

## 儒学者元田永孚の「神教」理解 2

——日本の儒教における「敬」と「誠」をめぐる——

廣 田 佳 彦

### 1. はじめに

1878年(明治11年)、参議兼内務卿大久保利通(1830-1878)が四谷紀尾井坂にて暗殺される。急遽、参議兼工部卿伊藤博文(1841-1909)が内務卿に任ぜられ、大久保の路線を継承することになる。元田永孚は、この事件を聞くや否や明治天皇への論語進講を中断し、このことを天皇に奏上した。同時に、政府は伊藤を中心にあらたな国家のデザインを描きはじめる。一方、元田をはじめとする侍補が、いわゆる天皇親政運動をすすめることになる。この天皇親政運動は、元田が自ら侍補として君徳輔導をすすめ、天皇を政治上の君主として位置づけることをめざすものであった。しかし、この天皇親政の実現は、伊藤のすすめる政治体制には受け入れられることなく挫折することになるが、その後天皇輔弼体制の多元化、特に天皇を国民教化の中核に据えることによって近代日本の教育のありように影響を及ぼすことになる。<sup>1)</sup>

この一連の動きにおける元田の思想の根底にあるのが、「上古神聖の教」である。一方、元田は自らを横井小楠(1809-1869)の継承者であることを称している。しかしながら、元田と横井小楠の間には思想上の違いがあり、そのひとつに水戸学への評価があると考えられる。<sup>2)</sup> すなわち、横井小楠は「堯舜三代の道」に集約する考え方であり、元田は先にも述べた「上古神聖の教」を中心とする考え方である。そして、元田はこの「上古神聖の教」に基づき、道徳のありようをすすめることになるのである。その具体化が「教學大旨」(1879年、明治12年)にはじまり「教育ニ關スル勅語」(1890年、明治23年)へと続く、元田主導による近代日本の教育のひとつの潮流である。ここにみられる「國體」の表現は、まさに水戸学のなかで形成された概念なのである。元田が如何に水戸学を理解したのか、この問題はのちに詳細に検討を加えていきたいと考えるが、そのためにまずもって、水戸学の形成に至る近世日本の儒学における「敬」と「誠」のありようの考察をすすめていきたい。<sup>3)</sup>

### 2. 藤原惺窩と林羅山

近世日本の儒学のはじまりとして、藤原惺窩(1561-1619)と林羅山(1583-1657)をとりあげ、このふたりにみる「敬」と「誠」のありようをみておきたい。

## (1) 藤原惺窩

惺窩は播磨国に生まれ、7、8歳頃には京都の相国寺に入り、仏教特に禅の修行に励む。同時に儒学の研究もすすめ、天正18年(1590年)豊臣秀吉(1537-1598)より朝鮮国使と会うことを求められている。その後、明に渡ることを志すが果たせず、捕虜として滞在した朝鮮の姜沆(きょうこう)との親交により、儒学への志向を尚一層強めることになる。<sup>4)</sup>その後、文禄2年(1593年)に徳川家康(1542-1616)に招かれ江戸に赴く。そして、慶長5年(1600年)の家康の召見において、惺窩は深衣道服という儒服を身に纏い現われている。惺窩が仏門にありながら儒学に魅かれた理由のひとつに、極めて強い現実志向を有するものがあると言われている。<sup>5)</sup>また、惺窩が自ら生きた時代のまさに戦国時代の道義の混乱と退廃した生活実態を目の当たりにしたこと、さらに自らの家族を失うことも惺窩自身の人間形成期に大きな影響を及ぼすものであった。このとき、惺窩の心には、現実の為政者への格別な想いがよぎるものであったという。<sup>6)</sup>

このようなまさに時代の転換期に生きた惺窩にとって、本来の強い現実志向がさらに倫理として実践実学をめざすことになる。この惺窩の立場が明確に表れているのが、『大学要略』(逐鹿評)である。惺窩は、『大学』の「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善」について自らの解釈を示している。まずもって、「『在明明徳』トハ、『明徳』ハ君臣・父子・夫婦・長幼・朋友ノ五倫ノ五典アリ。上ノ『明ニスル』ト云字、明發教導ノ心アリ。」つまり、「明明徳」とは、為政者の立場から、民衆の間で五倫の徳が発揮されるようにして教え導くことであると理解されている。次に、「『在親民』トハ、『民』ハ、士・農・工・商ノ四民ノ四業也。『親』ト云字ニ、親愛養育ノ心アリ。」つまり、「在親民」とは、士農工商の別なく、親しんで和睦することであると理解されている。そして、「『在止至善』トハ、明徳・親民ノ根源ノ出ヅル処ノ理ヲ『至善』ト云ナリ。『至善』トハ、コレヨリホカノ善アルベカラザル故ニ、イタレル善ト云ナリ。』<sup>7)</sup>

また、『大学』本文においては、続いて次のように記されている。「知止而后有定、定而后能静、静而后能安、安而后能慮、慮而后能得、物有本末、事有終始、知所先後則近道矣、」すなわち、踏み止まるべきところが明らかでこそ落ち着くことができるのであり、落ち着くことができこそ物事に動揺することなく平静であることができるのである。また、平静であることができこそ安らかになることができるのであり、安らかになることができこそ物事を正しく考えることができるのである。そして、正しく考えることができこそ至善が達成されるのである。物事には根本と末端があり、また初めと終わりがある。そのことを弁えて、何を先にして何を後にすべきかということがわかるのであれば、それでほぼ正しい道を得たことになるのである。<sup>8)</sup>惺窩は、この「止至善」を「自己の精神の確立」と理解するのであるが、この「止至善」が如何にして実現されるのかについては「格物」にあると解釈するのである。この「格物」の理解については、朱子の解釈以降さまざまな異説がみられ、しだいに難解な意味を有するものとされた。

一方、『大学』本文には、次のように記されている。「古之欲明明徳於天下者、先治其国、欲治其国者、先齊其家、欲齊其家者、先脩其身、欲脩其身者、先正其心、欲正其心者、先誠其意者、先致其知、致知在格物、物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身脩、身脩而后

家斉、家斉而后国治、国治而后天下平、」すなわち、かつての古き良き時代においては、すばらしい聖人の徳を世界中にひろめ世界を平安にすべく努めた人は、そのことの前にまず自らの国をよく治めた。その自らの国をよく治めようと試みた人は、そのことに先立ちその自らの家を和合させるべく努めた。その自らの家を和合させようと試みた人は、そのことに先立ち自らの身をよく修めた。その自らの身をよく修めようと試みた人は、そのことに先立ち自らの心のありようを正した。その自らの心のありようを正そうと試みた人は、そのことに先立ち自らの想いを誠実にした。その自らの想いを誠実にしようと試みた人は、そのことに先立ち自らの道徳判断を十分に極めた。そして、道徳的判断を十分に極めようと試みるためには、ものごとの善悪を確かめることが必要となるのである。したがって、ものごとの善悪が明確になってこそ、はじめて道徳判断が十分に極められることになる。そして、その道徳的判断が十分に極められてこそ、はじめてその思いが誠実になる。その思いが誠実になってこそ、はじめて自らの心が正しくなるのである。自らの心が正しくなってこそ、はじめて自らの身がよく修まる。自らの身がよく修まってこそ、はじめて自らの家が和合する。自らの家が和合してこそ、はじめて自らの国がよく治まる。自らの国が治まってこそ、はじめて世界が平安になるのである。<sup>9)</sup> 要するに、「知を到むるは物に格るに在り」の意味するところは、知能つまり道徳的判断を明晰にすることが、事物について善悪を明らかにすることになるということである。

以上のように、惺窩は『大学』第1章を理解し、この『大学』の要旨は「誠意」にあると理解した。たとえば、先にも挙げた『大学要略』（逐鹿評）においても、惺窩は次のように記している。「誠トハ、真実無妄ト註セリ。真実ノ二字バカリナレバ、何事ヲモ人ノ偽リ無キ誠ト心得ルコトアル故ニ、無妄ノ二字ヲ添フゾ。無妄トハ、我が心清明ナレバ、善悪邪正鏡中ニ見ズルゴトク、心誠ニ明ニナルゾ。中庸ニ『自誠而明、自明而誠』トノ聖賢ノ差別アリ。合セ考フ可シ。意トハ発ス可キヲ意ト謂フト也。一念發動スルトコロ也。』<sup>10)</sup> すなわち、誠意とは自らの思い考えるそのままに行動し、自らをことさら飾り立てることをしないことであった。そしてまた、誠意は明らかであり、自らの思いは純粹に善き思いであった。したがって、誠意とは、如何なる事態に直面しても心を明らかにし、適切な判断を下すことのできる善き思いそのものであると理解されている。

一方、惺窩は、「止於至善」について、この「止」の意味するところが「敬」であるとも述べている。そして、「敬止」が「止於至善」であるとも述べている。つまり、「敬止」とは「常ニ惺惺ニ止ゾ」であり、いつも心が目覚めて明晰であるという理解である。惺窩は、このことをまた次のように言い換えている。「平生敬ヲ主トシテ失フコトナク、常ニ自ラ惺惺ニシテ顧ル。一目ヲ以テ顧シテ心ヲ以テ顧ル故ニ、其視聽言動少シノ間モ応ゼヌト云コトモナイゾ。』<sup>11)</sup> つまり、必要に応じて努力して「敬スル」（つつしむ）のではなく、「敬スル」（つつしむ）心が自らの心の中心を占め、常に「敬スル」（つつしむ）状態が確立していることを意味する。惺窩は、「敬スル」（つつしむ）とは物欲を取り去る心のありようであると理解し、そしてそうあるべく努力工夫を重ねるとき、人間としての理想的な内面が確立されると考えている。要するに、「敬スル」

(つつしむ)とは、物欲を取り去る心のありようであり、そこに工夫を重ねることであった。

以上、惺窩が『大学』の理解において最も重視したことが「止於至善」であり、このことが「誠意」そして「敬止」としてこれら両面からとらえられているのである。すなわち、自らの心の中の物欲を取り去る心の工夫がすすめられるとき、自他を欺くことのない人格が形成される。これが、惺窩が描く理想とする人間像であると考えられるのである。

## (2) 林羅山

羅山は京都に生まれ、13歳頃建仁寺に入り、寓居して書を学ぶことになる。しかしながら、僧になることを頑なに拒み、仏教批判の文章を残していると言われる。<sup>12)</sup>その後22歳のとき、藤原惺窩に会いその門人となる。その後まもなく、惺窩の導きにより徳川家康に謁見し、仕官することになる。その後、秀忠・家光・家綱に仕え、幕府の政治及び教学に深く関与する。寛永7年(1630年)家光の命にて上野忍岡に学寮を建て、その後それが綱吉の時代に湯島の聖堂、昌平坂の学問所昌平黉へと発展する。以後、代々林家が教学の中枢を担うことになる。

このような羅山が、自らの学問の要ととらえたのが「敬」であった。羅山の3男鶯峰が編纂した『羅山先生文集』には、次のように記されている。「子思至誠を以て至聖と為す。真実無妄渾然一理是れ聖人の心なり。(中略)之を誠にするは人の道なり、之を誠にするは敬にしくはなし。」<sup>13)</sup>つまり羅山は、敬は誠を実現するための工夫であるととらえ、先の惺窩の考えと共通するところがあるとも考えられるのである。しかし羅山は、惺窩よりもさらに敬を重視するのである。「且つ觀縷して敬の字をいえば則ち敬は欽なり。此の一字書経開卷の第一義にして帝堯の徳を述ぶるものなり。爾来詩書執礼、君子の言行を説きて敬を云うこと尤も多し。(中略)朱子は此の語を大学或問に載す。且つ曰く、敬は一心の主宰、万物の根本なりと。此等共にこれ誠に非ずや。」<sup>14)</sup>すなわち羅山は、敬は単に工夫の概念ではなく、その工夫そのものによって形成される徳の概念であると理解している。

そして羅山は、この徳のありようについて次のように記している。「夫れ敬は主一無適の謂なり。我が心二つなく他なきときは、存せずということなし。」「内外となく公私となく、此の心を二にせず、能く畏り能く敬す。之を慎独という。」「心と性と元一なり。形気に拘り私欲に蔽われ之を一にするあたわず。是を以て聖人大学の書を著わし、人を教えて其の心と理とを二つならしめざらしめんと欲す。」<sup>15)</sup>すなわち、人の本性の純粹な心のありようが、人そのものを統括することが望ましいのであるが、しかしながらやはり人の心は往々にして偏り欲望にとらわれてしまう。それ故に、われわれ人は自らの内面における欲心と闘い、人の本性の純粹な心のありようを確立すべく努めなければならないと、羅山は考えるのである。

要するに、惺窩や羅山が生きた時代である戦国時代において、武士は権謀術数が錯綜するなか自らの生きる道を模索しなければならない状態にあった。しかも、それは常に死と隣り合わせの日々であり、そのなかで武士は武士としてのあらたな道義たる指針を求めざるを得なくなる。このようなとき、惺窩やさらに羅山が儒教の概念である敬を重視することによって、戦国武将のな

かにその賛同を得ることになったと考えられるのである。

一方、羅山の敬に関する考察において、羅山の「理」についての理解を考慮しておかなければならない。このことについては、先の相良亭の見解を参考にしたい。すなわち羅山は、朱子学とは敬とともに理を説くものであると考えた。そして羅山の考える理とは、人の本性として内在する理が、自然におけるすべてのものにも理として内在する。さらに、これら自然における理はその根源において同一のものであり、したがって人の本性として内在する理とも同一のものである。但し、理はその顕れようによって特殊な形態をとることになる。時に人の心において、その理のありように沿うものか否かによる葛藤が生じる。そしてそのような経緯のなかで、徳なるものが形成される。さらに、この羅山の理の重視がその表現として礼儀の重視へとつながるものであり、まさにこの礼儀の重視が羅山のめざす敬であると考えられているのである。<sup>16)</sup>

### 3. 「敬」から「誠」へ—素描—

近世日本の儒教は、17世紀前半に惺窩から羅山へと引き継がれるなか、羅山の敬はさらにのちの儒学者へと継承され、さらには敬の批判から誠へと変容をとげていく。次に、その素描を先の相良亭の先行研究を参考に試みておきたい。<sup>17)</sup>

まずは、山崎闇斎（1618–1682）である。闇斎は、京都に生まれ一時僧籍を有するが、そのちに儒学を習得し還俗する。寛文5年（1665年）会津藩主保科正之（1611–1672）とのかかわりにおいて、世に知られることになる。この闇斎が考えた敬とは、端的に言えば身を慎むことを強調するものであった。具体的には、心をひとつにして精神を集中することであった。そして闇斎は、この敬をとおして形成される徳が「仁」であると考えたのである。つまり、闇斎の考えた仁とは、人の本性は人とのかかわりにおいてはそもそも愛情あふるる温かいものであるという理解である。そして、その人の本性である温みが敬の工夫によって、さらなる仁徳として発展形成されると考えたのである。

次に、中江藤樹（1608–1648）である。藤樹は、近江に生まれ朱子学を忠実に学ぶ。しかし、のちに朱子学批判に傾斜していく。藤樹が考えた敬とは、自己の精神の確立をめざし、自らを律することであった。しかしながら、武士としての宮仕えを辞め藤樹が達したのは、天命を畏れることであった。そして、この天命を畏れることをさらに発展展開したのが孝の概念であった。また藤樹は、この孝の具体化において疑問をもつことになり、この時陽明の教えにふれることになる。このように藤樹は、自己の精神の確立を求め続けるのであるが、外在する規範をもって自らを律するのではなく、自己に内在する精神そのものを肯定的にとらえたのである。ここに、藤樹における敬と決別の一端がみられると考えられるのである。

一方、藤樹のように現実社会から距離をおくのではなく、時の政治状況のなかに自らをおいた人物として熊沢蕃山（1619–1691）がいる。蕃山は、京都に生まれ岡山藩主池田光政（1609–1682）に仕えた。その後一時中江藤樹に学び、再度光政に仕え現実の政治のなかで生きた。蕃山

は、朱子学のみならず陽明学にも関心をもった。蕃山は、一方で礼を重視しつつも単なる形式主義に陥ることを拒み、まさに現実社会や現実政治のなかで慎独と窮理を求めた。蕃山の考える、慎独とはつつしみの目を自らの内面に向けることであり、また窮理とは自ら自身を知ることであった。蕃山は、このような自らの内面を「誠」であるにとらえるのである。

続いて、山鹿素行（1622-1685）である。素行は、会津若松に浪人の子として生まれる。はじめ林羅山に入門し、その後兵学や和学および神道を学ぶ。そして、播州赤穂藩に仕官し独自の兵学を打ち立て、軍学者として名を馳せる。さらに、朱子学を否定し、古学を提唱することになる。素行は、人欲は人として絶ち得ざるものであると考え、要はその人欲の程度の調整が肝要であるとする。素行は、一方で朱子学における敬は、あるひとつのものを設定し、そこに自らの心の中心軸を据えるものととらえる。しかし、素行は敬を工夫の概念にとらえ動的なものと考えた。したがって、素行はそのような朱子学の敬にとられることは、その人の精神の自由が失われることになると考えるのである。ここに、素行の敬との決別が明確にみられることになる。そして素行は、究理の表現を避け、事物の理を究めることを格物と呼び、この格物によってこれまでに得た知見を拡充することが肝要であると考えた。また素行は、格物を具体的には礼を明らかにし、威儀を詳細に示すことであるととらえた。素行によれば、行為の外的な形式である礼および威儀は聖人が決めるものであり、その聖人の教えの中心が礼にあるとする。そして、その聖人の教えとは人々の誠を尽くすことを求めるものであり、聖人が決めた道に則ることが誠を尽くすことになると、素行は考えるのであった。しかしながら、素行のとらえる誠については、その解釈においてやや不明瞭な点が残るものと言わざるを得ない。このことが、さらに素行以降の儒学者による解釈をより複雑にすることになる。

そして次に、伊藤仁斎（1627-1705）である。仁斎は、京都の町屋に生まれ、市井にあって自らの儒学を説いた。武士社会出身の儒者ではない仁斎は、誠の意味するところをより具体的に明らかにすることをめざした。仁斎も朱子学から古学へすすみ、敬の理解から仁の重視へと自らの考えを展開していく。特に仁斎は、敬にかかわる姿勢としての矜持に批判の目を向けている。矜持は、言うまでもなく武士にとっての重要な精神的支柱のひとつである。町人社会出身の仁斎は、この矜持についてはそもそもが合一に背くものであり、また自己とともに他者にも無慈悲で薄情な心持であり、なおかつ外面は一見厳肅であるが、内面はほとんど空疎なものであると痛烈に批判するのである。一方、仁斎は敬ではなく誠を前面に押し出す。仁斎のとらえる誠とは聖人の教のことであり、言い換えれば自他の関係における偽りのない真実であった。そして、仁斎にとって誠はまさに実践されるべきものであり、その具体化が忠信であった。つまり、仁斎の忠信とは、他者に対して偽りなく、心の底から良かれとなお心を尽くし行為することであった。仁斎は、その具体的な行為は、さらに聖人の書を学ぶことによってより確固たるものになると考えたのである。

以上、17世紀において、林羅山および山崎闇斎は、敬中心とする儒学を唱えた。一方、中江藤樹、熊沢蕃山、山鹿素行、伊藤仁斎によって敬中心の儒学に批判的な考え方が打ち出され、誠

中心の儒学が提唱される。そして、この誠中心の儒学に対して、さらに敬を中心とする儒学の立場より反論検証がなされることになる。ここにひとつの見解として、先の山崎闇斎の門人、いわゆる崎門の三傑である佐藤直方（1650-1719）、三宅尚斎（1662-1741）、浅見綱斎（1652-1711）の儒学を検討することによって、敬から誠への相剋の一端を確認しておきたい。<sup>18)</sup>

端的に言えば、彼らは山崎闇斎の同門でありながら、それぞれに敬と誠に対しては明らかな違いがみられる。すなわち、佐藤直方と浅見綱斎には、基本的な考え方において対立がみられた。直方は、敬を重視し誠には決然と対峙する姿勢であった。綱斎は、一方で何故誠の儒学が台頭するのか、その本質探究に向かう姿勢であった。<sup>19)</sup>

直方は、敬を如何なる事態に遭遇してもうろたえることのない、心の静かさを失わない自己の精神の確立をめざすものととらえた。言い換えれば、それは如何なる激動のなかにも、清明な心を保つことであった。このことは、のちに幕末の動乱期における佐藤一斎の著述にもみられることでもあった。<sup>20)</sup> また一方、直方は、格物致知なる窮理を重視する。直方は、聖賢の書物より道理を知り、さらにそれを自らのものとするための実践として静坐の必要性を説いた。そしてそこに、知が明らかとなると考えた。

綱斎は、学問を定まらぬものを定めることであるととらえた。そして、この定まらぬものを定めるとき何ものが存在することが前提となり、それが仁であると考えた。そして綱斎は、この仁が愛の理であり、言い換えれば忍びられぬ、いとおしくてならぬ、また大切にやらぬ心であると考え、これが人間自然の本性であるとした。しかし先の直方は、この忍びられぬ心が、人の内面から湧き出る心であり、さらにこれが誠につながるものであると考え強く否定するのである。綱斎は、この人の自ずから内から湧き出る忍びざるの心である仁が、親には孝として表れ、また君には忠として表れるものであると考えた。そして、綱斎は、また忠についてもこれもまた本来抑えようのない止むに止まれない心であるとし、さらに忠は如何なる事態においても変わらぬ心持でなくてはならないものととらえるのである。しかしながら、さまざまな現実の事象を前に時に動揺もする忠のありようを定かなものにするのは、まさに義理の自覚であると綱斎は断じる。ここに綱斎は、先の忍びざるの心が信義であり、のちの誠の概念に繋がっていくものと考えているのである。ここのところは、のちに幕末の至誠の観念とのかかわりにおいて詳細にみることにしたい。

#### 4. 荻生徂徠における「敬」と「誠」

次に、荻生徂徠（1666-1728）における敬と誠の理解を概観し、続く誠中心の儒学の考察へとすすみたい。

徂徠については、丸山眞男の興味深い研究があるが、やはりここでもひとつの視座としての相良亨の先行研究を手がかりに確認をしておきたい。<sup>21)</sup> すなわち、徂徠が敬のみならず誠を否定した経緯を検討することによって、のちの誠を中心とする儒学を理解する契機としたい。<sup>22)</sup>

徂徠は、経世済民の儒学を提唱し、政治のありように強い関心を示す。また一方、古代中国語で経書を読み解くことを重視し、古文辞学を構築する。そのような徂徠は、聖人とは、礼楽という具体的な行為の方法を定め、それを教え示すものであると考えた。それ故、為政者による政治そのものが教育であり、政治つまり経世済民のほかに教育はないと考えるのである。すなわち、徂徠によれば、中国の王者が政治の方法として民に与えた礼楽が道であった。したがって、徂徠は民がこの与えられた礼楽、つまり道に基づいて生きていくことが肝要であると考えたのである。よって、徂徠は自らの心をもって自らの心を制することを認めないのである。ここに、徂徠がそれまでの敬の理解を否定する視点がある。

すなわち、徂徠にとって敬とは、天・鬼神・君・上・父母などを尊崇する心の姿勢であった。徂徠は、人が先の道にしたがうことも敬天の姿勢によるものであると考える。また、徂徠はこれまでの誠の理解が誤りであり、それは『中庸』の解釈の誤りによるものであるとする。つまり、誠をただ内面の状態として理解するのではなく、内面と行為とのかかわりにおいて理解する必要があると考えるのである。このことは、徂徠の弟子である太宰春台（1680–1747）にも引き継がれ、誠についての解釈の深まりの一端が見られるのである。つまり、徂徠および春台は、誠における倫理的な価値を客観的にとらえようとするのである。しかしながらこの考えが極まり行き過ぎが論じられる時、一方に心情を重視する立場をとる誠の理解が提唱されることになる。そして以降、徂徠の儒学を契機にまた陽明学の影響も一方で受けつつ、江戸時代後期から幕末にかけて誠が重視されるのである。

この時代、これら儒学の思想は、それぞれの儒者がその自ら信じる理解解釈をさまざまに明らかにすることを試みている。しかし、特にいわゆる幕末の志士が、至誠に生きることをひたすら求め続けたことは、その前の時代より誠が注視されてきたことと深いかわりがある。このことは次に詳細に考察をすすめたが、その誠が他者に対する無私の行為における実現を求めるものであったと考えられる。そして、その行為は日常的な行為であり、重ねて誠はその行為を心の底から行うことを求めるものであった。誠は、世の中における偽善の存在、表面だけの行為の正しさが横行することに対する批判として説かれているとも理解することができる。しかしながら、誠を重視する考え方は、与えられた外在的かつ客観的な秩序を重視する立場の否定として形成されたとも考えられ、先の自然の情を重視するものであった。

また、誠は単なる実践倫理ではなく、誠たることは超越的なものとのかわりにあると考えられている。<sup>23)</sup>『中庸』（第十一章）には、「誠者、天之道也、誠之者、人之道也、誠者、不勉而中、不思而得、従容中道、聖人也、誠之者、択善而固執之者也、」と記されている。<sup>24)</sup>つまり、誠とは天の働きとしての究極の道である。その誠を地上に実現しようとつとめるのが、人としてなすべき道である。誠が身についた人は、努力をしなくてもおのずからの中し、また思慮をめぐらさなくても達成し、なおかつ自由でありその道にかなうものであり、それが聖人である。そして、誠を実現しようとする人は、努力をして真なる善を選び出し、そのうえでそれをしっかりと守っていく人のことである。このように、誠は単なる人の道にあらず、天の道に通ずるものと理解さ



れているのである。

一方、江戸時代後期徳川の幕藩体制は、動揺し崩壊の寸前であった。周知のとおり、1853年（嘉永6年）アメリカ海軍東インド艦隊司令長官兼遣日特派大使ペリー（Matthew Calbraith Perry 1794–1858）率いる4隻の軍艦の浦賀沖来航以降、尊王攘夷から公武合体そして倒幕へとめまぐるしく社会状況が変化する。その混乱する現状において、数多くの志士たちがまさに自らの命を賭けて自らの信じる道を歩むべく奔走した。その志士たちの多くが書き残した文書のなかに、いたるところに「至誠」の文字がみられる。すなわち、志士たちは自らも至誠に生きることを願い、また人にも至誠たることを求めた。しかしながら、この幕末の志士たちの至誠が、日本の儒学における「敬」から「誠」へ変容をとげていくこの「誠」とは、さらにその質において異なるものであると考えられるのである。

幕末の志士は、その多くが京を中心とする動きのなかで、自らの信じる道をまさに命を賭けて歩み続けるのである。そして、ある行為を心の底から信じ実行するように、自らの内と外を一致させることは誠の本質であったが、さらに幕末の志士のいう誠は「至誠」とも称されるように、自らを取り巻く社会情勢を自らの信念に基づいて解釈理解し、自らの実践行動規範とするものであった。一方、この幕末の志士たちの多くが目にしたのが、陽明学であった。<sup>25)</sup> 陽明学は、中国明の時代において王陽明（1472–1528）によって提唱された。朱子学の理気二元論にみられる形式的規範主義や静的な認識方法を批判し、実践的な行動主義の立場から人の心の全体としてのほたらきを理とする「心即理」説、また知は行のはじめで行は知の完成であるとする「知行合一」説を唱える。さらに、「致良知」説をもって、人の心に生まれながらに具わっている良知を十分に発揮させるべきことを訴えた。

すなわち、朱子学は、いわゆる窮理（物事の道理や法則を窮め知ること）を重視する。そして、その道理や法則とは結局のところ上下関係のありようであり、ここに徳川幕藩体制における封建主義のありようと重なり合うことになる。一方、陽明学は窮理を説くことはなく、いわゆる唯心論であり自己の内面のありようを重視し、誠を説くのである。

このように朱子学のなかで生きつつ、陽明学にも強い関心を示した人物のひとりに佐藤一斎（1772–1859）がいる。一斎は、美濃岩村藩重臣の子として生まれ、大学頭林信敬に入門し、のち34歳で林家の塾頭を務めた。さらに、70歳で幕府昌平黌の教授となる。一方、「陽朱陰王」と評されるほどに陽明学に関心をもち続けた。次に、その一斎における「敬」と「誠」のかかわりについて考えておきたい。そしてこのことをふまえて、儒学者元田永孚が「神教」つまり「上古神聖に基づく教え」を如何に理解したのかについて、さらには儒教と国学のかかわりを重ね合わせて検討していきたい。

## 5. 佐藤一斎における「敬」と「誠」

佐藤一斎が書き残した箴言集が、いわゆる『言志四録』（『言志録』『言志後録』『言志晩録』

『言志耄録』である。一斎が42歳から80歳まで、時期は1813年（文化10年）から1851年（嘉永4年）まで書き続けられた。

一斎は、まずもって「我より前たる者は、千古萬古にして、我より後なる者は、千世萬世なり。假令我壽を保つこと百年なりとも、亦一呼吸の間のみ。今幸に生まれて人たり。庶幾くは人たるを成して終らむ。斯れのみ。本願此に在り。」と考える。<sup>26)</sup> すなわち、自らがこの世に生を受ける前後は永遠に続く時間のながれのなかであり、たとえ寿命が100年あれどもそれはほんの一瞬のことにすぎない。したがって、人として生まれた限りは、人としての本分を全うして生涯を終えたい、これが人としての真の願いである。そして、一斎は、人が人として本分を全うするためには学ぶことが重要であると唱えるのであるが、その学ぶことの目的は自己の確立のためであるとする。

要するに、一斎は自己の確立をめざすのであるが、そのために敬と誠に心を用いることが肝要であるとする。そして、「立誠は柱礎に似たり。是れ堅の工夫なり。居敬は棟梁に似たり。是れ横の工夫なり。」<sup>27)</sup> このように、一斎は敬も誠もひとつであるとする。しかしながら、敬については多くを語り、次のように述べている。「敬能く妄念を截斷す。昔人云ふ、『敬は百邪に勝つ』と。百邪の来るには、必ず妄念有りて之が先導を爲す。」<sup>28)</sup> 「敬稍々弛めば、則ち經營心起る。經營心起れば、則ち名利心之れに従ふ。敬は弛む可からざるなり。」<sup>29)</sup> 「過は不敬に生ず。能く敬すれば過おのずからすくなし。もし或は過たば宜しく速に改むべし。速に之を改むるも敬なり。」<sup>30)</sup> すなわち、敬とは「つつしむ」ことととらえられており、敬に心を用いるとは、何か事ある時に自己の内面に起こる何がしかの企みや名誉利益をもとめる妄念を断ち切ることであり、一斎は考えるのである。そして、その妄念は自らの外からの誘惑であり、その誘惑を断ち切るとき「百邪に勝つ」ことができるのであるという。一斎のいう「百邪に勝つ」とは、まず人に尊敬され誰からも侮辱を受けないことであった。一斎は、敬に心を用いて妄念が起きない状態になることが誠であると考えた。つまり、誠を徳性の概念としてとらえるのである。

続けて一斎は、「妄念を起さざるは是れ敬にして、妄念起らざるは是れ誠なり。」<sup>31)</sup> 「敬を以て誠を存すなり。誠を以て敬を行ふなり。」<sup>32)</sup> と述べ、精神を収斂し自らの内面を高めることが誠であるとするのである。言い換えれば、誠に心を用いるとは、自己の内面を直接に真実ならしめることである。したがって、一斎によれば、敬に心を用いることも、誠に心を用いることも、互いに影響しあうものであると考えられていたと言えよう。

次に、一斎の考えた敬と誠にともに心を用いることによって描かれる、人としてのあるべき姿についてふれておく。一斎は、善悪を問うことなく、すべての心の動きを制御することをもって、敬に心を用いることとした。一斎は、これを精神の収斂と称した。すなわち、常に動き続けるものとしての心を、放置すればやみくもに動いてやまないところの心を、引き締めかつその動く力を内面に蓄積することを精神の収斂ととらえるのである。このことを一斎は、次のように述べている。「相草木の生氣有りて、日に暢茂するは、是れ其の欲なり。其の枝葉の長ずる所に従へば、則ち欲漏る。故に其の枝葉伐れば、則ち生氣、根に反りて、幹乃ち大なり。人の如きも亦

軀殼の欲に従へば、則ち欲漏る。欲漏るれば、則ち神耗して、靈なること能はざるなり。故に欲を外に窒げば、生氣内に蓄えられて心乃ち靈に、身亦健なり。』<sup>33)</sup>つまり、精神と身体が生氣として一体的にとらえられているのであるが、この生氣が外に発散されると生氣が衰えることになるので、生氣は内に蓄えられなければならない。よって、心の動きの過不足を調整するのではなく、極力心の動きそのものを制御することが第一と考えるのである。

一斎は、一方で学ぶことが自己の確立のためにあり、自己の確立を重んじるのであるが、その自己については、次のようにとらえている。「本然の眞己あり、軀殼の假己有り。須らく自ら認め得んことを要すべし。』<sup>34)</sup>そして、ここにいう眞の我のことを、「靈光」と表現する。「端坐して内省し、心の工夫を做すには、宜しく先づ自ら其の主宰を認むべきなり。省する者は我れか。心は固として我れにして、軀も亦我れなるに、此の言を為す者は果して誰か。是れを之れ自省と謂ふ。自省の極は靈光の眞の我れたるを見る。』<sup>35)</sup>すなわち、人は自らの内面に自らを主宰し、さまざまな困難が待ち受けるなかに、自らのありようや生き方を指し示す「靈光」を見ることができ。そして、そこに眞の我があるのであるが、なおかつそこにはいわゆる私なるものは存在し得ない。一斎は、このことを次のように述べている。「目を擧ぐれば百物皆來處有り。軀殼の父母に出づるも、亦來處なり。心に至りては則ち來處何くにか在る。余曰く、軀殼は是れ地氣の精英にして、父母に由つて之を聚む。心は天なり。軀殼成つて天焉に寓し、天寓して知覺生じ、天離れて知覺泯びぬ。心の來處は乃ち太虚是れのみ。』<sup>36)</sup>したがって、眞の我である「靈光」は、天そのものであると考えられるのである。

一斎は、このように「軀殼成りて天寓して」人ができると考える。言い換えれば、人は天を寓する軀殼をもつ存在である。それ故、人の生き方は、この軀殼をもった人の生きようなのである。一斎は、軀殼のあるところに情が生じた欲が動くと考え、問題はこの情や欲を如何に制するかにあるととらえる。さらにそのことは、先の「靈光」によって可能となると説くのである。そして一斎は、このことが「天に事ふる」ことに生きることでありと考えるのである。「人は當に自ら吾が心を禮拜し、自ら安否を問ふべし。吾が心は即ち天の心、吾が身は即ち親の身なるを以てなり。是を天に事ふと謂ひ、是れを終身の孝と謂ふ。』<sup>37)</sup>「自ら欺かず。之れを天に事ふと謂ふ。』<sup>38)</sup>「老人の、養生を忘れざるは固とより可なり。然れども已甚しきに至れば、則ち人欲を免れず。勞す可きには則ち勞し、苦しむ可きには則ち苦しみ、一息尚ほ存しなば、人道を愆ること勿れ。乃ち是れ人の天に事ふる道にして、天の人を助くるの理なり。養生の正路は、蓋し此に在り。』<sup>39)</sup>すなわち、自らの心に問いかけ、自ら内に生じる情や欲を制することが、「天に事ふる道」であると考えられるのである。

このように一斎は、「靈光」とは眞の我であり、自らの内にある本来の自己であり、なおかつ天であると考えた。一斎は、このことについて、次のように記している。「天を以て感ずる者は、不慮の知なり。天を以て動く者は不學の能なり。』<sup>40)</sup>「人の事を做すは、須らく緩ならず急ならず天行の如く一般なるを要すべし。吾が性急迫なれども、時有りて緩に過ぐ。書して以て自ら警む。』<sup>41)</sup>すなわち、一斎にとって「天行」のありようが人の事を處するありようの理想であり、

またそうすることが自然の成り行きであった。そして、一斎は「天」について次のように記している。「不定にして定まる、之を无妄と謂ふ。宇宙間唯、此の活道理有りて充塞し、萬物此れを得て以て其の性を成す。謂はゆる物ごとに无妄を興ふるなり。」<sup>42)</sup> すなわち、人の心のそもそもは、「无妄」（でたらめでないこと）である。宇宙の間に充塞する活道理である「无妄」をもって、すべてのものがその本質となるのである。宇宙に充塞する活道理は「天」であり、それは「无妄」なのである。「无妄」とは、でたらめではないことであるのでつまり誠であると、一斎は考えるのである。

このことは、まさに『中庸』第11章に示されていることと重なり合うことである。「誠なる者は、天の道なり。これを誠にする者は、人の道なり。誠なる者は、勉めずして中たり、思わずして得、従容として道に中たる、聖人なり。これを誠にする者は、善を択びて固くこれを執る者なり。」<sup>43)</sup> すなわち、「天の道」とは最高の主宰者としての天の働きであり、絶対かつ究極の規範である。したがって、人の本性を天からの命として賦与されたものであると考えることによって、道徳的本性の尊厳を確立すべく誠であることを絶対のものとしてとらえるのである。

## 6. 儒教と国学のかかわり

儒教は、周知のとおり徳川幕藩体制をその理念において支える役割を果たしてきた。また、儒教は、そもそも革命思想をその内に含むものであることも明らかである。すなわち、人君たる者はその支配者としての立場を永く維持するために、天のありようを自覚し、常に自重自戒を心がけなければならない。もしその心がけを失う時、人君たる者その地位を取って代わられることは言うまでもないことである。このことについては、先の佐藤一斎は次のように述べている。「人君は社稷を以て重しと爲す。而れども人倫は殊に社稷より重し。社稷は棄つ可し。人倫は棄つ可からず。」<sup>44)</sup> つまり、人君たる者その支配者としての地位の存続を前提とすることなく、天のありようにしたがって、万民の安寧のためには時にその支配者たる立場を放棄することも必然となると考えるのである。

ところで、このような儒教の動きとともに、幕末にかけて国学が複雑なかかわりをもつことになる。国学は、そもそも江戸時代中期において、伊藤仁斎や荻生徂徠らによる古代へのあらたな認識をもって文献研究にむかう「古学」の提唱を契機に、契沖（1640-1701）を中心に、日本の古典へのあらたな研究認識をもつべくはじめられたと言われる。契沖は、加藤清正（1562-1611）家中の下川氏の出身にて、加藤家没落後11歳の時出家し高野山で修行し、大坂で住職となる。その後、水戸藩主徳川光圀（1628-1700）より『万葉集』の注釈を依頼され、『万葉代匠記』を残した。ここで契沖は、「此集を見るは、古の人の心に成りて、今の心を忘れて見るべし」と述べている。その後、伏見稲荷社の神官の子である荷田春磨（1669-1736）、同じく賀茂新宮の神主の子である賀茂真淵（1697-1769）、続いて伊勢松坂の商人の出身である本居宣長（1730-1801）、秋田藩の武士の出身である平田篤胤（1776-1843）と、それぞれにその時代を背景とし

国学思想を唱えた。

なかでも、賀茂真淵の『万葉集』への高い評価は万葉主義とも称されるもので、真淵は万葉をより実践的な意味をもってとらえた。すなわち、真淵は自ら万葉の歌を詠むことによって、万葉の心を自らの内に再現することを試みる。「いにしへの世の歌は人の真ごころ也、後の世のうたは人のしわざなり。」真淵は、このように古の世界に立ち返ることを推奨するとともに、これまでの外来の儒教や仏教などの教えを取り除くことをも求めながら、日本の自己同一性を明らかにしていく。ここに、国学思想なるものが構築されるはじまりがみられるのである。続いて本居宣長は、賀茂真淵とのいわゆる松坂の一夜の出逢いを契機に、『古事記』注釈研究にすすむことになる。そこにみられる言説は、皇祖神に基づく皇統の連続性を契機に日本の優越性を唱えるものであった。また、『古事記』から読みとられる民族語としてのやまとことばをめぐる言説であった。そして続く平田篤胤が、特異な国学思想を打ち立てることになる。それは、篤胤が日本の古伝承のみならず、道家思想や天主教教説をもとりいれあらたなる国学思想を構想し、またさらに神道神学の形成を試みる。つまり、篤胤によって、国学は特定の神を主宰化しつつ神道に基づく思想を紡ぎ出し、また天皇を中心とする政治イデオロギーを構想し、具体的な社会生活の場面で多様に展開していくことになる。

このように国学は、特に宣長以降篤胤の頃に、その時代背景と相俟っていわゆる尊王論へ傾斜していく。しかしながら、この国学の尊王論は、先にも述べたように儒教における尊王思想とは異なるものであることに留意しなければならない。和辻哲郎によれば、儒教の尊王思想において君主は天の思召すところの実現者なるがゆえに尊いのであるが、国学の尊王論は皇祖神に基づく連続する皇統のゆえに神聖であるということになる。<sup>45)</sup> とりわけ、先述の宣長の『古事記伝』において、天（高天原）と地（葦原の中国）と黄泉の国の三層の世界をめぐる宇宙生成が物語られ、天地をはじめとするあらゆるもの生み出す神（宣長はこれを産霊と呼ぶ）が皇祖神である天照大神であり、ここに皇国としての優越性が見出されると記されている。

しかしながら、宣長においては、世の中のことはすべて「神の御はからひ」によるものであると考えられ、幕府は天皇からの親任によって政治を行うものであるとする。すなわち、国学は現状肯定の思想と言えよう。したがって、国学の尊王思想は、現状の政治組織の解体を視野に入れているのとは言い難いのである。そこで、この幕末の開国をめぐる動きのなかで、儒教と国学が幕末の志士たちの人格において融合が図られ、このことの端的な顕れが水戸学であると考えられるのである。

## 7. おわりに

日本の儒教は、近世以降「敬」から「誠」へとその中心軸を移すことになる。そして、このことが『中庸』の「誠」と重なり合うことになり、誠とは天の働きとしての究極の道であり、その天の道に沿うことが人の道でもあるとの解釈に至る。その人の道の具体がいわゆる五倫（君臣・

父子・夫婦・長幼・朋友)であり、この五倫の教えは日本でも広く行き渡ることになる。

このあたりのことを示しているのが、水戸学である。たとえば、徳川斉昭(1800-1860)の『弘道館記』(1838)においては、次のように記されている。「神州の道を奉じ、西土の教を資り、忠孝二无く、文武岐れず、学問・事業、その効を殊にせず、神を敬ひ儒を尊び、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、神皇在天の霊も、またまさに降鑒したまはんとする。」<sup>46)</sup>ここにいう西土の教えとは五倫の教えのことであり、日本ではなかでも君臣・父子つまり忠と孝を重視し、しかもこれらが二つではなく一体のものであることを強調する。また、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。」<sup>47)</sup>つまり、五倫のなかでとりわけ君臣の忠と父子の孝を重視し、これら二つが要するに一つであり、まさに「吾が誠を尽す所以に至つてはすなはち一なり」と、『中庸』における「誠」の重視と相似の関係にあると言えよう。

ここに、日本の儒教が、「誠」を契機に『中庸』に基づくものであると考えられるのである。しかしながら、この「誠」は、『中庸』によって日本にもたらされたのではなく、『古事記』『日本書紀』『万葉集』を経て、日本の中世における『神皇正統記』にもみられる日本固有の価値意識であると考えられる。たとえて言えば、『古事記』『日本書紀』にみられる清き明き心である。ここにいう清さとは底まで透いて見える清流にたとえられる透明さであり、明るさとは太陽の光の下わずかの曇りのない状態のことである。つまり、古代の日本人は、透明かつ明るい曇りのない心のありようを理想とし、またこの心の理想の状態の実現をめざすのであった。

その後、日本人は大陸より伝えられた佛教および儒教にふれ、そこに示されている人間としてふまえるべき客観的な規範を学ぶことになる。このあたりのことを、北畠親房(1293-1354)が『神皇正統記』に、いわゆる三種の神器にたとえて次のように記している。「三種の神器世に傳こと日月星の天にあるにおなじ。鏡は日の體なり。玉は月の精なり。劔は星の氣なり。ふかき習あるべきにや。抑、彼の寶鏡はさきにしるし侍石凝姥の命の御鏡、玉は八坂瓊の曲玉、玉屋の命作給へるなり。劔はすさのをの命のえ給て、大神にたてまつられし叢雲の劔なり。この三種につきたる神勅は正く國をたちますべき道なるべし。鏡は一物をたくはえず、私の心なくして萬象をてらすに、是非善悪のすがたあらはれずと云うことなし。其すがたにしたがひて感應するに徳とす。これ正直の本源なり。玉は、柔和善順を徳とす。慈悲の本源なり。劔は剛利決斷を徳とす。智慧の本源なり。(中略)中にも鏡を本とし宋廟の正體とあふがれ給。鏡は明をかたちとせり。心性をあきらかなれば、慈悲決斷は其中にあり。又正く御影をうつし給しかば、ふかき御心をとどめ給けんかし。」<sup>48)</sup>「此故に古の聖人、道は須臾もはなるべからず。はなるべきは道にあらずと云けり。但、其の末を學びて源を明めざれば、ことに望て覺えざる過あり。其源と云は心に一物をたくはへざるを云。しかも虚無の中に留るべからず。天地あり、君臣あり。善悪の報影響の如

し。己が欲をすて、人を利するを先として、境々に對すること鏡の物を照すが如く、明々として迷はざらんをまことの正道と云べきにや。』<sup>49)</sup> すなわち、そこにみられるのは正直の思想であった。この正直が鏡の比喻によって説明され、一点の曇りの塵もない鏡は現象をありのままに写し、そのように一点の私のない心は今まさに何を為すべきかを正しく把握し、そのことを実行に移すことが可能となるという考えである。そして、正直が道の源であるという考えである。つまり、源であるところの正直の心を確立すれば、是非および善悪、言い換えればその場その時におけるあるべき道が明らかとなる。このことが、先にも記した客観的な規範としての人間がふまえるべき道であり、親房はこのことを学ぶことの重要性のみならず、正直であるという倫理的な努力かつ主観的な心情が純粹であることを求めるのである。

このように、清き明き心、正直、誠、とそれぞれに表現された主観的心情の純粹性の追求が、幕末から明治以降さらには現代にまで続くとも考えられ、とりわけ幕末の水戸学において強調された。元田は、この水戸学に学ぶがごとく「神教」を理解したと考えられるのである。次に、誠の解釈をめぐり、元田と水戸学のかかわりの考察を深めていきたい。

#### 注

- 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)、「天皇制国家形成途上における『天皇親政』の思想と運動」(『歴史学研究』254、1961年)に詳しい。
- 2) 横井小楠については、松浦玲の研究が興味深い。  
松浦玲、『横井小楠』〈増補版〉、朝日新聞社、2000年
- 3) ここにおいても相良亨の先行研究を参考とした。しかしながら、本稿においては、元田が近世の儒教を如何に理解したのかを検討することをめざすものである。  
相良亨(1921-2000)、金沢生まれ。東京大学文学部倫理学科卒、和辻哲郎に師事。東京大学文学部教授、日本倫理思想史担当。
- 4) 金谷治「藤原惺窩の儒学思想」、石田一良・金谷治『藤原惺窩 林羅山』(日本思想大系28)、岩波書店、1975年、449-450頁
- 5) 同上、453-454頁
- 6) 同上、454頁
- 7) 藤原惺窩「大学要略」(逐鹿評)、石田一良・金谷治『藤原惺窩 林羅山』、42-63頁
- 8) 『大学・中庸』〈金谷治・訳注〉、岩波文庫、1998年、31頁
- 9) 同上、34頁
- 10) 藤原惺窩、前掲書、54頁
- 11) 同上、60-62頁
- 12) 石田一良「林羅山の思想」、石田一良・金谷治『藤原惺窩 林羅山』(日本思想大系28)、岩波書店、1975年、471-472頁
- 13) 『羅山先生文集』、林鶯峰 編、京都史蹟会・平安考古学会、1918年
- 14) 同上
- 15) 同上
- 16) 相良亨「近世の儒教思想」、『相良亨著作集1日本の儒教I』、ペリかん社、1992年、218-221頁
- 17) 同上、222-324頁
- 18) 同上、269-296頁
- 19) 佐藤直方(1650-1719)は、備後福山藩士の子として生まれ、のち福山・前橋・彦根藩主に仕える。

また、いわゆる赤穂浪士事件に関しては批判的であった。

三宅尚斎（1662-1741）は、播磨明石藩士の子として生まれる。藩主への直訴にて一時幽閉されるが、のち京にて講学する。

浅見綱斎（1652-1711）は、近江高島生まれ医業に携わる。師である山崎闇斎の神道説に異を唱える。生涯仕官せず、江戸に赴くことを拒んだ。

- 20) 佐藤一斎（1772-1859）は、『言志録』（言志四録）のなかで自己の精神の確立の重要性を述べており、その方法論として敬と誠のありようについて自己の見解を示している。
- 21) 丸山眞男「徂徠学の特質」、『日本政治思想史研究』、東京大学出版社、1952年、71-139頁
- 22) 相良亨、前掲書、317-324頁
- 23) 武内義雄「日本の儒教」、『易と中庸の研究』、岩波書店、1943年、325-328頁
- 24) 『大学・中庸』（金谷治・訳注）、岩波文庫、1998年、202-203頁
- 25) 吉田公平『日本における陽明学』、ペリかん社、1999年
- 26) 佐藤一斎『言志四録』（山田準・五弓安二郎訳注）、岩波文庫、1935年、208頁（『言志晩録』283）
- 27) 同上、248頁（『言志耆録』99）
- 28) 同上、50頁（『言志録』155）
- 29) 同上、247-248頁（『言志耆録』94）
- 30) 同上、83頁（『言志後録』17）
- 31) 同上、50頁（『言志録』154）
- 32) 同上、167頁（『言志晩録』80）
- 33) 同上、35-36頁（『言志録』112）
- 34) 同上、40頁（『言志録』122）
- 35) 同上、239頁（『言志耆録』50）
- 36) 同上、29-30頁（『言志録』97）
- 37) 同上、187頁（『言志晩録』177）
- 38) 同上、259頁（『言志晩録』106）
- 39) 同上、293-294頁（『言志耆録』319）
- 40) 同上、167頁（『言志晩録』83）
- 41) 同上、198頁（『言志晩録』237）
- 42) 同上、71頁（『言志録』241）
- 43) 『大学・中庸』（金谷治・訳注）、岩波文庫、1998年、202頁
- 44) 佐藤一斎、前掲書、31頁（『言志録』100）
- 45) 和辻哲郎、『日本倫理想史』（下巻）、岩波書店、1962年、556-587頁
- 46) 徳川斉昭「弘道館記」、『水戸學』（日本思想大系53）、岩波書店、1973年、230-232頁
- 47) 藤田東湖「弘道館記述義」、『水戸學』（日本思想大系53）、岩波書店、1973年、324頁
- 48) 『神皇正統記』（山田孝雄・校訂）、岩波文庫、1934年、39-40頁
- 49) 同上、65-66頁

---

[ひろた よしひこ 教育学・近代日本教育思想史]