

元田永孚の思想形成と儒教的教學思想

上 田 浩 史

はじめに

小論は、幕末維新期において、儒教思想がどのように変質し、教學思想として再編されるに至ったのかを、熊本出身の朱子学者元田永孚〈文政元（1818）～明治24（1891）〉の思想と行動を素材に検討する試みである。元田といえは、明治天皇の侍講を勤め、後に侍補を兼任した天皇親政運動⁽¹⁾の中心的推進者として、また、同郷の井上毅とともに教育勅語の作成にかかわった漢学者として有名であろう。

その元田は、生涯にわたって横井小楠⁽²⁾を師として尊敬し、彼の弟子たることを誇っていた。このことは、明治20（1887）年頃に書かれた文部大臣森有礼宛の教育意見覚書において、「足下の僕を見るや、漢学者流を以て之を目す。僕固より然り、然れども僕は故長岡監物横井平四郎の徒、従来漢学者流の腐儒たることを悪む⁽³⁾」と高らかに表明していることから否定できない。だが、師弟関係と読みとれる間柄であったとしても、思想的個性は異なるはずである。行論中、小楠の登場頻度が高いのは、元田が小楠の影響を強く受け、思想形成しているからであり、小楠との関係を一つの軸に設定すれば、その異同から元田の教學思想の形成過程が浮き彫りになるのではないかと考えたからである。

以下、第1節では、元田の思想的個性を尊重する立場から初期思想形成を辿り、第2節では、小楠と最も意見が対立した「拳藩上京計画」をめぐる両者の立場の違いに触れるほか、慶応

明治の交における元田の思想と行動を概観し、第3節で明治初期に整理された元田の教學思想を検討したい。むすびにかえて、元田の教學思想がこれ以降の歴史にどのような問題を投げかけたのかについて示し、小論を閉じる。

元田についての先行研究は多数ある。それらは、教育勅語の形成過程とその歴史的意義を探る視角から元田に触れられたり、明治政治史の探求を保守主義の解明の視点から元田に言及したりしたものである。その中でも、元田永孚の名前を冠した著作としては、すでに古典といってもいい昭和17（1942）年に刊行された海後宗臣氏の『元田永孚』があり、近年では平成17（2005）年に沼田哲氏がまとめられた『元田永孚と明治国家』がある。前者は、戦中の著作ということもあって、元田の思想を顕彰する意図が見出されるものの、伝記的意義ないし資料的価値が認められる。後者は、幕末維新期における元田の書簡を整理し、『元田永孚関係文書』（近代日本資料選書14、山川出版社、昭和60（1985）年）の編纂を元田竹彦氏とともに担当された沼田氏が、そのほかの新資料をも活用しつつ元田思想の全貌解明を追求された意欲的労作である。小論は、とりわけこの両著作に学びつつも、近年の沼田氏による著作を手がかりに、新しい視点を提供したい。

その視点の第1は、元田の維新期における教學思想が儒教思想を基盤に展開されたことはいうまでもないけれども、元田の教學思想形成のアプローチがどのようなものであったのか、先行研究ではあまり掘り下げることのなかった朱

子学經典との関連性を追求したことである。第2は、行論中で引用するのであるが、沼田氏が残された新しい資料の中には、たとえば「信心論」や「君臣之大義」など、資料が提示されたままで、その意味を掘り下げ切っていないケースがあることに鑑み、元田思想の解明において、その資料類がどのような意味を持つのか、改めて位置付けを試みた。第3に、元田と小楠の思想的相違について、具体的政治過程において一定程度鮮明にする視点である。

なお、新政府に出仕するまで、元田にはまとまった思想関係の著作が少なく、「還暦之記」⁽⁴⁾が基礎資料となる。だが、「還暦之記」は、どこまでいっても明治11(1878)年から同22年にかけて整理、記述された回想録であって、元田の記憶違いや、後から付け加えられた節のある感想ないし意見が紛れ込んでいることは否定できないところであろう。行論中、このことに極力注意し、資料引用に努めた。

第1節 元田の初期思想形成

小楠と元田の思想的相違やその結果としての政治行動の違いの大前提は、武士の身分と環境に胚胎している。小楠はいわゆる下士層といってよく、横井家の部屋住み次男坊で、兄左平太の厄介になっていたことからわかるように、家督を継ぐ将来的立場になく、肥後藩藩校時習館講堂世話役拝命を皮切りに、居寮世話役そして天保8(1837)年居寮長に駆け上った学問の力で自らの生き方を拓き開いていく。これに対し元田は、「還暦之記」で繰り返し回想されるように、幼少の頃から元田家先祖の御恩を強く意識付けられる上士層の伝統的な家庭環境にあり、将来、御家を守る地位が約束されていた。

両者の置かれたこうした環境の違いは、小楠には藩政批判を伴う開明性を萌芽的に与え、元田には藩を守護する保守性をもたらすことにな

る。客観的には、この大前提が、両者の思想と行動の乖離をその後に拡大させていくことになる。

天保10(1839)年2月、藩校改革が失敗し、小楠は時習館を去り、江戸遊学へ旅立つ。だがいわゆる酒失事件の責から1年ばかりで帰郷、思想的復活を期す。小楠不在の間、元田は居寮を退いたものの学問研究まで中止していたのではなく、荻角兵衛、鎌田左一郎ほか仲間と会話を継続していた。この小楠不在の場において、思想的に覚醒するところがあった。それは『孟子』への着眼である。

徂徠の政談、鈴録、韓非子、熊沢の集義和書、外書、宋名臣言行録等の書を通読し、其卓見の在る所、道理の帰する所を求むるに、汪洋として帰着するを得ざるが如し。終に孟子の書を取て之を読み、其何必日利亦有仁義而已矣、人皆有不忍人之心以不忍人之心行不忍人之政天下可運於掌、養生喪死無憾王道之始也と云うを見て、忽然として覚る所あり。謂らく天下を治むるは吾心の仁に在り、外に求むべからず⁽⁵⁾。

元田の発見は、治政の根本が「吾心の仁」にあるという王道論の要点であった。儒教における最高の道德徳目の一つである「仁」を内面的に修養することこそ、王道政治を実践する本質的条件であることに気づいたのである。それゆえ、「外に求む」、つまり外的規範に基づき政治を執る姿勢は拒否された。元田が徂徠の著作を読み、「汪洋」として腑に落ちなかったのは、徂徠の政治思想の特徴が、聖人を礼楽刑政の制度制作者と捉えている点にあると読みとり、徂徠は外的制度を重んずる儒者だと判断したからであろう。

本来、聖人とは、礼楽制度の制作者の側面と人倫を完全に身に纏った道徳的完成者の側面と

の両面を統合的に体現している存在でなければならぬはずである。だが歴史的には、この両面は必ずしも一体のものと捉えられず、元田の場合、前者の面よりもむしろ後者の道徳的完成者の在り方を尊重する方に傾斜した思想的態度を保有していたと考えられるのである。

こうした思想を持つ元田は、天保14（1843）年、長岡監物が肝煎し、小楠も構成員である実学党に参加⁽⁶⁾する。同党を舞台に元田たちは朱子学を主とする基本的儒教經典の講学討論を通じて、おのおのの経世経綸の実学思想を深化させていく。その学問内容は、「誠意誠心の実、心術の微より工夫を下し（中略）、治国安民の道、利用厚生の本を敦くして、決して智術功名の外に馳せず、眼を第一等に注げ、聖人以下には一步も降らず、日用常行孝悌忠信より力行して直に三代の治道⁽⁷⁾を修めるもの、すなわち堯舜三代の道、孔子の学を範にした「正大公明真の実学」⁽⁸⁾といわれる学問であった。

同党最年少として、この時の元田は「学問に精專にして一念の他に及ぶ無し」⁽⁹⁾の気概を持ち、小楠ら先輩に囲まれながら実学研究に邁進する。ところが、同党に加入したほぼ5年後の弘化4（1847）年、元田は父から「姑く実学を止めて大夫の会読を辞せよ」⁽¹⁰⁾と、衝撃的な同党離脱の諫言を受け、絶句する。その理由は監物の家老辞職に端を発した藩政における父の職務上の問題であった。

もちろん元田は父に反発し、自分の今学んでいる実学の中身を自分の言葉で父に訴える。その切々と訴える迫真的な言葉に、元田の思想が集約されていた。「臣子の道は忠と孝とのみ。忠孝の道は道理を明かにするに在り」⁽¹¹⁾なのであり、「道理を明かにするは実学に在るのみ」⁽¹²⁾というように、「道理」の究明が元田の実学の真髄だったのである。

今、父に仕えるのも、父子の間のあるべき在り方、つまり「親」を究明する実学が根底にあ

り、将来、藩主に奉仕するのも、この実学によって明らかにされた「義」によるのである。実学の廃棄は忠孝を捨てる非人間的態度であって、「以て天地の間に立つべからず」⁽¹³⁾。だが、父の同党離脱勸奨と実学信奉との間で究極の緊張を強いられ、進退窮まった元田の出した決断は、父の勧告に従う離党であった。現実の生活において何よりも孝を優先する実践倫理を断てない苦悩の跡が察せられる。学友と引き裂かれた元田の心境は、次の一文に尽きる。曰く、「唯道は心の奥に存するを期する耳」⁽¹⁴⁾と。

同党を離脱した30歳から家督を継ぐ41歳までの期間は、元田の思想形成上、かなり厳しい時期であったであろう。しかし、党からの離脱は直ちに実学を捨てたことを意味せず、元田なりに学問を続けていた。だが、学問的な討議ができなかったことは、元田の思想形成にブレーキがかけられた事態であった。

たとえば、学友との講学のために、弘化4年1月、せっかく記した「読西依答問説」⁽¹⁵⁾も、残念ながら党を離れたゆえに虚しく秘蔵されたであろう。しかしそこでは、学問を志す「入処の一段」⁽¹⁶⁾を大切にすることが説かれ、「此入処なくしてハ、いつまでも我身に得候所なく」⁽¹⁷⁾、おのおのが心に持つ学を志した拠り所を原点に初志貫徹し、他人の教えに強いられることなく自由に学問を追求する姿勢の保証を元田は主張する。学問修行において、「入る処、行ふ処ハ、人により違ひ候而、其本ハ、唯仁を求めるの一到に帰着致候」⁽¹⁸⁾というように、学問の入り口がどこにあろうとも、学ぶ者は、先述した「吾心の仁」の内的探求に必ず帰着すると確信していた。そして、学問の本道を外れないように、「切実の工夫為己の義」⁽¹⁹⁾を自分の心とし、「専一に内に向ひ本領を求るの志を持して格物誠正の路頭ニより、日用下学の実を勉め候こそ、此書を読候もの、要領」⁽²⁰⁾と指摘したのであった。

安政元（1854）年、日米和親条約締結の前後、幕藩体制において忠義の方向を誤らぬよう一般の藩士に警告した「君臣之大義」が書かれ、監物と小楠の絶交及び実学党が分裂した後の同3年には「朱文公奏議選上下二巻」を編集し、監物に届けていた。この上下二巻は、監物を經由し、水戸斉昭や会沢正志斎にも届けられた。同年10月には、国患を救うべく8つの策を提起した「答問管見」を草し、さらに同5年に開国論を明示した「燈下問答」を書き、小楠に渡していた。

元田は酒を嗜まなかったが、自己を偽り、親族との宴会の席などでその呑めぬ酒を呑み、一時は「余が酒名、一藩に伝播し、俗吏間、余を称して実学已に廢したり」⁽²¹⁾と噂されていた。だがそれは元田本来の姿ではなく、上のように、懸命に実学を極めようと奮闘していたのである。そうした最中、父が逝去し、同5年2月、家督を相続する。まず大組附として藩に出仕、「臣子の道」を歩む出発点に立った。同6年使番、文久2（1862）年に京都留守居職に就く。同職在職中に、次節で検討する福井藩の「拳藩上京計画」⁽²²⁾が持ち上がったのである。

第2節 文久慶応年間における政治活動

文久2年8月、元田は藩主細川慶順の江戸参観に扈從の後、京都留守居職に命ぜられた。元田に白羽の矢が立ったのは、次の理由からである。同3年3月、將軍家茂が朝廷に約束していた攘夷実行の期日を回答するため上京を決めた。これに応じ、列藩有力諸侯も幕政改革の方針決定に参加するため上京を予定した。慶順も藩論決定の上で上京を確定した。肥後藩の描いていたシナリオは、公武合体し、列藩合同して内政の振興を進めると同時に、外夷への対応措置を議論する「大議」論であった。

「幕権已に落ち 朝綱未だ拳らず、天下洵々

底止する所を知らざる」⁽²³⁾流動的な政治情勢にあって、この「大議」論を京都における諸侯会合の場において採用せんとするために、実働する要職に元田が最適任者だとして選出されたわけである。ただ、元田は最終的には同職に着任するものの、相当強く固辞の意思を上層部に伝えていた。なぜなら、この時、元田は藩の大勢と異なり、開国論だったからである。

元田は開鎖論に言及し、「神州の国是たるや、当に国を開き化を敷き、以て外万国を待つべし、豈拘々として鎖国攘夷を以て国を立つべけんや」⁽²⁴⁾と、鎖国攘夷を国是にすることを否定した。さらにつづけて、「苟も国を開き道を明かにして彼を待つ、彼虎狼心あるも、我正義直道を害すること能はずして、以て我国を立つべし」⁽²⁵⁾と述べ、虎狼の卑しい心は正義の心に如かずの立場から、正義を日本立国の精神に据え、外交措置にもこの精神を貫徹するべく志向していたのである。ただし、元田が忘れず主張していたのは、彼を夷と決めつける否であった。

元田の開国論の特色は、「正義」という内面的、道徳的価値を外交折衝にあたる際の決断基準とし、筋の通った対応をする意思の主体を確立させ、「道理」ある国是を内外に示すところにある。ではなぜこのように考えたのだろうか。なぜなら、「皇国 王朝の盛代を反顧すれば、皇化の及ぶ所日月星の天に在るが如く、三韓も服従し、猶進んで化外の地に及ばんとす。此時の勢を以てすれば攘夷鎖国の国是に非ずして開国弘道の廟算たる明かに見るべき也」⁽²⁶⁾だからである。

この捉え方は、小楠が「開国し、外国と交易することは『天地間固有の定理』であり、開国交易は進んで実践すべき普遍的な道理であることを知った」⁽²⁷⁾上での開国論であるのに対し、「三韓も服従し」た皇国の盛代に基礎付けられた開国論、つまり個別的価値に依存した開国論

であることが理解される。表面的には「正義」を外交姿勢の支柱に置いており、小楠のいわゆる「有道の国は通信を許し無道の国は拒絶するの二ツ也」（「夷虜応接大意」、推定嘉永6年稿）⁽²⁸⁾の開国条件の思想を装っていようと、その根本的発想は全く異なるものであるといわなければならない。

こうした開国論を元田は胸中に仕舞ってしまう。なぜなら、藩の面目を一身に背負う政治的結果責任を伴った厳命の自覚、つまり留守居就任の自覚からである。いってみれば、留守居は幕藩体制下における諸藩間の通信役ないし外交官であり、自藩の立ち回りをいかに幕政改革に絡んで優位に進めるかが職務内容であって、小楠のように自由な政治的主体、一個の改革者として理想実現にのみ猛進するわけにはいかない。当時、長州藩論がおおよそ尊王攘夷に固まっている動向や、文久2年9月、過激派公卿三条実美が将軍に攘夷を催促しているのだから猶更だろう。まして、自藩の大部分が攘夷論に染まっている。開国論を封印せざるを得なかったのである。

開国論の立論において相違した小楠と元田であるが、同3年春夏に実行が計画された挙藩上京策についてはどうであったであろうか。同2年7月の小楠は、江戸の福井藩別邸にあった。幕政改革の一翼を担うことになる松平春嶽を補佐するためである。春嶽は小楠に勧められ、政事総裁職を受諾、新しく出発した幕閣で手腕を振るおうとする。春嶽は小楠に教えられた破約攘夷論をそのまま幕府案として採用するよう活動したが通らず、8か月後には辞職を表明する。だがこの辞職は認められず、罷免扱いとなり、そして逼塞という屈辱の結果を迎え、幕政改革推進上の福井藩の発言力は消失、幕閣をリードするどころか、その力は地に墮ちた。

こうした福井藩の失地回復と同時に、京都における尊攘派の一掃を福井藩の全藩的軍事力を

背景に実行し、小楠が実現しようとしていた破約攘夷を新しい政治舞台における議論のテーマに置き、それが通ればよい、通らずとも公的に議論し、衆知で決を採るのが理想的政治体制であることを天下に示すのが、この計画の目的であった。これが、福井藩の「挙藩上京計画」と呼ばれる作戦であった。同計画を主導した小楠は、福井一藩だけでなく、より政権掌握を確実にしようとして東西同議を企図し、肥後藩にも同計画への参加を促した。このほか薩摩藩にも声をかけている計画である。だが元田は、この列藩同時的に拡大した上京計画に、肥後藩も足並みを揃えることにはきっぱりと反対した。

小楠の意を受けた福井藩士牧野主殿介と村田巳三郎による東西一致の協力要請に対し、元田は、挙藩の名分がはっきりしないまま攘夷派の待ち受ける京都で作戦展開しても意義はないと突っぱねたのである。状況を正しく見通した上で「東西一同迅速に上京し、以て大に尽す所ある、決して遅からず」⁽²⁹⁾と時期尚早の回答であった。さらに、元田は逸早く肥後に戻り、「今上京時宜に非ず」⁽³⁰⁾と挙藩上京追従にはほほ傾きかけていた肥後藩藩論に掉さし、白紙に戻させた。元田の「土砂論」⁽³¹⁾といわれる所以である。

師とも敬愛する小楠の思想を形にした複数の藩による同時上京計画であろうと、「余が国の為に慮り、時勢を察するは、大に同じからず」⁽³²⁾とし、小楠の見立てとは全く違う見解に立った。元田の観察眼には、「先生の識見に違ふと雖ども敢えて悔いざるは、国の力を量り、両公子の為め深く慮る所」⁽³³⁾と映ったのであった。「国の力」つまり肥後藩が、挙藩の上、実力行使する軍事能力を備えていないと元田は評価したわけであるが、物理的問題よりもむしろ、藩内が小楠のめざす破約攘夷から、その先にある万延元（1860）年の「国是三論」で展開された鎖国否定の論理、さらには、「天地公共の理」に基づいた政治思想⁽³⁴⁾を理解しておら

ず、外国対処の思想統一が不可能な藩情にあったというのが反対理由であろう。また、藩の将来を担う護久護美兄弟の行く末を案じたというところに、元田の藩に対する忠誠意識の強固さを確認でき、同計画を無謀とする根拠になっていた。

元田の計画参加拒否は、相当小楠を立腹させたようである。結局、同計画は陽の目を見ず、文久3年8月、小楠は帰郷する。小楠は元田を責め、肥後藩の「上京を駐むるの議、国を誤り、越藩を誤るの大失見」⁽³⁵⁾とまでいい放ったのである。元田はこれに服せず抗弁したが、ついに小楠から「識見の誤り、終に天下を誤る」⁽³⁶⁾とこの上なく叱責された。小楠が命を賭して実行に移そうとした計画に非協力的であるばかりか、砂をかけて潰したのであるから、両者の亀裂は相当深いところにまで達したのではなかろうか。

嫡男として家督を継ぎ、先祖代々の御恩を受け、藩を尊び藩に仕える忠誠観念の強い元田にあっては、藩の存続、勢力維持と護久護美兄弟の藩権力継承及び権力基盤の安定に最も力を注ぐのは当然であり、藩の存立を少しでも危険な状態に陥らせるのは慮外のことであって、安易に福井藩に同調し挙藩上京する政治方針選択の大博奕を打つはずがなかったといえよう。

以上、「挙藩上京計画」にまつわる小楠と元田の政治的判断の相違が確認された。たしかに、折に触れてこの後も元田は小楠に意見を求めていたし、小楠の新政府出仕を推していた。何より小楠の談話を筆録した「沼山閑話」がある。しかし、藩政中枢を離れた小楠とは距離ができたこともあって、思想的にはこの時期以降、両者は離れていったと筆者は考えている。それゆえ、以下のように肥後家老との親睦度合いが高まったと考えられるのである。

京都留守居を果たした後、中小姓役を経て、元田は無職となる。一旦自由な身となった元田

は、当代の家老長岡監物やその弟左馬介⁽³⁷⁾と親睦の度合いが深まった。彼らと「道義を講明して国事を匡濟せん」⁽³⁸⁾との気持ちが増し、早朝深夜を厭わず往来するようになる。この親睦の往来は「監物の国政上に建明する所、余関り聞かざることなく」⁽³⁹⁾というほどに太い藩政上のつながりに発展し、「監物肺腑を開いて皆余に謀れり」⁽⁴⁰⁾と語るように、監物が元田を信頼重用し、監物を通して藩中枢の機密事項を元田が多少なりとも把握していた事実を示唆している。すなわち元田は「専ら長岡執政の顧問」⁽⁴¹⁾たる位置にあって、たとえば第2次長州征伐に関し出兵の有無についての相談を受けていた。

元田は隠居を取りやめ、監物兄弟の「謀議に翊賛す」⁽⁴²⁾る。当然配下の安場一平、嘉悦市之進など藩の職責を担当する現役も、藩内情報を元田に提供した。元田が求心力を発揮し、私事を捨て藩政充実に努める様相に藩内が変化したといえる。明治3（1870）年の藩政一新まで藩内はゴタゴタがつづくが、この変化は、実学党党勢回復の第一歩であった。なお、次節で見る元田の藩主侍読への就任は、監物の要請である。それゆえ次節ではその活動の意味を考えた上で、明治初期における元田の教学思想の解明に移るが、本節の最後に、元田の幕府及び藩に対する意識の行方について考察しておきたい。

外様藩の一員として藩に仕えることを通して敬慕を貫いてきた元田は、安政6（1854）年、「君臣之大義」を著した。藩士が幕府を飛び越し、直ちに王室を敬し忠誠を誓う態度を諫めるのがその執筆動機であった。そこでは、「夫王室ハ万世不易ノ大君、幕府ハ一代依頼の義主、国君ハ一身委致の思君なり」⁽⁴³⁾と支配の構造的性格を説き、封建制度下における名分論的君臣秩序を破る非道徳は恥として許さなかった。このような封建的価値の呪縛さらには敬慕の立場からどのようにして抜け出したのか。ひいては尊王敬慕であったとしても、幕府を相対化し、尊王

一本に変化する思想的理由はどこにあったのであろうか。

これを解く鍵は、元田の対外観にあり、「帝国」への言及にある。元田の開国論については先述の通りであるが、文久3年の下関戦争や薩英戦争の手痛い打撃から、軍事面における反省が日本全体に共有され、攘夷が無効である新たな局面に突入した。と同時に、英仏にせよ、米蘭にせよ、「各国皆帝国にして、我国の如き將軍の国権を執る国体無きを以て、並立し難きを恥づることを知れり」⁽⁴⁴⁾といい、権力の所在が西洋列強と異なり二重構造になっている事実そのものを「恥」とみた。権力階層の多重性を反省し、封建日本を「帝国」化する「国体」の編成を模索していた。元田の描いた政治体制は、中央集権的な国民国家ではもちろんないけれども、中間権力体たる「一代依頼の義主」たる幕府を取り除き、「帝国」の支配者である万世不易の王室に、「思君」を有する藩が直属する組織体を考えていたのではなかろうか。元田が藩の「勤王」化の方針を説くのも故なしとしない。こうした立場から、慶応2（1866）年7月、元田は藩の大勢の意見とは正反対にもかかわらず、監物に次のような建白ができたのである。

今日の勢い、天下英雄の心已に幕府を去る。將軍の職を維持して治むべからず。慶喜公宜しく將軍を降り、列侯と共に同心協力して天朝を翊載せば、庶幾くば国家を安んじて其地位を保つべし。我藩盍ぞ此議を建て、慶喜公に建言せざるや⁽⁴⁵⁾。

もはや幕府から人心が離反し、幕府に政権担当能力が認められないかぎり、將軍の座を明け渡すよう慶喜に迫るのは必然であった。しかし、どこまでいっても主体は「我藩」なのである。「思君」をいただいた藩意識の桎梏から逃れられず、藩と自己とを同一視した漸進的改良

の政治思想に囚われていたというべきであろう。元田がどのようにして藩から決別できたのかは、解きたい問題である。あるいは、藩の「勤王」化が進む中で、藩主が藩知事になり、新政府の一地方官として行政組織に組み込まれていく過程と、自身が直接天皇の侍読に選抜された栄誉のうちに、藩知事と天皇への忠誠意識を同時保有するようになり、廃藩置県の後には、天皇に忠誠を尽くすことが、藩知事に報いることになるという思想的変質を指摘しておくほかないのである。

第3節 教学思想の内容と特質

本節では、明治初期に集大成された元田の教学思想を検討する。果たして、元田のどのような経験が買われて、天皇の侍読に推挙されたのであろうか。

明治元（1868）年7月まで、元田は側用人兼奉行という兼任にあった。この兼職は、元田に一つの考え方を与えた。それは、藩主の思想的協力者あるいは育成者としての立場と、政治実務的立場との融合職である特殊性で、明治期における侍補職の役割を想起させたものである。7月以降、元田は中小姓役に転任したが、藩内では、実学党に対する風当たりが極めて厳しく、「今日の転任は真に幸福なり。若し長く此職に在らば異論党の襲撃あらん」⁽⁴⁶⁾と親族の長沼喜左衛門が藩内の噂を語ったように、相当不穏で襲撃の可能性が否定できない情勢であり、これを聞き、はじめて元田は「衆の悪みに罹る、こと」⁽⁴⁷⁾を知ったようである。同2年には中小姓役を辞し、藩政から身を引く決意を固めていた。

明治2年といえば、榎本武揚の投降をもって戊辰戦争の最終段階である五稜郭の戦いが終了した年である。そこに待っていたのは、佐会論の立場をとった藩論に決定し、会津討伐に一兵

も出さなかった肥後藩に対する新政府の責任追及である。討肥論が流れていたように、この反勤王的態度の責任をとる以外に藩の将来は危うく、同3年中、「君公思慮せらるゝ所あり、藩主の職を解て嗣君澄之助君に譲り隠居の身とならん」⁽⁴⁸⁾と藩主慶順は、自らその地位を降り、世子に跡を継がせることをもって、肥後藩の安泰を図ろうとした。藩侯世嗣授禪は朝廷に許可され、護久が熊本藩藩知事に任命され、ここに藩政一新の改革が実施される。

藩政改革は官職整理を端緒とし、大参事ほか新選出となった。なお、大参事は護久の弟にして斉護の六男護美である。この時元田も家令兼侍読の内諭を受けた。だが家令は固辞、侍読及び顧問の立場で改めて藩に奉仕することになる。藩政改革に伴い、人事的には下津休也も顧問、小楠の弟子安場が小参事を拜命する。安場は護美に才覚を見込まれた。この人事によって、実学党が藩内で勢力を盛り返しはば掌握するまでになった。

侍読の元田は『書経』の「堯典」、「舜典」を講じ、さらに『論語』に歩を進めた。この講義は対象を藩知事に限定するのではなく、大小参事も列席、聴講が許可され、講学後、彼ら藩を支える新官僚が「諸政事を施設処断し、百時知事公に上請して直に施行し留滞すること」⁽⁴⁹⁾なしというように、すぐさま講学内容を藩政に生かしている様子が見てとれる。このほか、講義の様子は、次のようである。

大参事公又別に一日亭の内殿に余を招いて、講義を聴く。乃大学中庸を講ぜり。余因て、天人一理道德政事二致無きの実を陳べ、俊徳を明かにして万邦を協和すべく、徳は惟れ政を善くして、政は水火木金土穀の政事を以て用を利し生を厚くするのみ⁽⁵⁰⁾。

元田はここで、「天人一理道德政事二致無きの実」を解説しているが、まず、「天人一理」とは何を意味するのであろうか。天と人間とは合一すべき調和的存在、つまり一つの世界を形成しているという前提の下にある。そして、天にも人間にもそれぞれ理が内在されており、天を自然や宇宙と解するとして、自然ないし宇宙に存在する理と、地上に生きる人間が本来備えている理とは同一の理であり、理が分殊されているのである。すなわち、元田は朱子学の理一分殊の立場に立った捉え方をしているといっている。

さらに元田は『中庸』を講義している。その巻頭の「天の命ずる之を性と謂い、性に率う之を道と謂い、道を修める之を教と謂う」⁽⁵¹⁾の命題と考え併せれば、人間は天命を受けて自己の性が確定するのであり、その性は理そのもので、天と人間とは合一した世界の中で天に直結しているのである。すなわち元田は朱子学の性即理の哲学的倫理を護美に指導し、天命としての政治を果たすことが使命であると伝えたのであった。では、治政の要点はどこにあるのだろうか。

それこそ「道德政事二致無きの実」を理解することにある。元田は、天に従い経典が示す立派な徳を修めた有徳の君主、つまりここでは有徳の藩知事が為政者として民を治めるべきなのであり、政治を道德に従わせるという意味で政治と道德とを分離遮断するのは許されないと治者倫理の要諦を述べたのであった。君主は天命に従い、道德を修め、民生日用の事業を天に代理して善く果たすことが職務である。君主が天命に従うこととはすなわち、允恭克讓の徳を積み、天功をたすけることを意味し、その「要は君臣一和都兪吁咈欽哉戒哉に在り、明德は己れ自から明かにして、推して天下の明德と為す時は天下平なり、国を治むるには誠意正心なくして何事をか為し得ん」⁽⁵²⁾と、自ら修めた明德を

天下の明德に推し広め、意を誠にし、心を正しくする工夫を絶え間なくつづけることが治政成就の肝要たる旨を、護美は元田に諭されたのであった。

天に代理し行われる君主の治政の成否は、天地の位が安定する、すなわち諸々の生産活動が展開される自然、大地が揺るがず位置が定まり、万物が正しく育す、すなわち動物は動物として、人間は人間として、生命が豊かに成長し躍動するかどうかにか現象する。そのため「君主の心の中正」⁽⁵³⁾が達成されなければならず、聖賢の教えを学び、これを篤く信じて実際に適用することが、正しく貴い治政の態度なのである。このような講義内容を持つ藩における侍読経験が、内務卿大久保利通による天皇の侍読の欠員補充の問い合わせに対し、護久が元田の人物を保証した根拠であった。藩における侍読の日々は、まだ見ぬ天皇への進講の準備運動であったといっていであらう。

では次に「教学大意私議」の検討に移る。海後氏によれば、「藩侯に侍読として学を講じた際の『教学大意私議』」⁽⁵⁴⁾と記述されているように、「私議」は在熊本時代の著作であると推定されている。本稿では、この推定を信頼し行論を進める。

「私議」を草した時、元田の学問的立ち位置は朱子学である。なぜなら、前述した藩侍読の講義内容からわかるほか、大久保に安場が元田を天皇の侍読に推薦した時、「知事の侍読、学は乃程朱学なり」⁽⁵⁵⁾と紹介、大久保は「程朱学にして最善し」⁽⁵⁶⁾と安場に返答しており、元田はこのやりとりを「還暦之記」に明記し、全く否定していないからである。元田には、朱子学者たる自覚があったと評価しなければならない。では、朱子学者元田は、どのような新しい教学思想を儒教的価値に根差して再編成しようとしたのであろうか。

「私議」は冒頭に、「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」⁽⁵⁷⁾と記述している。「道」とは何かを規定せず、やや唐突に書き出されている感がある。それは、「道」は所与のものとして、すでに存在していると元田が自明視しているからである。天命の性に従うのが「道」であって、「道」は人間存在から遠くにあるのではなく、人間そのものに内在している。だから一瞬一息も、つまり須臾も離れず「流行」しているのである。この確定している「道」は、具体的には「君臣父子夫婦長幼朋友の道」⁽⁵⁸⁾、すなわち五倫の道である。この「道」を推し広めることが、君主の職務であり、それは教育的作用として現れる。そして君主は、君であり師である「師表」たる存在、聖人でなければならないのである。君でもあり師でもある存在の同時性は、朱子学政治思想の基礎的規定であった。

元田はこうした聖人の在り方を上古の神聖に見出した。日本開闢の上古の天皇は、為政者として民を慈しみ、古代日本国家の統治を実現していた聖人的存在であったと同時に、聡明叡智の性がもたらした寛容温厚にして発強剛毅の徳を民に示し、民がその徳の薫陶を受け、民の内にいわば眠ったままになっている徳を掘り起こす自発的な学びにまで導くよう、不断に自分自身を叱咤していた歴史の実体と捉えられていた。こうした上古の天皇の治績及び道徳的修養の努力そのものが、「神聖の教」⁽⁵⁹⁾の内容であった。ところが、この教えは記録されたものとして残存していないので、この教えを伝承するにあたって三種の神器に託し、「天下万世をして見て覚り易から」⁽⁶⁰⁾しめ、教えが消失するのを予防したのである。

蓋鏡の象は明なり、所謂聡明叡智の性なり、玉の象は仁なり、所謂寛容温厚の徳なり、劍の象は義なり勇なり、所謂発強剛毅の徳なり⁽⁶¹⁾。

知仁勇の徳は鏡玉剣の実物に象徴される。この知仁勇は、儒学では三達徳といわれ、五倫の道をより正しく実践するために必要な根底的徳である。三達徳は、すべての民が天を媒介に生得の道徳として保有している。だが、民はこの徳を内に備えていることを忘れていた。三達徳の忘却に反省を迫り、「人君能敬して之を存し、推して以て天下に及せば、天下の人亦此三徳を明かにして、天下国家治平ならざることなし」⁽⁶²⁾。

実物は黙して語らない。とすれば、「神聖の教」を具体的にはどのようにして知り得ると元田はいうのだろうか。元田は、神武帝が尊崇体認し、崇仁帝がこれを欽承継述した教えを、応神帝が「西土の經典を加えて神教の註解」⁽⁶³⁾とし活用して知り得たと説明する。古代中国の儒教經典が上古の天皇の治績と道徳を解明する参考書であるとする。經典に即して「道」の精義を「推演」すれば、「学路用功始て明かに、聖徳広運人に取て養を為すの誠意、実に堯舜と道を同ふす」⁽⁶⁴⁾ることがわかるというのであった。そして、応神帝以来の学問の追求姿勢が「天理人倫修己治人の実学」⁽⁶⁵⁾にほかならないと説くのである。こうした神聖つまり上古の天皇と堯舜とを等置する思想的作業は、当然のことながら、小楠には見られなかった軌跡であろう。

上古の天皇以降歴代天皇は、堯舜と同様に三達徳を体現した。それゆえに民は淳朴となり、「教と云学と云へば、上 皇帝一人を師表とし、面々三種の徳を体し、面々五倫の道を勉して自ら知らず、天下只一教、上下貴賤同学にて、風俗の美、教化の醇、宇内に卓越せしなり」⁽⁶⁶⁾というように、民が天命の徳を天皇の教えによって輝かせているのに、その感化にすら気がつかないような安民が実現する。安定した社会が上古の世界に成立していたのである。なお、ここに「天下只一教」と説かれているのは、後の国教論を主張する思想的根拠である。

だがこの安定した社会は、数世を経て道統の伝統を喪失し、かつ「聖教の註解」であった儒学が文芸に墮してしまっただがゆえに、「神教の教」の真相は実物を残し闇に包まれてしまった。明治の代において、これを回復再興しなければ、維新の王政はない。

方今 王政復古、四海維新なり。宜しく君徳を明にして民心を定め、治道を講じて万国の上に出んことを期すべし。他なし、堯舜三代の学を講じて、神教をして再び明かならしむるにあり（中略）。只人君躬行、心得実理、講究の誠意にあるなり⁽⁶⁷⁾。

では、元田が「万国に出ん」として修める具体的な学とは何か。元田は、学を規定して、「人々固有の良知良能を發揮して、本然の天性に復る」⁽⁶⁸⁾こと、すなわち朱子学でいうところの復初であるとする。元田によれば、先述のように、この世界、自然、宇宙の最初はただ一理しかない。さらに、この一理は誠であるという。君民ともにこの誠になり切るように努めなければならない。本然の天性を賦与された人間は、世界、自然、宇宙の一部たる人間として、誠を本来的に備えたなら雲なき真実の理＝誠的存在そのものであるはずなのである。だが、理とともに、人間は生まれる際に気で形作られるため、「氣稟の偏あるにより人欲生ず」⁽⁶⁹⁾ことになる。人間は完全な天理の体現者、誠になり切れない状態であって、「孰か天理の本心たる、孰か氣稟の人欲たる、知を以て之を明か」⁽⁷⁰⁾しなければならない。これが学ぶ所以である。その方法が、『大学』の格物致知であることはいうまでもないであろう。

知によって天理の本心と氣稟の人欲を弁別し、その弁別したところを「敬以て之を存養し、力行以て之を拡充すれば、行くとして天理の本心にあらざることなく、人欲得て蔽害をなすこ

と不能して、天地万物皆我一心の誠に帰せざる
ことなし⁽⁷¹⁾なのである。天地万物が「我一心
の誠」に帰すと元田が主張できたのは、第1節
で確認した「吾心の仁」に重きを置く思想が、
その基盤にあったからであるといえよう。

こうして君民ともにこの学の方法によって聖
人に達すれば、「父子君臣夫婦長幼朋友の間よ
り、家国天下万事の上に至るまで、各当然の則
を得」⁽⁷²⁾ることができる。人間関係の道徳的な
正しい結びつきのほか、あらゆる社会事象の正
しくあるべき対応方法が獲得可能なのである。
したがって、元田によれば、この学の力で誠の
主体に高まれば、「万国公法も此心の活動」⁽⁷³⁾
と、実学の内に包摂できたのである。国対国の
関係を取り結ぶ万国公法の運用下において、究
極的には諸外国の人々との心の交わりにあつ
て、誠を持ち接することができるかどうかとい
うところに、解決策の光が自ずと見出されるの
である。心を活動させ、君民ともに万国公法下
において誠実な交渉をすれば、万国公法をも誠
が基礎付けるものになろう。

こうした発想と同様に、西洋の「数件の課
学」⁽⁷⁴⁾も枝葉なるものとみなされるし、富国も
喧しく唱えなくとも「礼儀の富」⁽⁷⁵⁾として手中
に収められ、強兵を唱えなくても「廉恥の兵」⁽⁷⁶⁾
となる。人間の心の誠は、多様な社会現象の道
義的成立を可能ならしめる。それだけ元田は上
のような、いわば新しい実学の機能と実践性に
自信を持っていた。

だがこの実学を徹底するには、「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」⁽⁷⁷⁾というように、神聖及び神聖と同格の堯
舜孔子つまり聖人を信じるのが前提となる。
両者は信仰対象なのである。「信心」が必要と
いうのは、実は元田年来の捉え方で、それは肥
後の先哲大塚退野の朱子学思想を学ぶ際に受容
されていた。

弘化3(1846)年7月に書かれた「信心説」に、

「信心と申候ハ、実理のまさになすべきを信じ
候にて、三代聖人の道、今日現実行われると只
一筋に疑ハぬ心にて候」⁽⁷⁸⁾と述べられた、堯舜
三代の治績の現実的再現可能性を飽くまで信ず
るというのがそれである。さらに元田はつづけ
て、「君の以堯舜たるへき儀にて有之候得ハ、
今日実に堯舜となし奉るへき儀と信じ可申候
(中略)。是則実理を信するにて、此信心ハ理と
心と二ツならぬ事に御座候」⁽⁷⁹⁾というが、目の
前の君を堯舜にすることが可能であつて、この
可能性を信ずることが理なのである。君を堯舜
そのものにする理は心に刻まれなければならない。
だから理と心は一つなのである。

堯舜を信仰し、仲間との講習討論によってそ
の残された言葉と実践を吟味、考察し深めてい
けば、「自然に学成り徳進み自ら止むこと能は
ず」⁽⁸⁰⁾。堯舜信仰の学問が民に伝わり自発的に
学ばれる。自らを新たにしよう自己修練が継
続する。こうした思想的特色を含み込んだ総体
が、明治3年10月段階における元田の教学思想
の到達点であつた。

このほぼ一年後の同4年9月25日、「為学之
要」がまとめられた。この文書は、同4年6月
の官制変更後、宮内少輔に着任した吉田友実に
手交されたものであり、元田が朝命を受け、奏
任官として宮内省出仕し、天皇にはじめて拝謁
した同年5月30日のほぼ4か月後の著作であ
る。すでになされている天皇への進講を踏まえ
た上で、帝王学の軸となる要諦をコンパクト
に示した文書であるといえよう。

「為学之要」において語られる学問の要諦は、
「私議」と重なりあうところが多いので、以下
では「私議」に見られない特徴を確認するにと
どめたい。だからといって、「為学之要」が「私
議」の要約版であると見なすことはできない。
というのは、藩知事を対象に講じた「私議」と
異なり、天皇への進講を通じて元田が胸中に抱
いていた教学思想、帝王学の核心を述べたもの

が「為学之要」だからである。進講対象が、藩知事か天皇かでは、全く意図が異なるといわなければならない。

天皇の教育係として元田が書いた「為学之要」の思想は、冒頭の一文である「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」⁽⁸¹⁾に凝縮されているように、朱子学的道徳論に基づいて構想されているのが確認され、「己を修め人を治めて天工を亮くるの実学」⁽⁸²⁾といわれるかぎり、天皇に対しても、朱子学者として侍読を勤めたと儒教思想史上に位置付けなければならない。

ただし、帝王学を授けなければならないと元田が職務の自覚を持っていたがゆえに、朱子では経書の学習順序に「等」を設け⁽⁸³⁾、第1に『大学』、第2に『論語』、そして『孟子』、最後に『中庸』と定められていたがこれに従わず、「先づ中庸を読んで天人の大道を知り、次に大学を讀で為学の循序を得」⁽⁸⁴⁾とした。「天人の大道」の理解を優先するため順を逆に定め、その後、『論語』、『孟子』、『詩経』、『書経』の順に六経を読み進めるよう設定し直したところに、元田の非朱子的特徴がある。「道」の存する「太神の訓」⁽⁸⁵⁾を明治の代に帝王学の内容として回復するには、何よりも『中庸』に説明される「天人の大道」を自己のものとしなければならない。そうした「註解」的役割が『中庸』に担わされた。『中庸』こそ、帝王学の中核的思想を構成するものであった。元田が「私議」にとどまらず、時をあけずに「為学之要」を書かなければならなかった理由がここに認められるのである。

なお、元田にあっては、この「為学之要」は、肥後一藩への忠誠が天皇への忠誠に展開した瞬間を記念する文書でもあった。だがこの展開における元田の学問的裏付けは、これまで見てきたように、小楠のように、はっきりと朱子学を批判し、朱子学を乗り越えた堯舜三代の学に着

地する学問に依拠して主張された三代の学ではなく、飽くまで「己を修め人を治めて天工を亮くるの実学」であり、朱子学の枠組からは離脱せず、帝王学樹立のために朱子学を活用し、朱子学を媒介しての堯舜三代の道の活用であった。それを「太神の訓」の実質に転用したのであった。

むすびにかえて

元田は朱子学的道徳思想を前提に、天皇があるべき君主に育てる帝王学の形成に尽力、成立させた。その成立は、この後、立憲制度に元田的君主像をどのように整合するかという課題を残しながらも、元田の教学思想の到達点であった。元田のこれ以降の政治的、教育的活動は、この思想を原点として展開されている。すなわち、小論で分析した教学思想を基盤に、元田はその生涯を終える明治24（1891）年1月、つまり教育勅語が天皇の社会的著作として発布されるまでの20年間、天皇側近として従事した。その前半では、君徳補導に努め、王政復古の理念に忠実に、天皇親政を実現するため、宮中と府中の一体化を掲げて活動を止めなかった。

儒教なかでも朱子学を思想形成の母胎とした元田は、ちょうど「為学之要」を草した前後、文明開化期の日本社会を見つめ、西洋風に染まりゆく社会全般、とりわけ明治5（1872）年に頒布された学制に出発する近代国民教育に、民族的立場からの反発を示し、伝統の持つ力への反省を政府官僚、西洋流にかぶれた国民に要求、日本人として生きる倫理的価値の尊重を訴えた。それゆえ国民教育の在り方をめぐって、府中の文部省を宮中から批判した。その批判の一つは、明治12（1879）年夏、教育令制定過程において、伊藤博文と思想的に渡り合った「教学大旨」、「教育議」、「教育議附議」の論争となって現れた。また、批判のもう一つを挙げれば、

明治15（1882）年における「幼学綱要」の編纂と頒布であった。この二つの批判について最後に言及しつつ、元田が安定した社会の実現を熱望していたことに触れたい。

明治12年の論争についての内容と評価は周知のことに属するけれども、論争における元田の主張を略言すれば、元田は天皇の意を体して、西洋の模倣を主導する主知主義一辺倒の教育体制を批判、我国の教学の根本は「仁義忠孝」にあるという伝統的立場に立ち、国教の樹立を目指し、国民統合を道德教育に託したのであった。

では、「幼学綱要」頒布はどのような意味を持つのだろうか。朱子学に根差した道德の修養は、天命の理をおおう気を払うこと、すなわち、気質の性を退け本然の性を顕現させる内面的行為、つまり理の探求にほかならなかった。人倫道德の理の解明のためには意欲的に知に向かっていく必要がある。なぜなら、何が善で何が悪かを弁別する知的判断能力がなければ、正しい道德的価値や原理は確定できないからである。知は徳に先行するというべきであろう。

そうだとすれば、元田による「幼学綱要」の国民教育への導入は、子どもに知的理解を求めず、道德的価値を「脳髓に感覚せしめ」（『教学聖旨』、明治12年）⁽⁸⁶⁾るわけであり、白紙に「神聖の教」を書き込むごとき思想的強制となろう。元田はまた、このような強制によって、キリスト教など宗教思想の侵入をも未然に喰い止められると考えていたのであった。

「幼学綱要」頒布による思想的強制ないし予防は、道德を吟味する子どもたちの主体的機会を奪い、涵養という名の下で天皇制国家が思想的従順を子どもたちに要求する結果を招くことになる。このことは将来における国体批判の芽を摘む教育の用意であり、政治的術術であるといえるであろう。元田の教学思想と国民教育への外部からの干渉には、このような思想的機能

が秘められていた。「幼学綱要」は道德の教科書の一つとして頒布されたのである。

ただ、このような元田による儒教思想およびそれを基礎とした教学思想は、天皇制国家形成期において、安定した秩序原理が失われた混乱期に見直される必然性があった。

伊藤は儒教に政治的変革性を認め、反政府勢力の思想的原動力となる可能性を無視できなかった。だが元田の教学思想は、有徳君主つまり天皇による安定した社会の実現をめざす非変革性を特質として持っていた。

安定した社会とはどのような社会として捉えられていたであろうか。それは、物理的な対立がなく、精神的にも動揺のない平穏で平和な社会であると元田には映ったであろう。そして、その理想的社会モデルは、上古に存在した世界であった。文明開化期社会の裏面に刻印された暗殺の嵐をその眼で見てきた元田にあっては、明治10年代前後の反政府運動の武力蜂起、衝突、言論による自由民権運動の政府批判という歴史的過程は、安定した社会と対極にある。動乱の社会から安定した社会へ導くことこそ、元田が最も心を配った現実的な解決課題であった。その解答が、儒教という伝統思想の活用による君主育成と国民教育への着眼であった。

反政府運動による政府批判が天皇に波及する事態の回避はもちろんのこと、維新以来の思想的動揺と興奮を鎮静化し、安定した社会、いいかえれば臣の立場から君を輔け「安民」するところに、元田の天命があったといえよう。

註

- (1) 天皇親政運動については、渡辺昭夫「侍補制度と『天皇親政』運動」（『歴史学研究』252、1961年4月）、同「天皇制国家形成途上における『天皇親政』の思想と行動」（同254、同年6月）を参照。以下、註に

- 挙げた参考文献については、その発行年を西暦でのみ表示する。
- (2) 横井小楠については、以下の文献から多くを教えられた。松浦玲『横井小楠』朝日新聞社、1976年2月、本山幸彦『横井小楠の学問と思想』大阪公立大学共同出版会、2014年5月。このほか、平石直昭、金泰昌編『公共する人間3 横井小楠』東京大学出版会、2010年9月、堤克彦『横井小楠の実学思想』ペリカン社、2011年4月、などがある。
- (3) 海後宗臣『元田永孚』文教書院、1942年8月、209頁。
- (4) 元田竹彦、海後宗臣編『元田永孚文書』第1巻所収、元田文書研究会、1969年9月。以下、『文書』と略記する。同書からの引用については、片仮名を平仮名に改め、適宜、句読点を補った。また、小論全体にわたって、資料引用の際、旧字体を新字体に改めた。
- (5) 『文書』、26頁。
- (6) 実学党の結成については諸説あるが、註2松浦前掲書、40頁および279～281頁を参照。
- (7)(8) 『文書』、27頁。
- (9) 『文書』、46頁。
- (10)(11)(12)(13) 『文書』、45頁。
- (14) 『文書』、48頁。
- (15) 沼田哲『元田永孚と明治国家』吉川弘文館、2005年6月、66頁より再引用。なお、同書には、元田関係の新資料が豊富に紹介されており、小論に引用する上で大いに役立った。このほか、「信心論」、「君臣之大義」など、同書に全文紹介されている。
- (16)(17)(18)(19)(20) 同上書、66頁より再引用。
- (21) 『文書』、54頁。
- (22) 福井藩による「拳藩上京計画」については、三上一夫「福井藩『拳藩上洛計画』にみる横井小楠の『公議論』基調」(『季刊日本思想史』37、1991年5月)が詳しく論じている。
- (23) 『文書』、86頁。
- (24) 『文書』、82頁。
- (25) 『文書』、83頁。
- (26) 『文書』、67、68頁。
- (27) 註2本山前掲書、68頁。なお、後述の中央政局における松平春嶽の動向と小楠の思想についても、同書の119～126頁に教えられた。なお、註2松浦前掲書、187～227頁も参照。
- (28) 山口宗之ほか校注『日本思想大系』55、岩波書店、1971年6月、所収、434頁。
- (29) 『文書』、87頁。
- (30)(31) 『文書』、91頁。
- (32) 『文書』、88頁。
- (33) 『文書』、91頁。
- (34) 註2本山前掲書、132～134頁を参照。
- (35)(36) 『文書』、92頁。
- (37) ここに登場する監物は、第11代監物であり、左馬介は、後の米田虎雄である。なお、第10代監物は、安政6(1859)年8月に死去。
- (38)(39)(40)(41) 『文書』、94頁。
- (42) 『文書』、95頁。
- (43) 註15沼田前掲書、73頁より再引。引用中、「思君」は「恩君」の誤植ではないかと思われるが、以下、そのまま引用した。
- (44)(45) 『文書』、98頁。
- (46)(47) 『文書』、108頁。
- (48) 『文書』、113頁。
- (49)(50) 『文書』、115頁。
- (51) 島田虔次『大学・中庸』(新訂中国古典選4)、朝日新聞社、1967年1月、167頁。なお、小論は、『大学』と『中庸』について、同書から多くの知見を負っている。

- (52) (53) 『文書』、115頁。
- (54) 註3 海後前掲書、34頁。以下、「教学大意私議」を「私議」と略記する。
- (55) (56) 『文書』、126頁。
- (57) (58) (59) (60) (61) 註3 海後前掲書、189頁。
- (62) (63) (64) (65) 註3 海後前掲書、190頁。
- (66) 註3 海後前掲書、190, 191頁。
- (67) 註3 海後前掲書、191, 192頁。
- (68) (69) (70) 註3 海後前掲書、192頁。
- (71) 註15 沼田前掲書、73頁より再引。
- (72) (73) (74) (75) (76) (77) 註3 海後前掲書、194頁。
- (78) (79) 註15 沼田前掲書、64頁より再引。
- (80) 註3 海後前掲書、195頁。
- (81) (82) 註3 海後前掲書、172頁。
- (83) 註51 島田前掲書、10頁。
- (84) (85) 註3 海後前掲書、173頁。
- (86) 「教学聖旨」、註3 海後前掲書所収、53頁。