣民は『君体の一分子』なりて断定を生み出すやは、余の了解は能はざる所なりと雖も、余は此の如き無法の結論が常に『専制君主の権力を弁護せん為めに厚顔にも唱道せられしことを史上に熟知するなり、然れ共立憲君主——自ら立憲政治を創め玉ひたる英主に向かて、君主専制の曲説を進

講する者あらんとは世人の思ひ設けざりし所ならん……⁽¹⁾

アンディー・バンキット・セティアワン

（受理日二〇〇八年一月二日）

ここで、尚江は現実の明治国家の制度（立憲制度）と、元田の進講中の専制君主論との間の矛盾を指摘しようとしたのである。元田は、君主と臣民との関係を、天体と世界（日・月・山・海）との関係と同様なものだと考え、それに基づいて日本の近代国民国家のあり方を説こうとした。それに対し、木下尚江は、特に元田のいう「故に政党と云ふ者があるべからず、民権と云ふ理もなく、社会説も起るべき筈なし」を受けて、それを専制的君主論だと批評したのである。

この木下尚江が目した、立憲制度と元田の進講中の君主論（専制君主論）との相違と矛盾は興味深いことである。確かに、木下尚江が指摘するように、立憲君主制を選んだ明治政府の頂点に位置する明治天皇に対して、元田により専制的君主論が進講されたことはその通りであるが、他方、天皇という神道の象徴に対して、『論語』という儒学古典の解釈を基に進講が行われたことも、よく考えれば不思議なことに見える。

天皇は日本の独特の価値観に基づいて構築された君主制度であるが、その価値観の原点は神道思想にある。神道が提供する教義は、天皇の根柢とされ、天皇の正当性や権威の理由付けとされてきた。天皇は神道の伝統の中にすでに自らの位置づけを有しているのである。一方、『論語』というテキストは儒学思想の中に最も正統な古典として位置づけられるものである。このように一見、異なる思想伝統の中に存する天皇と『論語』が、近代日本の天皇制、特に宮中

の教育の空間の中で合一されたことは、注目すべき点であろう。

元田永孚研究において、こうした天皇と『論語』(あるいは儒学)の問題は、未だ、必ずしも納得できる説明がされていない部分である。

従来、元田研究は、彼の明治前期における教育政策(教育勅語の草案など)を主な視点としてきたが、その他、彼の熊本藩での活躍(主に熊本実学党がその中心な課題)にも研究の焦点が当てられてきた。これらの先行研究に共通しているものは、元田＝儒学という思想的前提である。すなわち、元田が提出した教育政策や意見書などには、必ずや儒学の復活という背景があった、とする先入観である。近世後期における彼の活躍もほぼ同じ捉え方から分析されてきている。

しかしこうした先行研究の中で、久木幸男氏「明治儒教と教育―一八八〇年代を中心に―」は注目する必要がある。というのは、久木氏は元田の儒学の異質性を早くから指摘したからである。というのは、久木氏は元田の儒学の異質性を早くから指摘したからである。氏は元田が提出した教育政策案などを、他の明治前期の知識人(特に伊藤博文)と比較して、自由民権運動抑圧に明治政府内で活躍した知識人の傾向とは異なり、「彼はそれよりも「天皇の尊崇」や儒教的徳目を生徒に注入することの方に、強い関心を持っていた」ことを明らかにした。ただ天皇と儒学という大きく異なる二つの伝統が、なぜ元田永孚の中で合一されるのか、そこにはどのような根拠があったのか、この問題に対しては氏は明快な答えを出していない。おそらく氏の議論が元田と明治前期の教育政策の問題を軸にしてなされたからであろう。この問題に答えるためには、別の視点と分析の軸を設ける必要があるであろう。筆者の考えでは、この問題の答えは、例えば元田が明治天皇の御前に進講した儒学の古典、その古典の位置づけと進講の内容から、追求することができるのではないかと考える。本稿では、元田永孚が明治天皇に進講した内容の記録『元田先生進講録』を題材に、元田による日本の宮中における儒学古典の新たな位置づけの分析を通じて、右の問題点を考えてみたい。進講の中で『論語』というテキストはどのように再認識され、さらに一方で神道に基づく近代立憲君主制の中でどのように再定義されてきたかを明らかにしたい。

日本の宮中における学問、天皇に対する進講には元来二種類がある。講書と講書始である。講書は、宮中にすでに長い歴史を持ち、嵯峨天皇が弘仁六年(八一五)二月に、大学博士および学生を殿上に召して経書を論義させたことに始まる。その後、この行事は恒例となり、好学の天皇、上皇に学問を進講す

ることは珍しくないこととなった。この行事においては、多様な書籍が扱われ、漢籍『史記』『経書』などから、和書『源氏物語』、『伊勢物語』などまでが含まれている。

講書始は右の講書と異なった趣旨で、毎年正月の宮中における学問の講義として行われた。明治二年(一八六九)に行われた「御講釈始」がその最初であり、皇学所御用掛玉松操・同平田大角により『日本書記』、大学頭東坊城任長・漢学所御用掛中沼了三により『論語』を進講が行われた。その後、講書始は恒例となり、大正十五年(一九二六)に制定の皇室儀制令第五条によって恒例儀式とされた。進講内容は戦前と戦後とで相違があり、戦前の場合には国書・漢籍・洋書という三つのカテゴリーの中から選出された書籍が進講されたが、戦後の場合は、人文科学・社会科学・自然科学という三つの分野の領域から進講が行われて、現在に到っている。

本稿が題材とする『元田先生進講録』は、元田が十九年間の間に毎年一月七日に明治天皇に進講した内容の一部(『論語』に関する進講)の記録である。元田は岩倉具視の推薦によって明治四年に宮内省に仕出し、翌年(明治五年)からこの講書始に進講した。彼が扱った漢籍は多様であり、その中には『論語』『書経』『大学』『中庸』が含まれている。これらの進講の記録は現在、海後宗臣・元田竹彦編『元田永孚文書』第二巻「進講録」(元田文書研究会、一九六九年)の中に収録されている。

一 元田永孚と儒学

ここでまず、一般的な元田永孚像を確認しておこう。『国史大辞典』には、元田に関して次のような記述がある。

幕末・明治前期の儒学者、明治天皇の側近。幼名大吉、伝之丞、のち八右衛門と称す。字は子中、東野と号す。茶陽・東阜・猿岳樵翁の別号あり。文政元年(一八一八)十月一日肥後国熊本藩士元田三左衛門の長子に生まる。十一歳にして藩校時習館に入り、天保八年(一八三二)二十歳、時習館居寮生となり、塾長横井小楠とはじめて相識り学問につき教示をうける。同十四年長岡監物(米田是谷)・横井小楠・下津休也・荻昌国と会談を始める(実学党の成立)。その「実学」は李退溪―大塚退野につながる

純粹朱子学である……⁽⁶⁾

こうした評価と人物像はこの例に止まらず、一般的にこのような評価がなされているといつてよい。確かに、江戸時代後期に生まれた元田が、近世後期の教育の流れの中で育ったことは事実である。それは概して言えば「寛政異学ノ禁」以降によって形成された教育環境であるといつてよい。同事典の「寛政異学ノ禁」の項では、「寛政の改革の一環として、幕府が林家塾に対して朱子学以外の教授を禁止し、幕府の教学を朱子学によって振興しようとした一件……」とされる。右の定義にもあるように、「寛政異学ノ禁」以降、儒学（朱子学）が多数の藩校の正式な学問とされ、近世後期におけるその浸透性には疑問の余地が無い。ではなぜ、藩校出身で、朱子学者集団の一員と捉えられた元田らが結成した実学党に対しわざわざ「純粹」朱子学というよび名が付せられたのであろうか。元田自身の儒学、「実学党」で議論された朱子学を「純粹」と呼ぶかどうかはともかく、彼が学んだ儒学は果たして当時の藩校で一般的に教育された朱子学と異なる朱子学だったのであろうか。

そもそも元田永孚自身、朱子学者としての自覚が強かった人物である。彼は、ある講義の中で「余ハ固ヨリ朱子ノ学ヲ信シタル……」と告白している。しかし、彼がいう朱子学（あるいは儒学）は、必ずしも他の明治期知識人の内にある儒学、朱子学とは同一のものではないと思われる。では、それは具体的にどのようなものだったのだろうか。本稿は、宮中における講義を基に元田による『論語』の位置づけを明らかにすることで、この問題に接近したいと思う。

二 『元田先生進講録』における『論語』の位置づけ

儒学者にとって『論語』は避けて通ることのできない古典であり、疑問なく、全面的に受け入れるべき書物として在る。しかし、この『論語』というテキストについて、元田は「此の書何の書」という問いを投げ掛ける。そして、元田永孚は従来の『論語』の認識を覆して、批判をした。

陋儒浅学は、是は孔子の道なり、漢学なりと云ひ、或は聖人の道は、儒道にして、我邦の道に異なり、我邦の道は神道なりと云ふが如き、皆な道を知らざるの論なり。

右の引用からもわかるように、元田は「陋儒浅学」の『論語』の捉え方を批判した。そこで批判されたのは、『論語』孔子の道・漢学・聖人の道とする捉え方である。右の批判の中からは、次の二つの批判点が考えられる。つまり、『論語』「人間の道」（孔子と聖人）という捉え方と、『論語』「地域に限定された道」（漢学）という捉え方への批判である。後者の捉え方について、元田は「我邦の道に異なり」とし、こうした『論語』の捉え方を「道を知らざるの論なり」と包括していたことがわかる。

元田は、『論語』に対する捉え方如何が根本的な問題であるとする。それは『論語』を通じて明らかにしなければならない（道）であるが、元田によれば、当時の学者たちは道を知らなかった。そのため彼らはこうした『論語』の捉え方をしたとするのである。

『論語』とその教えを教義にしている儒学を普遍的な価値観として認識することは、儒学者にとって当然のことであるが、元田のまなざしが「我邦の道は神道なり」と主張している人まで及んでいることから、元田は神道の議論を十分意識し、それを踏まえて『論語』に対して新たな再評価を目指していたことが考えられる。

では、孔子の言行録『論語』を孔子の道ではないとした元田永孚は、どのような捉え方を提示し、どのような根拠でそれを語ったのか。

旧記に見えたる如く、蓋し瓊々杵尊肇て国土を開造し給ひ天祖の訓を奉じて、徳を修め民を化し、列祖代々継承して教を布き、政を施し給ふも、皆な是れ生知安行の徳、以心伝心の妙、其の理は、神器に寓して神遠奥穆、曾て学問講習の迹あるを見ず。然るに、代は数世を累ね、人は智巧に赴くを以て、天祖伝統の至徳大道、或は其の正純を失はんことを恐る。是に於て、斯道を講明して拡充するには、必ず書伝講説に由らざるを得ず。然るに我朝未だ文字に富まざるを以て、之を講誦するに由なし。幸に『論語』の書ある、之を管下の百済に獲、其の解く所、我道と一揆なるを以て、帝則ち取て講誦し、更に王仁を挙げて、之を師とし、太子稚郎子を以て、之が弟子と爲し、此の書を講誦し、以て天祖伝来の、至徳大道を發揮拡充し給ひしなり。

元田が『論語』という一書を、瓊々杵尊の天祖の訓への伝達媒体として機能するもの、と捉えたことが、以上の引用からわかる。文字を知らない時代に以心伝心によって伝達された天祖の訓、(瓊々杵尊が創造した) 至徳大道が『論語』という文字を媒体に伝達され、そのため『論語』を読む必要性がここにあるとされるのである。ここで注目すべきことは、『論語』の価値を問い直すために、元田がテキストではなく、瓊々杵尊の神話を包含した記紀を持ち出したことである。元田は以下のようにいう。

此の書は、是応神帝伝授の書にして、皇道の訓解なり。何を以て之を云ふ、蓋し我朝にて道学を講ぜしは、帝より始まりて、我朝の書、此の書を以て訓誨の権輿とす。爾来文教開け、内外の書籍伝播せりと雖、此の書の前に書籍と名付くる者なし。其の僅に有りたるは、上代文字にて、訓詁史等を記したるのみにて、是れ亦考ふ可からず。の古事記等に於ては、帝の前には、曾て聞かざることなり。

国内の書籍は、瓊々杵尊の至徳大道(天祖の訓)の理論的説明や媒体として機能していないとする元田にとって、『論語』は、天祖の訓の媒介者であつて、「故に神遠奥穆の皇道、此の帝の神慮、此の『論語』の書に由て、益々光明発達して天下に伝布し、今日に至り、人々仁義忠孝を重んじ、智識材力輩出し、宇内に儼然たる独立帝国と称するも、代々の聖徳とは云ひながら、帝の功德多きに居ると称し奉る可きなり」ものなのである。

『論語』は天祖の訓の媒体である。だとすれば、『論語』という書物が内包している真理ではなく、むしろ『論語』が内包している「天祖の訓」を見極めることが大事だ、と元田は捉え直すのである。引用したように、元田は、『論語』を誤解して孔子の道と認識した人々を批判した。その中で「漢学者」も批判されたのである。漢学者は『論語』が内包している「天祖の訓」を見極めることができなるとされたのである。

且当世にて、支那の文学を学ぶを概して漢学と称して、孔子の学を為す者も同一視すると雖、是亦大に分析せざるを得ず。漢学と云ふは、支那の歴史、古今の制度文物を知り、漢文漢語に通ずるの文学なり。孔子の学は我徳性を尽し、真理に達し、天下に大道を行ふの学なる故に、支那にて云へ

ば、堯舜の道、孔孟の学と云ふと雖、本邦にて云へば我神聖の道、我道徳学と云ふべきなり。¹⁰³

さらに、国学や神道に対しても、元田は「国学神道といふも、古典故事を考證し、敬神尊王を主とすと雖、多くは一偏に局して、先皇の至徳大道を實踐するに足らざれば、我神聖の道、孔子の学と同じからず」と批判している。つまり元田にとっては天祖の訓、あるいは先皇の至徳大道を書物から抽出し、それを実践することができるかが問題となるのである。

このようにして、元田は『論語』というテキストに新たな意味を与えようとしたといえる。それは、教義解釈の問題や、儒学者が共有している絶対的価値としての儒学像と異なつて、天祖の訓、あるいは天地開闢日本にあつた伝統的な価値体系を伝達媒体としての『論語』の理解である。元田にとって最大の課題は、どのように儒学的テキストから「天祖の訓」を抽出し、理解するかということになる。とはいえ、元田は儒学に既存している用語や概念から脱出することはない。むしろ、彼は儒学の用語法から脱出せずに、新たな儒学とその古典の理解を提示しようとしたのである。問題はそれらの用語と概念を用いて元田が何を提示しようとしたのか、という点にある。

三 〈先王の道〉と〈世界無比社会〉

日本の儒学思想は『論語』と密接な関係をもつて思想的に展開した。四書のひとつとして重要視された『論語』は、日本思想史の軸として指摘しても過言ではないであろう。辻本雅史は、日本思想史における(四書の一冊としての)『論語』を注目して、そこに氏は朱子学的解釈を重要したままの、注疏類の取捨選択を中心にした『論語』観(四書学)と、四書学そのものを解体し、異なつた経書観を展開した儒学者、この二つの潮流を分けて考えた。前者は、例えば林羅山や貝原益軒であつて、後者は明代四書学へ対抗した山崎闇斎や四書学を脱構築した伊藤仁齋、そして五経を中心にして新たな『論語』観(五経中心の『論語』観)を展開した荻生徂徠が挙げられる。¹⁰⁴

寛政異学の禁の発令の背景とされた学問的方法を提示した荻生徂徠は、五経中心にした新たな『論語』(四書)観を議論したが、具体的に「荻生徂徠は五経の背後に、朱子学が想定するような、探求すべき理が埋もれているとは考え

ない。学ぶべき「聖人の道」は、目の前のテキスト（五経）のうち具体的な形（物）で提示されているという。五経は、理論や解釈のテキストではなく、人々が学ぶべき先王（聖人）が定めた「物」＝「教えの条件」に他ならないという。五経は、文字テキストであるが、先王が定めた「物」そのものを提示した書である。あるいは、簡単にいえば、『論語』に見出される孔子の言動は、「物」あるいは「礼楽刑政」として在る「六経」の世界への通路。「義」と位置づけられ、その注釈は「先王の道」を推察し了解するための重要なことがらであった」という。つまり、「寛政異学の禁を通じて」近世後期の儒学の形成に貢献した荻生徂徠は、『論語』をほかのテキストと相対化し、『六経』の世界への通路）として機能する、と提案したのである。反徂徠的近世後期の儒学は、しかしながらこのような荻生徂徠の経書観も議論の中に入れて形成された。朱子学の復帰とされた近世後期儒学の議論の中に、徂徠の経書観の痕跡が見られることも不思議ではないのである。近世後期儒学の議論の中に「孔孟の權威より先王の絶対性に依拠し、五経を通じて、「治国安民の儒学」を主張することがあったのも、朱子学徒であれ他派であれ彼らにとって、それは当然に議論しなければならぬ課題のひとつとなったからである。（以上の問題についてはさらに詳細な研究が必要だが、ここでは、元田が行った『論語』の位置づけにかかわることがらとして言及することにとどめる）。

前述の例からも窺えるが、元田永孚はまさにそのような理解で、『論語』を日本の宮中の中に再位置づけた。彼が「先皇の道は、孔子の道、孔子の道は、天地人倫の大道……」という筋道で孔子の言動を収録した『論語』を捉えるのも、まさにそれを証明することであろう。

ここでは、まず先に引用した元田の発言を改めて注目したい。それは、彼が漢学者および国学者・神道などを批判したときの発言である。元田は漢学に対して、「支那の歴史古今の制度文物を知り、漢文漢語に通ずる」者だと評価し、彼らはまた「孔子の学」を知らない人だという。そうすれば、元田が提示した「孔子の道」（皇道）とは日本の皇道であって、中国の皇帝を指すものではないと考えられる。つまり、それは日本の代々の天皇である。

但其の学ぶや、偶然自得独詣す可からずして、又其の我見私説を主張するより害あるはなし。故に必ず法を、古先聖王に取り、己を捨て、一に聖賢を之れ信ぜざる可からず。朱註の、先覚の為す所に倣ふと云ふ是なり。故

に、堯舜三代の、天下を治むるは如何して之を治む、孔子の天下を治むるは、如何して之を教ふ、神武帝は如何、崇神帝は如何、天智帝は、如何と、総て古先の聖帝明王は、陛下の先覚なれば、其天下の治め給ひし、道德経綸を師とし、法とし、之を挙げせ給ふこと、此章、学の字の本義と為す。臣請ふ之を審にすることを得ん。夫れ四海を家とし、兆民を子とし、赤心を人の腹中に置くの大意に於ては、神武帝を師とし給はざる可からず。神を敬し、民を安んじ、利用厚生を道を開くに於ては、崇神帝を師とし給はざる可からざるなり。皇化を宇内に布くの大勇を以て、東征西伐、兵権を掌握するは、景行帝を挙げせ給ふ可く、天の君を立るは、民の為にすると云ふの大仁を以て、用を節して、民を愛するは、仁徳帝を挙げせ給ふ可きなり。賢を挙げ、姦を除き、極を建て、制を定め、謙恭克讓は、天智帝を以て権臣を畏服するは、後三条帝を以て軌範と為し給ふ可きなり是より以上、書に云ふ所の堯、舜、禹の盛徳大業、論語中の孔子の言語悉く人君の師範学則に非ざるは無し。

元田は日本固有の天皇と儒学世界の三代を一致させる。「今陛下明德を天下に明かにせんと欲し、此の書に就て人君の道を学ぶ、乃ち先覚の祖宗聖帝と、堯舜孔子を師と」する。こうしたことは、〈天祖の訓〉は文章化されたことのないものからであって、『論語』はそれがある程度一致しているだけからである。そのため、先帝は〈求む〉のではなく、むしろ『論語』と〈符合〉するのである。「故に仁徳帝は、其の至仁至徳、『論語』に符合せざるは無く、古今の聖帝たるは言を待たず」。

例えば、元田は、以上の引用にもあつたように、「夫れ四海を家とし、兆民を子とし、赤心を人の腹中に置くの大意に於ては、神武帝を師とし給はざる可からず」と、「四海を家」とする天祖の訓の実践は神武天皇の功徳だという。つまり、この理念は日本固有の価値観だと考えてもよい。しかし、この神武天皇の功徳に辿り着くためには、『論語』はよい通路ではないはずであろう。なぜなら、そもそも『論語』は儒学世界の「先王」を説きだす書物であって、日本の「先王」との一致する所があるだけからである。あるいは、部分的に『論語』はそれを説明できるが、説明できない部分もあると思われる。しかし、この二つの世界の「先王」が仮に合一して捉え得るならば、立派な国家になるはずと元田は考える。儒学世界が説き出した三代の世界とそれの実践的価値観の

みならず、日本の古典が説明した古代天皇という「先王」の道だけでなく、むしろ両方とも実践した価値観などを実践する社会である。

我国は、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、万世窮りなし。故に天下の大道は、君臣に始まりて、万づの道理、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、同体一気、相契合凝結して離る可からず。君臣の忠義と、父母の親愛とを合一したる、世界無比の至道純理なれば、堯舜も夢にも見ず、孔子もいまだ解き出すこと能はざる所なり。

まさにこの部分こそが、冒頭に述べた木下尚江が理解できなかった部分である。ここに、元田の国家観が現れている。明治前期に活躍していた彼にとつて、論語解釈がこうした議論にまで展開させたことには無理はなかったであろう。むしろ、当時の知識人はほぼ同じ課題を議論していたからである。この国家観は、むしろ、その思想的継承者と指摘されてきた横井小楠との相違点となるのではないかと思われる。

二つの世界、すなわち日本古典が作り出した「先王」の道（世界）と、儒学古典が作り出した「先王」の道（世界）とは同時に実現することは元田のナシヨナリスチックな理想である。西洋世界と同等な関係だけではなく、優等な近代国家としての日本の構築を目指していく。横井小楠が目指した三代の徳の実行のみの議論は、元田の手によって、世界無比の国家論にまで展開されたのである。とはいえ、元田はその根拠として儒学的テキストに偏っており、日本古典には少ししか依拠していない。その理由について、彼は以下のように述べる。

臣又謹て講ず。天の人を生ずる、必ず之に与ふるに、善良の徳を以てせざることなし。徳に率へば、則ち道あり。道に要あり。上古の神聖、由て以て教を為す。故に明德仁勇は、我先王の道なり。仁義礼智は、孔子の道なり孔子の道は書に伝へ、我先王の道は神器に寓す。書に伝ふ、故に講誦して教へ易く、器に寓す、故に奥深にして識り難し。唯道は一つなり。故に、書を以て器に參へて、其の義観る可し。是れ先王の取て以て教とする所なり。夫れ神器の徳、臣子の妄に論ずべきに非ずと雖、之を要するに、秘訣妙伝あるに非ず。乃ち天祖伝授の君道也耳。之を書に訳せば、猶ほ堯、舜、

禹の天下を伝授する。惟精惟一。允執厥中。の云ひあるが如く、孔子の魯公に對ふる、三徳一誠の云ひあるが如きなり。

つまり、「(テキスト)という形」のあるものだけに元田は注目したのである。まさにそのため、「生知安行」の瓊々杵尊の訓、あるいは天祖の訓を取得するために、応仁天皇は『論語』を取らなければならなかったのである。ここで、元田は常にテキストに依拠して立論したことがわかる。「生知安行」という非テキストのものを目標として設定した元田は、テキストに依拠して、それを説明したのである。

四 おわりに

以上、『元田先生進講録』を中心に、元田永孚による『論語』の再定義の問題を明らかにしてきた。その結果、非文字の瓊々杵尊の道徳を広めるため、あるいは学習するために、文字で書かれた『論語』が用いられるとする元田の『論語』の捉え方が明らかになり、それに伴い、瓊々杵尊の道徳とそれを実施した古代天皇がひとつの理想の実態として設定されたことが明らかになった。この点で、元田が一般的に儒学者によって理想化された堯・舜と異なった古代を設定したことがわかる。さらに、古代中国を語っている『論語』を通じて、古代日本の天皇を發掘しようとしたため、結局両国、すなわち日本の古代天皇と中国の古代皇帝の実態が明らかになり、それを目指した近代国家日本は世界無比の国家としてなる、とする元田の論理が明らかになった。

ここで、古代皇帝を再現するために古典(文字を有しているテキスト)が用いられているのは興味深い点である。古典の再解釈を通じて、新たな古代を語る、という形式自体は一般的であるが、元田の場合、古代天皇を『論語』という他国のテキストを用いて語ったのである。であれば、『論語』という古典の伝統的理解と枠組を壊す必要がある。そして、『論語』が語る古代皇帝像と日本に存在した古代天皇に関する物語(和書)とを相対化する必要がある。この二つの過程が元田の中にどのように存したのか。その中にもどのような思想があったのが重要な課題となる。この課題は今後の課題としたい。

【注】

- (1) 木下尚江（松野翠）「経筵進講録」を讀みて世に警告す」（『毎日新聞』明治三十三年三月二一日）。
- (2) 『横浜国立大学教育紀要』、一九八八年二八号に所収。
- (3) 橋本義彦「講書」（『国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第五卷（吉川弘文館、一九八五年）、三八三頁）。
- (4) 川田貞夫「講書始」（『国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第五卷（吉川弘文館、一九八五年）、三九五頁）。
- (5) 徳富蘇峰編『普及版 元田先生進講録』（明治書院、一九四四年）、緒言、三一頁。
- (6) 沼田哲「元田永孚」（『国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第十三卷（吉川弘文館、一九八五年）、三八三頁）。
- (7) 山本武夫「寛政異学の禁」（同上、第三卷、八五六頁）。
- (8) 「書経講義」（元田竹彦、海後宗臣編『元田永孚文書』（元田文書研究会、一九七〇年）、第三卷、三頁）。
- (9) 『進講録』、三頁。
- (10) 同上、二頁。
- (11) 同上、一頁。
- (12) 同上、二頁。
- (13) 同上、六頁。
- (14) 同上。
- (15) 辻本雅史「日本近世における『四書学』の展開と変容」（『季刊日本思想史』、第七〇号二〇〇七年、五一—七一頁）。
- (16) 同上、九頁。
- (17) 中村春作「論語」（『子安宣邦編『日本思想史辞典』、（ぺりかん社、二〇〇一年）、五九三頁）。
- (18) 辻本雅史、前掲、十頁。
- (19) 『進講録』、五頁。
- (20) 同上、九—十頁。
- (21) 同上、一—三頁。
- (22) 同上、三頁。

- (23) 横井小楠「沼山閑話」を参照。
- (24) 同上、二三頁。
- (25) 同上、六七頁。

（主任指導教員 中村春作）

Motoda Nagazane and Analect Confucianism
— Study on Motoda's Lecture Record to Meiji Emperor —

Andy Bangkit Setiawan

Abstract: This study aims to reevaluate the relation between Motoda Nagazane and Confucianism by analyzing Motoda Nagazane's lecture record to Meiji Emperor on Analect of Confucianism, known as *Motoda Sensei Shinkouroku*. Study on the relation between Motoda Nagazane and Confucianism this far has brought a preconceived idea that Motoda Nagazane's perception on Confucianism is a consecutive perception of Edo Confucianism or often said as a pure perception of Chu Hsi school perception. For this study, it had been analyzed how Motoda Nagazane recognized Analect in the lecture. As known previously, Japan Imperial system is carried by Shinto values, and these values have different tradition with Confucianism. In words, if Motoda hold a strong consecutive perception on Confucianism and Analect, then the result will be same with common perception of a Confucian. The analysis result shows that Motoda Nagazane had different perception on Analect, as he placed it as an explanation book of supreme value which one Japanese God (Ninigi-no-Mikoto) had taught and fulfilled by ancient emperors. This result shows that in Motoda thought there is difference of perception from common perception hold by a Confucian.

Key words : Motoda Nagazane, Analect, Meiji, Lecture Record

キーワード : 元田永孚, 論語, 明治天皇, 進講録