

元田永孚の「自主自由」論

池田 勇太

はじめに

日本の政治史上、「君主独裁」の概念を以て自らの政治社会を捉えはじめたのは、明治初年の文明開化の時代からである。当時、「君主独裁」から「君民同治」への移行は「開化」の意識と結びついて語られ、その語りはある種の当為を形成していた。例えば小川為治の「開化問答」(明治八年)には、次のような言葉がある。

「抑君主政治には二通りの差別ありて、一を立君独裁といひ、一を君民同治といふ、立君独裁とは君主の権威際限なくして、一国の人民をもつて総て君主の所有物とし、人民の財産を与奪するは勿論、その生命を生殺する事もみな君主一人の料簡より出るをいふ。蓋し古来より日本漢土の政治はみなこの君主独裁にて、偶仁恵なる天子や国王が出る時は、人民が安楽なる政事を蒙る事ありといへども、その人の息子はまた親に似ぬ鬼子にて、地獄の鬼よ

り虐き仕業を以て人民を針の山に苦しめ、血の地〔池〕に泣かせ、恒に三脉道の苦痛を受けさする次第でござる。されば君主独裁は全く正真の道理に背きたるものにて、これを野蠻の政治といふべし。則かくの如き政治の下に住居する人民の無学文盲なるはいふまでもござりません。又君民同治とは一定の規則を以て君主の權威を制限し、万機の政務は総て君主と人民と相談の上執行ふをいふ。これは文明開化と人の羨む英吉利杯の政体にて、正真の道理に適ひたるは勿論、実に善美を尽たる政治でござる。⁽¹⁾」

「君主独裁」と「君民同治」をそれぞれ野蠻・文明開化に結び付け、「正真の道理」に従えば「君民同治」にならざるを得ないとする口ぶりである。国体の変革を文明化や進歩として語る右のような語り方は、近代日本の針路に大きな影響を与えた。⁽²⁾

しかし西洋由来の文明論に普遍性を認めない者にはかかる「開化」は当為でない。本稿は、そうした断層に着目することで「近代化」の一断面を見ることができるといふ予測に立ち、ラディカルな儒学者で

あった元田永孚（一八一八～一八九一年）の明治初年における政治論を検討するものである。元田永孚は熊本藩出身の儒学者で、明治天皇の侍読として天皇の教育に与り、所謂「天皇親政運動」を展開した宮中保守派、また「教育勅語」の起草にも参画した人物として知られている⁽³⁾。本稿では明治初年に強い影響力を発揮した「君民同治」論への元田の反論を検討するが、その前提として、はじめに横井小楠との比較、及び元田の儒教的「開化」論について一瞥しておきたい。

1 横井小楠の公議論と「実学」

「君民同治」は議會制度を不可欠とするが、元田の議會論にふれるさい、しばしば引き合いに出されるのが横井小楠である。幕末の公議論を主導した横井と、その学問を継ぎながら自由民権運動に対峙した元田とは、鮮明な対照を見せるからである。この問題について荏部直「利欲世界」と『公共之政』⁽⁴⁾が優れた考察を行っているので、以下同論文を手掛かりに問いを深めていきたい。構図的に言うと、人々が相互に「講習討論」をすることで「公論」が形成されるという横井の理想に對置される明治の元田の現実、自由民権運動に見られるような演説討論の流行や「私論横議」を否定するものであった。そしてその背景には私心に基づく利欲競争の深刻化した社会状況があった、というのが氏の論である。

氏の議論は「利欲世界」状況の深刻化という観点から、横井の「公論」思想が元田のなかで挫折せられた結果を示したもののだが、それは結果の提示であって、元田が如何に「公論」制度を定着させようとしたかという現実の歴史過程を捨象している。この点は別稿の課題とするとして、ここでは氏の議論から二つ、「公論」に関わる論点をあげ

てみたい。

一つ目は、討論の議決は誰がするのかという問題である。氏は近年の「『不思議の世界』の公共哲学」⁽⁵⁾でも次のように述べている。横井小楠は「誰もが水平の位置で討論しあう『公共』の秩序」を構想したが、元田が明治十二年に示した議會構想は、「国会の議決は『親裁』の参考材料にとどめ、あくまでも天皇による『決断』が優越するのでなくてはならない」というものであり、それは多数による議決という「衆論」が「全体の共生のために適正な、『公』なる論とは必ずしも重ならない」という、現実の政治家や議會への失望と不信に基づくものだった、と。

しかしそもそも横井の「討論による政治」が多数決で決められることを想定したものだったかどうか。不明だが、その場合最終的な議決は誰がするのかという問題が残る。思うに、現実的に議會制を組み込んでいこうとしたならば、横井もまた「衆論」と「公論」を区別した可能性が大きかったのではないだろうか。

二つ目は民衆の政治参加の問題である。「利欲世界」と『公共之政』において氏は、「自主的に意見を形成し、討論を通じて『公論』や『一般意志』を生み出す、小楠の『朋友』としての民」が元田の政治社会像には欠落していると言うが、果たしてそうだろうか。第一に疑問なのは、そもそも横井に氏の期待するような発想があったかということ、第二に、横井にあった発想が、元田になかったのかということである。

この問いに答える前に、横井と元田の学問の中核部分に触れておきたい。「実学」と呼ばれる彼らの学問は、そもそも朱子学の研究に始まった。その折の彼らの発見は、修己治人を分離してはならないとい

うものだった。当時元田は友人に宛てて次のように述べている。

「抑聖学と申候は、人々己に固有の仁義礼智の本性を覚り、人倫日用当然の道を行ひ、致知力行の二つにて成就致し候事にて、(略) 少子にも己前は歴史詩文を専ら心懸、古今の成敗得失を論述致し候処、一兩年前非を悟り、歴史詩文は兎角外面に馳せ候に付はたと停止仕、専ら孔孟程朱の学を尊信仕、乍不及心性人倫日用の実を修行仕候事に御座候。」

聖学とは己の中なる「仁義礼智」の本性を覚り、「人倫日用」というごく身近なもののなかに道を求め、致知力行修行をすることにある。元田はここで外面ではなく、根本に工夫を加えることに「学」の要諦を見出したのである。

荊部論文において、氏は横井が「全国民が『天下政治の得失』について討論しあい、『公論』を形成し、『公共之政』の下支えをなすことを理想としていた」と述べている。だがこの解釈も、彼らの「学」を無視して語っては誤るおそれがある。氏の論拠となった「学校問答書」(嘉永五年)の一節を見てみよう。

「事あたらしき申事ながら天地の間唯一理にて候へば、人間の有用千差万変限り無く候へ共、其帰宿は心の一にて候。去れば此心を本として推して人に及し万事の政に相成、本末体様彼是のかわりは候へ共二に離候筋にては無之候。此二に離れざるが一本より万殊にわたり、万殊より一本に帰し候道理にて候へば政事と申せば直に修己に帰し、修己れば即政事に推し及し、修己治人の一致に行れ候所は唯是学問にて有之候。其故に三代の際道行候時は君よりは臣を戒め、臣よりは君を敬め、君臣互に其非心を正し、夫より万事の政に推し及、朝廷の間欽哉戒哉念哉懋哉都兪吁咨の

声のみ有之候。是唯朝廷の間のみにて無之、父子兄弟夫婦の間互に善を勧め過を救ひ、天下政事の得失にも及び候は是又講学の道一家閨門の内に行れ候。上如此講学行れ、其勢下に移り、国天下を挙て人々家々に講学被行、其至りは比屋可封に相成候。是其分を申せば君臣父子夫婦にて候へ共、道の行れ候所は朋友講学的情誼にて、所謂学政一致二本なきと申は此にて有之候。後世は明君と被称候人も父子兄弟夫婦の間種々彝倫の乱を生じ候のみならず、君臣敬戒の学行れず朝廷は唯政事の得失を議する所に相成り候。是即其本無して政事の末を以て国天下を治んとする覇術功利の政にて候。」

横井は「心」をすべての本に据える。政治もこの「心」から推し及ばされるものである。「学問」とは己を修め人を治める実践であり、「講学」は「朋友」概念に媒介されて道の前に平等な議事の間を形成する。こうした「講学」の場は、修己治人離れない「学」であるため、朝廷のみでなく治世者の家内においても行われる。その勢が下に移ってすべての人々家々で「講学」が行われ、その「講学」は互いに善を勧め過ちを救うのみならず「天下政事の得失にも及」ぶ。そのような治世が堯舜三代の頃には布かれていたため、「比屋可封」(どの家の人も封ずるに足る)という状態に至っていたのだ、と横井は述べている。

こうしてみると、荊部氏の主張するような総ての人が「天下政治の得失」を討論して「公論」を形成する、という解釈は危うい。「講学」は「心」の修行と不可分であり、それがそのまま政治に拡大しなければならぬ。横井がこの前後の文章で学校の弊害について述べているように、修己と治人が分かれてしまつては、「朝廷は唯政事の得失を議する所」になつてしまう。それは「覇術功利の政」なのだ。

だが、以上のことを踏まえた上で、修己治人離れない「講学」が総ての家に行われたなら、「比屋可封」の民は政治についても論ずるではないかという見解もあるだろう。そこで第二の疑問点、元田との相違について検討してみよう。

明治三年に書かれた「教学大意私議」⁽⁹⁾は、元田のその後の学問を凝縮して示したような文章である。このなかで元田は人君の学について次のように述べている。人君はまず、「列祖の神聖と堯舜孔子」を真誠に信じ、その書に就いて学ばねばならない。そして「必ず良師良友を求め之と心を協せ志を一にし、日夜朝暮講習討論」して、「朝堂の上より宮中閨門の間に至るまで」すべてのことを「講学の資」とするのである。そのようにして「朝堂の上閨門の中欽哉懋哉都兪吁咈の声日夜絶ざる時は、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」。

これが横井の構想の焼き直しであることは、廟堂における君臣儆戒のあり方を見ても瞭然だろう。横井の「朋友」概念は元田にも見られるし、⁽¹⁰⁾元田の構想でも「講習討論」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。荻部論文では元田の「四方の觀感掩ふべからず」という言葉をとらえて「『公論』を宣明するのは徳を体現した為政者であり、被治者は（当面は）その姿に『觀感』し、ひたすらそれに倣う存在でしかない」と述べているが、元田の言う「觀感」が横井の「上如此講学行れ、其勢下に移り」のヴァリエーションであることは明白である。

「比屋可封」の民は、ここで自ら新たにする民として登場する。注意すべきは、元田がここで、この学が満天下に行われ人々がその明德

を明らかにすることによって、「西洋の所謂自主自由の權言ふことを待たずして之を斯に得ん」と述べていることである。⁽¹¹⁾即ち、人々が「自新の域」に赴く理想状態を「自主自由の權」の実現と結びつけて描いているのである。元田が明治初年に書いたものからは、彼が治世の最終目的に「自主自由」という言葉を組み込んで表現していたことが知られるが、それはどのような意味で「自主自由」だったのだろう。本稿の課題のひとつがここに存する。

2 儒教的「開化」

さて、以上長々と述べてきたのは荻部氏の論を否定するためでも、横井との比較から元田を擁護するためでもない。本論の前提として、彼らの「学問」のかたちを見てきたつもりである。ここでもう一つ的前提として、元田の「開化」論を見ておきたい。

実は、元田の「開化」論についても、荻部論文（『利欲世界』と『公共之政』）で既に検討が加えられている。氏によれば、元田にとって「真の文明」とは、西洋に見られるような「知識」（『百科の学芸』）の進歩と、孔子の学を通じた「道德の開明」とが、ともに進むことで達成されるものだった。そこでは「自由」も道心・人心・欲心のうち道心にのみ許されるものであり、「權利」も相互に利を及ぼしあうあり方と離れてあるものではない。氏は、元田が訳語を媒介にして西洋の概念を朱子学の語彙体系に再定義し、世の「文明論」を根底から批判したと述べている。そして、「政治社会においても、一家を支える家長と同じように、君主の『慈愛』が全体を包みこみ、財の再分配を行って『春風和氣』を保つ」状態が、「元田の『公』なる理想的政治社会」であったと論じている。

元田の理想とした政治社会については、右の解釈で大過ないように見える。確かに元田は「春風和氣」に溢れる社会関係を望み、治者と被治者を分けて闘争状態の収束を求めた。だが、元田の「真の文明」は「調和状態」というだけではなく、積極的な「開化」の側面を持っていた。⁽¹³⁾ 荻部論文では「利欲世界」との対置構図のために、この積極的な意味合いについては十分踏み込めていないように思われる。では、元田の「文明」化とはどのようなものだったか。

明治初年の「文明開化」は、必ずしも儒教的な理念と矛盾しなかったという指摘が近年なされている。⁽¹⁴⁾ 元田も一方で軽佻浮薄な「文明開化」への批判を繰り返しながら、他方では積極的に「開化」を賞揚している。重要な点は、元田が「開化」の意味を変化させていることである。元田によれば、そもそも『易』の乾の爻の詞に「見龍田にあり天下文明なり」とあり、『書経』舜典に「濬哲文明」とあるのが「文明」の文字の初出で、その文義は「沈潜の徳行の外に発して文彩光明を顕はしたるの意味」である。従って今日でも「文明」と言うのであれば、字義の通り「人間第一の親に事ふるの孝の徳より積み行ひまして、次第々々に家に顕はれ郷党に及ぼし、天下に發達致して一事の拂戻なく、和氣愉色の文彩光明及ばぬ限なきやうに相成りまするが真実の文明」と言うべきだという。⁽¹⁵⁾ ここには、既に検討してきた彼らの「学問」が存在している。一人ひとりの徳の開明が「文明」化の基礎なのである。元田の「真の文明」化は、「実学」を媒介とした道德の開明を意味していた。それは、言わば儒教的な「開化」であった。

右から、元田にあつては「開化」の語り自体が当時一般の「文明開化」とずれていたと言える。しかし、同時に元田は明治七年頃から明確に議会を組み込んだ政体構想を持っていたのである。この両者はい

かなる関係にあつたのだろう。明治七年の民選議院論争をうけて元田は立憲政体論を構想するが、それは「君民同治」の現実化である民選議院を否定した君主主義的な議會論であつた。⁽¹⁶⁾ いかなる根拠で元田はこれを否定したのか。予め述べておけば、最も重要な理由は五倫にあつたと思われる。「君臣の倫」が乱れないことが、日本の国体の最も誇るべき点だったからである。しかしそれでも、「立君独裁」が「野蠻」である証拠の圧制という問題は残るだろう。

長くなつたが、以下「君民同治」への移行を当為とする「開化」の語りに対し元田永孚が展開した「開化」論を検討することを通じて、近代化の位相を考えていきたい。まずは政治参加の拡大という問題から論を始めよう。

第一節 華族議院設立への対応

1 天皇の政治

明治六年、政府内外で立憲政体の導入が模索され出すと、華族の改革も図られはじめた。木戸孝允は麁香間祇候華族を中心に上院をつくることを構想していたが、木戸を通じて華族の立憲化を進めようとした人物に西村茂樹と洋行帰朝者の戸田（尾崎）三良がいた。戸田の主眼は華族の改革にあり、「王室の藩屏」としてイギリスの貴族階級に似たものをつくろうとしていた。六年末には麁香間祇候會議と通款社が発足し、これらが七年一月末に合流して議院設立にむけた学習会などを中心とする華族會館設立運動となる。⁽¹⁷⁾

華族會館設立の運動は来るべき上院を目標に、当初議會を模擬した会合を考えていたようである。これを最初に勸説した西村茂樹は、政

府とは無関係の「私立院」としてこの会議を構想していたと自伝に記しているが、当時の旧大名は潜在的な政治勢力であって、政府外で華族が集会を行い、その議事が国務に関わるようなことであつたなら、それは政体の変更に関わる大問題である。通款社では決議内容を政府へ建議することも構想しており、「私立」というには穏やかならぬものだった。こうした華族の「政社への志向」は、これを警戒した岩倉具視によって華族会館設立の過程で換骨奪胎され、華族の非政治化がはかられていく。岩倉は華族集会以構想していた「会議局」設置を否定し、政府の設立したものでない以上それは「私局」で、そこにおいて国政時務を議するのは公権を侵すものだと批判している。⁽¹⁹⁾

元田永孚も岩倉と同様、私的な会議が公権を侵すと見ていたようである。この運動は維新の社会変革から華族の身分を守る側面があり、言わば階級変革を牽制する運動でもあったと思われるが、元田は旧藩主に近い位置におり、且つ議會構想を持ちながらも、これに賛同していない。

五月、旧熊本藩知事細川護久は華族会館設立資金の醸出を拒み、その費用を旧藩の白川県にある熊本洋学校の維持運営資金に寄付する旨を示した。華族会館は当初多くの華族から不満を集め、革新派の通款社グループに対する反発も多かった。細川護久も消極的な立場だったのだらうか、元田が代筆した意見書⁽²⁰⁾によれば、細川護久は自らが必ずしも出資しなくとも会館は建つし、またもし講義を受け講習勉学するだけであれば、その方法はいくらもあり何も華族会館の席を得る必要はないと言っている。

元田の意見らしいものが、この推敲過程で抹消されている箇所に見られる。⁽²¹⁾「方今官省あり、有司あり、左院の設あり、然而して私に会

館を開て天下の事を談ずるは、護久愚見の未だ至らざる所なり」とある。明白に在野での議事を否定していると言えるだろう。

元田は後年自由民権運動の隆盛を批判して、「君子は道に立而已。道の外何ぞ別に政党を結び政談を為んや。故に君子進んで朝に立てば道を天下に行ひ、退いて野に居れば道を郷党に行ふ。道の外に社を結び党を立る、豈夫君子の道ならんや」と述べている。⁽²²⁾この直前で「君臣の大義」について論じていることを顧慮すれば、人事は天皇が行うから、用いられず野にあるときは政治を云々すべきでないということになる。元田にとって基本的な政治とは天皇と天皇の官吏の職分であり、その位におらずして扱うべき事柄ではなかった。

2 政治参加の拡大

だが、当時の立憲政体論には政治参加の拡大とそれによる国民的な国家維持という課題が存在した。在官在野で政治参加を限定することは、これに逆行するものと言える。何によって右の見解を堅持したのだらう。

元田は天皇の侍読であつたが、他にいくつかの講習会で講義をしていた。明治八年三月の華族会館での講義が、『元田永孚文書』に収録されている。⁽²³⁾興味深いのは、そこにおいて元田が華族の政治参加について言及していることである。

この講義で、元田は学問のあり方から説き起こして次のように言っている。学問とは人として人の道を尽くす学であり、この人道の大本である義理心法の学問に志を立て、聖人となることを目指さねばならない。

「今華族の議院を置いて、政体・民法・天下の事務を公論すべしと

云は、是最も好き題目なりと雖、根源の義理が明かならず、心術が正しからずしては何ぞ其論の至当要帰を求めんや。或は政權を強ふせんと云とも、根源の義理が明かならず、心術が正しからざれば忽ち圧制の政事となる。或は民權を張らんと云も、根源の義理が明かならず心術が正しからざれば、是亦忽ち上を犯すの惡弊を生ず。⁽²⁴⁾

なぜ心法の學問が大切かというと、「根源の義理」「心術」が眩んでいては、たとえ華族議院を置いて天下のことを議論しても至論を得ることは出来ないからである。華族議院を興すことによつて帝室を翼戴し民權を伸張しようとしても、あるいは「圧制」となり、あるいは君權を犯すことになる危うさをもっているという。

元田はこのように華族議院の取り組みに水をさしたわけだが、それは或いは、朱子學が人格陶冶と結びついた政治哲學だったためかもしれない。修己治人の學にあつては、政治に携わるのは己を修められた者だからである。この明治八年の新年講書始において、元田は天皇に對し『書經』大禹謨を進講している。⁽²⁵⁾その内容は、天下万民の上に立つて万機を統べる君と、君を輔けて天下を維持する臣とは、君臣ともにその君たることの艱き、臣たることの難きを、骨身に徹して知らねばならないものであつた。これは政治というものを非常に重い仕事と見る視点であつて、そこから政治参加の拡大という論理が導かれることはないだろう。

元田は華族の議院への取組みを「義理心術」の修行に軌道修正させようとしているが、そこには「開化」の語りの組み替えがある。

「文明と云も開化と云も自主自由と云も、根源の義理心術を外にすれば、至る処すべて外貌を飾り私權を募り我慾を擅にするに至

り、其弊勝て云可らざる訳でござります。義理明に心術正しければ天下の事務目前に至るもの悉く其当を得ざることなくして、議院の本体自ら立つべく、義理明に心術正しければ、政權民權張ることを待ずして自ら張り、文明開化は義理開明なり、自主自由は義理心術の正きに安んじて自ら其所を得たるなり。其極處を語れば心の欲する所に從て矩を踰えざる、其義理を明かにし心術を正す學問は孔子の方法に由らざるべからず。⁽²⁶⁾

このように、「文明開化」「自主自由」の再定義を行つて、「義理心術」に基本を据えた「開化」の姿を提示したのである。華族にとつてイギリスの貴族制をモデルとした議院設立が「開化」の名にそぐうものだったのに對し、元田は「実學」による「開化」へと彼らを軌道修正しようとしていた。

以上華族議院設立に對する元田の対応から、元田が政治参加を天皇とその官に限つていたこと、そこには修己治人のごとき個々人の道德的向上を政治参加の資格とする考えが見られることを述べた。別の面から言えば、元田にとつて政治参加の拡大は議會制の本質ではなかつたと言える。では議會制の他の重要な機能である「圧制」抑止はどうであつたか。次にこの問題を考察してみよう。

第二節 君權と民權

1 圧制政府

民權論が次第に隆盛となつていった明治八年は、改正新聞紙條例や讒謗律によつて言論彈圧が実施され、官民対立が形成された年でもあつた。政府の「圧制」という言葉が實質も伴つて人口に膾炙したの

は、この二法によって彈圧が開始された後だったと思われる。⁽²⁷⁾ それまでもに「開化」の先導者であった政府と新聞紙とは言論彈圧によって袂を分かち、「圧制政府」の姿は世に印象づけられた。

一方政治上では十月、左大臣島津久光と參議板垣退助が下野し、再び政府が分裂した。対外的には江華島事件が起こり、対外戦争の影がさしていた。この島津久光の下野に際して元田は、十一月二日朝、『日本外史』の侍講前に奏劄をし、天皇の宸断を賞賛しながらも、今後政令の正しさと人心掌握が求められることを献言している。⁽²⁸⁾ 島津・板垣が下野したとはいえ、朝堂に残って政治を行う者が人心に悖るような政治を行えば、人々は却って板垣らを慕うようになるとして、政治に対する一層の精勵を天皇に促したのである。

六年政変後の政府分裂は政府外に有力な野党を形成し、政府の一挙手一投足を睨ませた。政府は西郷・木戸・板垣・島津らを度々引き入れる努力をしたが、離合定めなき状態が続いていた。一方で外圧は政府を脅かしており、八年八月から十一月にかけて行われた千島樺太の交換によって、ロシアとの紛争が拡大する脅威は漸く収束に向ったが、江華島事件は未だ帰趨を定めない。もし対外戦争に発展した場合、大久保を中心とする寡占体制と、彼らの進める華土族祿制処分は頓挫する可能性が高かった。当時失職中の宮島誠一郎は十二月六日の日記に次の如く書いている。⁽²⁹⁾

まず、征韓が不可であることは既に世上の輿論となっているが、薩摩の立場から考えれば、西南に鬱屈した不平は今西郷を起用しないかぎり他日政府を危機に陥らしめかねない。いまや民会論も政府分権論も収まり、大久保はこの際に乗じて「圧制の圧制たるは自ら不知」、政府の権力を伸張して征韓の師を起こすだろう。その場合外債はもは

や難いので、内債を発行して国内の金貨を耗尽し、紙幣を増刷して華土族の家祿を買い上げ、この祿を引き当てにして先年の外債を償却し、征韓を行うだろう。これによって薩長土は協和するだろうが、国内は疲弊し、東洋における日本の独立は保ち難い。

このような分析を行った宮島は、紙幣増刷・家祿奉還によって士族が困窮した場合、またまた島津・板垣の株が上がり、「必ず人民今日の政府を厭ふ時あらん」と予測している。⁽³⁰⁾ 「圧制」と宮島が言うのは、このように政府が私論を行う虞れのあるときに、これを監視する立法機関の機能が不全で、民間の言論も抑圧している状態への危惧からきている。宮島は元老院が当時立法府ではなく「唯一箇の会所」になっ

てしまったと嘆いている。⁽³¹⁾ 「圧制」でなくさせるためには政府を見張る監察機構の整備が必要だと考えていたのである。では宮島と同じように今後の施政のあり方で島津・板垣らに人心が向いかねないと警告した元田にとって、「圧制」とは何で、それを如何に防ごうとしたのか。

2 「純善の民権」論

明治九年の新年講書始⁽³²⁾で元田は『論語』為政篇首章を進講している。そこでの主題は、徳を以て政治をすべきことだった。⁽³⁴⁾ 元田は徳に基づかない政治と徳による政治とを分け、次のように述べている。

「近世西洋の文明と雖、大概其法律政体の善美なるにて、其主本の徳を務むるに於ては亦未だ至らざる者多し。其智力を以てし詐術を以てし法制を以てする、差等無きに非ずと雖、其徳を以てするに目的の居らず、精神の注がざる内は到底人民の真の自由を得て、戦も止み訟も興らず、鼓腹擊壤の治には至らず。所詮圧制束

縛の意を脱せざるなり。」

先程の宮島のような発想からすれば、元田の言葉は飛躍に満ちて晦渋である。なぜ徳を以て政治をすることと「人民の真の自由」が結びつくのか、法制が善美でも「圧制束縛の意」を脱しないとはどういうことか。

元田は続けてこう述べている。たとえば法制が善美であっても、その民を愛する誠がなければ民もそれを覚つて、真に民心を服することは出来ない。法制が民利民益をもたらすものでも、自然不服の念を生ずるものである。その結果、民権論を起こして上に抵抗するようになる。しかし民権論が起ったときに、為政者がその不徳に反省することを知らず、更に「君権」を主張して、民権を抑圧したなら、「上下交々権を争ふて」天下は危うい。それに対して、人君宰相が民を愛する誠を以て政治を行えば、たとえ一時は民の労費となり束縛となつても、その本心が民に自由を得させようとするものであれば、民は心服して民権論を起こすこともないのである、と。

右のごとく、元田は政策よりも為政者の誠心によって民は心服するものだとし、為政者の不徳から上下互いに権を争う姿になることを警戒している。こうしてみると、たとえ法制が善美であっても「圧制束縛の意」を脱しないと云つた意味が了解される。しかし政治の不徳が民権論を起こすという元田の理解は、日本の民権運動にはあてはまらないだろう。これについて元田はこう述べている。

「民権を得せしむるが君権にして、君権は乃ち君徳なり。若し徳を離れて君権を立てる時は、即ち圧制の私権と成り君に私権ある故に、民亦私の民権を主張す。今の所謂民権は西洋より伝来し、民始め上の圧制に激昂したる逆衝の民権なる故に純善の民権に非ず。

純善の民権は、堯舜の於変時雍の黎民、文王の如傷の民、大学の上下四旁均斉方正にして各分願を得る、是乃君民順受の權利にして、純善の民権なり。」

ここから、元田の君権民権モデルが西洋にあり、現在の民権論が西洋の「逆衝の民権」を輸入したものであつて、「純善の民権」でないと感じることが知られる。「逆衝の民権」とは、先程の言をたどれば、為政者に民を愛する誠なく、民が不平を唱える日にあつてもその徳に反省することなく私権を張つて「圧制」をする、その「圧制」に抵抗して興つたのが「逆衝の民権」である。

これに対して元田は、民権は「純善の民権」でなければならないとする。「純善の民権」とは、「君権」によって得られる「民権」である。ここでは「君権」が徳と不可分ゆえに「君権は乃ち君徳」となる。ではなぜ「君徳」による民権が「純善の民権」なのか。

元田は、民権を得させることを為政者の義務として考えていた。ここで言う「民権」とは、当時よく使われた「⁽³⁵⁾その所を得せしむ」のヴァリエーションであると見ていい。元田によれば、神武天皇は東征して「圧制の邑長を除て、従来の權利を我人民に復させ」たのであり、仁徳天皇が「天の君を建るは民の為なり、民富めば則ち君富む」と言つた言葉は「民の權利を得れば、君亦其權利を得ると云ことにて、古の聖徳ある明君は、皆人民に先立て民に權利を得せしめ」たのだという。元田が言う「純善の民権」とはこのように君主が民の「權利」を守る統治（君民順受の權利）を意味しており、堯舜・文王・「大学」を引いているのもこれによるのである。⁽³⁶⁾

「民権」が民生の安堵の含意を持つものであれば、それが「圧制」を受けた場合「逆衝の民権」となるのも当然である。とすれば西洋で

「圧制」に対抗して君権を制限し、人民の政治的権利を拡大していった（と元田は考えた）民権運動が、日本で真似られる謂れはない。かかるロジックに従えば、現下の民権運動に見られる政治的権利の拡大要求は、本来徳ある王政のもとでは起こしてはならないはずのものだった。

3 以徳の政治

以上の検討を参考にすれば、議会や権力の分立によって「圧制」を防ぐという立憲制の効用を重視する予防的意見とは異なり、元田は政治を担う君主が愛民の政を行い善政を敷くことを要求するという建設的意見を奏上したと言える。勿論それは新年講書という史料の性格もあるが、それ以上にまさに、徳を以て政治を行うことに元田が十分な現実性を見ていたためだろう。では徳を以てする政治とはどのようにして実現されるのだろうか。明治九年進講を続けて見ていこう。

まず、この「徳」という言葉が「智徳」不分離の「徳」であることが前提となる。もし政治と道徳が分離してしまうと、「徳」を「寛厚の郷学先生・謹愨の田舎翁」と同様に見做してしまい、「徳の真面目を去る」ことになるからである。元田によれば、智仁勇の三つが離れないのが「徳」であって、どれが欠けても十分ではない。智仁勇が分かれた場合、あるいは仁を欠落させた「英雄者流」となり、あるいは智勇を離れて愚徳を説く「儒家家流」ともなる。「以徳」の政治とは、「只徳々と云て、行実さへ善くすれば、無為にして化する」というようなものではない。実際の政治と不可分に結びついたものなのだ。元田は、もし仮に孔子が現在の政をとったならば、と仮想して以下のよう

「法律は仏蘭西、学芸は日耳曼、君主の国勢は魯西亜、人民の自由は米國、海陸軍は英仏と云如く、今世は又今世に活用して宇宙の所長を採択し、其中を取て民に用ひ、天に先立て天違はず、天に後れて天の時を奉じ、民智の度に順て、時世適宜の国憲民法を設立施行し、郁々乎たる文明の光華を宇内に輝かさんこと疑を容れざる所なり。」

「以徳」の政治と言った孔子でも、各国の長所を取り入れて日本を政体治法善美なる「文明」国にし、その実施にあたっては、「中」を執り、時世適宜に施行するだろう。しかし「以徳」の政治というのは、こうした智勇だけではなくて、仁の側面がなくてはならない。

「即ち心を正し身を修め飽まで民を愛する赤子を保つが如きの誠心を開き、一夫も其所を得ざる者無きやうに公道を布き、造次も我心の仁を違らずして、斯民の自由安樂に到らんことを求むるの外他事無かる可し。」

法制を善美にするだけではなく、為政者が正心・修身し、民にその所を得させようとする仁心から政治を行わねばならないと言うのである。以上の如く、元田が主張した智仁勇離れない「徳」による政治は、まさに心術が政治と不可分なものとして存在する「実学」の実践であると同時に、専ら智の開明を主張し、法律制度や産業・軍事といった外面に向う政治への批判も含んでいた。先程来の文脈で言えば、「純善の民権」を民に得させる仁の努力を度外視して政治を進めれば、「君権＝君徳」であったところのものは「圧制」となり、「純善の民権」は「激昂の妄権」となつて、「上下皆眞の權利を失ふ」ことになる。したがってここで「以徳」の政治を説くことで、上下ともに「眞の權利」を得られる政治社会へ、政治方針を転換させようとしたもの

と思われる。

以上をまとめると、君権と民権との調整によって「圧制」を予防するという発想に向かわなかった元田の政治学は、そもそも政治が為政者の人格と不可分であることを説くものだった。「徳」という理念を忘れ、または一部の「徳」に偏した政治が「圧制」の端緒となるという構造を、元田の政治学は持っていたのである。

第三節 「自主自由」の政治

1 契矩の道

ところで、先程来元田の言葉に出てくる「真の自由」「真の権利」とは何かという問いが残っていた。先に元田の「民権」は安民の意味があると述べたが、それだけでは十分でないようである。はじめに述べたように、明治初年の元田は頻繁に「自主自由」ということを述べている。彼が治世の目標に「自主自由」を置いていたとすると、安民という統治の理念と「自主自由」の理念とがいかなる関係にあったかが問われるだろう。

既に指摘されているように、元田の「自由」というのは道心・人心・欲心という分類のうち道心にのみ許されていた⁽³⁸⁾。しかしこれは放恣な「自由」を否定する意味ばかりではなくて、道徳的な行為を行う上であればどこまでも「自由」だという積極的な意味を帯びており、先程の華族会館での講義でも元田は「独立」ということに触れてこう述べている。

「今日斯学し、唯人道の大本義理心術の真正なる大地盤に確然と致しまして、是こそ所謂自主自由、傍若無人に斯道を天下に行ひ

まするを華族の志とも我輩の学とも申すべくとぞ、憚ながら存じます⁽³⁹⁾。」

右のごとく「自主自由」は積極的な言葉であった。ただ、孔子の学を学んで「斯道」を行うことが「自主自由」だというように、その独自の意味は慎重に検討されねばなるまい。

前節の「純善の民権」論で元田は『大学』章句平天下の伝に関する朱子の註を引用しているが、実は元田が「自由」を語るときはしばしばこの『大学』集註をひいており、ここに元田の「自主自由」がある⁽⁴⁰⁾と見てよい。まず平天下の伝を引くと、「所謂天下を平かにするは其の国を治むるに在りとは、上老を老として民孝に興り、上長を長として民弟に興り、上孤を恤みて民倍^{そむ}かず。是を以て君子には契矩^{けいこ}の道有るなり」というものである。国の治め方によって天下が平かになるという所以は、国を治めるにあたって為政者が、老人に仕える道を以て老人を敬えば民は感応して孝を行う風習となり、長上に仕える道を以て長上を尊べば民は感応して弟を行う風習となり、為政者が孤児を憐れめば民もこれに背くことがない。それゆえに君子は「契矩の道」を行うのである、と解釈される。

この「契矩の道」とは何かというと、集註は、「是を以て君子は必ず当に其の同じき所に因りて、推して以て物を度り、彼我の間、各々分願を得しむべし。則ち上下四旁均斉方正にして、天下平かなり」と言っている。釈すると、そもそも人々の心は道徳的なのだが、それが氣質によって曇らされていることが多い。そこで率先して本来の道徳心を明かにした君子が道徳的な行いをすれば、それが民心を感憤興起させて人々も道徳的な行いをするようになるはずである。その場合、誰でも本来の道徳心を明かにしてその行いが出来るようにしなければ

ならない。したがって君子は、自らと人々との同じ道徳心を前提とし、自らの心を付度し理を究めて、人に施す準則をはかることで、誰もがその分のなかで願いを遂げられるようにせねばならない。言わば上下四方均斉方正というように誰もが均しく自らの心を尽くすことが出来るようにするのである。

ここから見られるように、元田は各人の「分」を前提としながらも、誰もが自由に道徳的行為を實踐する権利を、為政者が自らの心を付度することによって、政治的に實現すべきだと考えていたことがわかる。⁽⁴¹⁾つまり、こうした状態に至らせる政治こそが「自主自由の真権」を得させる政治ということになるし、逆に為政者が「絜矩の道」を執らずに政令を出すことで、人々の道徳的な願望を妨げることもあるだろう。徳を以て政治をすることが「人民の真の自由」につながることは、この謂いであった。⁽⁴²⁾

そして、「分」を前提とした、互いに妨げない「自主自由」のあり方は、元田が上下の権を争う姿を否定して説いた「真の権利」を了解させるであろう。それは例えば五倫のような、既存のあるべき人間関係のなかでの「自主自由」であって、君権を制限することで民権を伸ばすような、ある意味ゼロサムのな権利の闘争とは、無縁なものであった。

2 自新の民

元田の理想と描く政治社会像がこのように、人君と民とがともに道徳的向上をしていくものであるとしたら、その実現は如何にしてなされるのであろうか。

ここで明治十年の新年講書始における元田の進講を検討してみよう。⁽⁴³⁾

この年、元田は『大学』伝二章「日新」を講じた。本文は「湯の盤の銘に曰く、苟に日に新たにせば、日々に新たにし、又日に新たにせよと。康誥に曰く、新にする民を作すと。詩に曰く、周は旧邦と雖もその命維れ新たなりと。この故に君子その極を用いざる所なし」というものである。これが「維新」の原典にあたるのであるが、王政復古後十年にして元田が「維新」を新年講書で講じた意味は軽くない。

前年の明治九年は士族反乱と農民一揆が各地で起こり、その原因はそれぞれ異なるものであったが、儒教的な見地からすれば、為政者としてこれまでの政治を反省し、その徳を新たにしなければならぬような出来事であった。十二月、元田は宮内卿徳大寺実則を通じて天皇に上奏している。その草稿段階で抹消された文章に、当時の元田の見解が見て取れる。

「夫維新の大業、既に已に緒に就くと雖も、猶未だ半に至らず、(略)然り而して其实を論ずれば、天下安きが如しと雖も、朝官華族を除くの外、士民の飢寒に迫る者十に七八に居る。怨嗟の声、不平の色路に満て、撫安の道未だ至らず。朝廷治るが如しと雖も、異見下に鬱し、朝野否隔して、党派の弊未だ除かず。賢才萃ると雖も、位を保ち分を守て、忠誠国に任ずる者甚少し。風俗較文明に赴くと雖も、体裁規則の外飾是競ひ、顧みて品行輕薄、礼義無く、廉恥鮮し。兵と云、財と云、法律と云、文学と云、未だ以て天下人心を結束厭足するに至らず。夫兇徒なり、乱民なり、不平士なり、皆其罪有りと雖も、亦其原因無る可からず。其原因は地方官の措置宜きを失ふに由ると雖も、其指令の本は各司に出で、各司は政府に出で、政府の本は陛下に在り。⁽⁴⁴⁾」

維新後十年になろうというのに、士民の生活危機は解消されず、言論

は下に鬱積し、官民相離れて党派の弊害も未だ除かれず、位を保ち分を守って忠誠から国家を担う者はごく僅かである。文明開化も外貌を競い、却って礼儀廉恥は頹廢している。どの政策も民心をつなぎとめ満足させることが出来ていない。そうしたなかで兇徒・乱民・不平士が出てくるのも、それぞれに罪があるとはいえ、最終的には天皇の責めである、こう元田は見ている。

これに続けて元田は、天皇が「民を視る傷めるが如く」なのに「民をして却て喙を王政に容れしむ」るのも、天皇の自ら責めをひくべきことであると述べている。前節の「純善の民権」論から言えば、「君徳」による政治であれば民は民権を張る必要がないはずだからだ。このようにいくつもの疾病を挙げてその責めを天皇に帰したのは、天皇への上奏ということもあるが、やはり人君の徳が政治の核だからである。

元田は明治十年を機に維新の再出発を図ろうとしていた。神武陵参拝を契機に諸大臣ともども更始して、下野した元勲を呼び戻すべきだと考えていた。⁽⁴⁵⁾したがって、これより行うべき政治の理念を、「新民」の講義で描いてみせたのだと言える。

さて、この講義の眼目がどこにあったかと言うと、それは漸進論であつたと思われる。元田によれば、「日新」という言葉も、ひたすらに新しいことを行うという意味ではない。「作新民」というのは、「人民の各自に新ならんと名々心々に思ひ立進み立ちましたるが新にする民にて、政府より法律政事を以て強て新にせよと命じましたるにてはござりませぬ義にて、又強て命じましたりとても人民の新になることはござりませぬ道理にてござりまする」と言っている。つまり、自ら新たになろうとする民が「新民」なのであって、これは政府の命令で

民を新たにする意味ではない。

ではこの自ら新たにする民とは何かというと、もともと人々が善に進もうとするのは「天下の同情」であって、誰にも備わっている心性である。人君宰相がその徳を新たにして実徳が顕れると、民もそれに観感して各人が善に進むようになる、これが自ら新たにする民だと元田は言う。⁽⁴⁶⁾

もしこれを、民を新たにすると勘違いしたならどうか。

「之を悪しく心得まして、新民とて急に此風俗を一新致しませんとて、民心の未起りませず人智の未開けませざるに、強て命令を下しまして種々の事業を作しますれば、学校を起せよ道路を修めよ産業を立よ開拓をせよとあせがり立てますれば、其事柄はいかにも日新のことにてござりますれども、人民は未従来の習慣を善しと存じまして、其新規の業に移りませぬ故、目前の費用を苦情に致し、忽ち人心に悖りまして、或は乱を招くやうに至りまするは、皆此民をして自ら新にせしむるの道理に暗き故にてござりまする。」

所謂新政反対一揆が旧貫を無視して進められた新政に対する民衆の反乱だったことが、ここでは想起されているのだろう。その可否はともかく、人々が納得して自ら新たにしなければ、儒教的「開化」が進むはずもない。「先づ人君の誠心徳化を以民心を感動致しまして、民心の自ら起て新にするの勢に従ひまして、段々と導き起しまするが新民の道」だと元田は言っている。

さて、この自ら新たにする民を作すことについて、元田はこう述べている。春風が吹くと自然に草木が芽吹いて花が咲き、そのときになってから肥料をやり枝を直し日覆いをするように、民心の興るに

随つて新しい政策を施していくのである。この「作」というのは鼓舞作興ということで、鼓を打つて踊りまわせるような心持ちで、民が自然と興り立つように仕向けるのである。

「民は覺へず知らず上の政に囃し立られ浮されまして、自然に日新開化の域に進みまする者で、民心からかやうに新になりまするが真の日新とも開化とも申しますることにて、形容体裁の上のみ美麗にて民心は却て苦情のみ申しまするやうなることは茲の新民とは反対にて、王政の新民と申しまするは此自ら新にするの民を作すと云道理を能く行ひませねば、王政には叶ひませぬことにてござりまする。」

このように「覺へず知らず」民が自ら新たになるように仕向けるのが「作新民」の真髓であり、真の「開化」なのである。ここに元田は、「開化」をめぐる政治の方向転換を、描いてみせたのであった。そしてさしあたりそれは、「漸進も漸進、至極の漸進」という漸進論として主張される。元田は漸進主義への政策転換を通じて、「真の開化」を行おうとしたのである。

以上をまとめると、元田の言う「自主自由」の政治は、為政者が率先して明德を明かにし、民も感応して同じように善に向おうとするときに、誰もが均しく分のなかで自由に道を行えるようにし、また自ら新たになろうとする民が知らず覺えず「開化」出来るように道を開いて行くことであつた。自ら新たにする民こそが、元田の「自主自由」の姿だつたのだらう。そして、「徳」と不可分な文明化の政治を行い、上下が道徳的に向上していく「開化」を行うためには、外貌を飾るような、急進的な「開化」のあり方は否定されねばならなかつた。

このような分を前提にした「開化」論は、單なる反動的言説とは異

なり、強固な世界観に立脚した普遍的な理念の次元で世の「開化」論に異議を呈した。福沢諭吉が『学問のすすめ』初編（明治四年）において、「自由と我儘との界は、他人の妨げをなすとなさざるとの間にあり」と論じていたように、分を前提としない限り「自由」は相対性のなかでの妥協線に縁どられた放恣という性格を持つ。分を前提にした棲み分けが望ましい社会をもたらすという仮説を受け容れさえすれば、五倫のごとき分を楯に「君主独裁」を正当化することは可能である。とすれば、両者の断層は前提としての分に道を見出すか否かであつたように思われるのである。

しかし、な疑問は残る。元田にとって立憲政体とはいったい何だったのかという問題である。

第四節 君主親裁立憲政体

元田の憲法意見や議會構想については、既に多くのことが先行研究で明かにされている。⁽¹⁷⁾しかし、例えば元田が国体を確守維持する方向で議會開設を主張したり、民に迫られるよりも早く天皇が率先して議會開設を行うよう主張したりしたことなど、これらを単に民権運動に対抗して天皇の政治的權利を守ろうとした国体論者の行為と見て済ませていくきらいがある。そのように見ては、上下が権を争うことを否定した元田の政治論が理解出来ないだらう。結論から言えば、元田と民権派とは、その抱いていた「開化」の姿が異なっていたのであり、そこに大きなずれが生じたのである。

これについて、「圧制」の問題から検討を始めたい。前節までに見たように、元田は政治参加を天皇とその官僚に限定し、「以德の政」

をすることで「圧制」は否定されると考えていた。元田にとって、立憲政体とは「圧制」抑止を主眼とするものではなかった。しかし立憲政体の導入は、そもそもそのような人格に依存した政治体制を「野蛮」と見做したところに始まるのである。ハードの面から見るとき、これを「君民同治」の政体実現によって解決し「文明化」しようとしたのが民権運動の始原であるとすれば、元田は「聖徳輔佐の職」を置くことで対処しようとしていた。その構想が不十分な姿で制度化されたのが侍補である。

明治七年に立憲政体論を立てた元田は、以来宮中から政治面にわたるまで天皇の輔佐をする職を設置しその人を得ることを主張し続けた。それによって「以德の政」の支えをつくろうとしたのである。しかし侍補は官等も低く、天皇補佐の役割を十分に果たせなかった。大久保利通の没後、内閣と侍補との関係がこじれ、侍補が「有司専制」の名のもとに天皇親裁の確立と政府への監査機構の必要を主張したことはよく知られている。⁴⁹ 具体的には、元老院の拡張・侍補の監査機関化である。ところが、元田とともに所謂「天皇親政運動」を進めた佐々木高行は、明治十三年、政府監察機関の必要を建言し、当面は議院の体裁でなく監察官を置くことを主張した。佐々木の言う議院とは民選議院だった。⁵⁰ 佐々木にとって有司専制を抑制する選択肢に議会制度があったのに対し、より早く立憲制導入を主張した元田にとって議会とはどのような意味を持つものだったのだろうか。

元田は明治十二年六月、天皇の親裁によって国憲・国会設立の宸断を下すべきことを主張した「憲政意見書」⁵¹を認めていた。ここで元田がこの意見書を奏上しようとした背景には、第一に民権運動の隆盛、第二に天皇親裁の実をめぐる侍補グループと内閣との対立があったこ

とが知られている。重要な点は、ここで元田が「国体」と「政体」を区別し、八年四月の漸次立憲政体設立の詔に対する解釈を転換させたことである。元田は維新後の新政が「本源未だ深からずして末流是競ひ、専ら洋制之倣ふ」ものであったため、他もその風潮に乘じ、ついに「人民参政の論」が出て、八年の詔を英国流の国会を開くものと勘違いさせたと言及、立憲政体への移行が「国体」の変改ではなく「政体」の変革であり、君民同治にするわけではないと明言した。そして、「天下の公論を取り、之を天下の公法に正し、而して其決は即ち陛下の宸断に在るとき」は、「君主親裁立憲政体」であって、天皇がただ「立憲政体」と言ったとしても、臣民は「君主親裁立憲政体」と呼ぶべきだと述べている。名を正すことで、民権論の紛議を封じようとしたのである。また「衆論」と「公論」を分け、多数が必ずしも「公論」になるわけではないとし、「衆論」を集めてその「中」を天皇が執るという議院構想を示した。それは一種の諮問機関と言えるものだった。

元田の視座は、従来の政府がとってきた「開化」路線を批判し、「末流」を競う「開化」とともに「君民同治の国体」への移行を否定したものだ。しかも、ここにおける議会は監察の機関ではない。

「夫四門を開き、四目を明かにし、四聰を達するは、舜の天下を治むる所以なり。臣民を子視し、上下同心国一人の如きは、祖宗の天下を安んずる所以なり。是皆天下に先立て天下の人言を集め、天下の人情を尽すを以て、議論下に鬱する所なく、天下の治まる所以、今日国会を開き、輿論を取ると、其実何ぞ異ならんや。唯人君天下に先立て之を開くと、人民より迫られて之を開くと、其権衡の先後本末如何に在る而已。」

ここに見られるように、元田は「輿論」を挙げて上下の情を通じ、議論を下に鬱屈させないことが天下の治まる所以だと見ていた。そして、民権派の突き上げより先に天皇が国会開設を唱えることに最も重点を置いていたが、そこには「純善の民権」「逆衝の民権」の図式を見ることが可能だろう。これについて、明治十四年の新年講書⁽⁵²⁾を見てみたい。この年、元田は『書経』舜典の進講をし、右の「四門を闢」を講じている。

この「詢于四岳闢四門明四目達四聰」という言葉は、元田によると舜が即位のはじめに天下を私しないことを示したもので、党派にとられない人材の登用と言路洞開、天下の情に通じることを意味しているという。元田はここから、今日においては議院を置くことがこれにあたりと述べている。ただしそれは西洋のごとく民権論から人民に迫られて国会を開くのではなく、「天下を公にする誠心」から民権論に先立って十分に議論を尽くさせ、十分に賢才も挙げ用いるのだという。これは、「逆衝の民権」を否定し「純善の民権」を得させる「作新民」の論だと言えよう。

「故に天下人民は只々舜の政略の中に遊び育てられまして、何つ議院が開きまするやらいつ会議が起りまするやら、知らず識らず舜の政令に順ひまして、皆々法度の中に自由を得まして、仕へまする者は其職に勉勵致しまして其功の成るのを樂しみますし、山野の民百姓は耜^{すき}を荷ひ壤^{つち}を撃まして太平の沢を樂しみますることで、（略）舜親から先立まして、四方の門を開き四方の耳目を明けまして、さあ言へさあ願へ、かやうに致して遣はさふ、かう致すが宜しいと、引起し引起し致しますることで、中々後世西洋などのやうに下がちに人民の驕りまするやうのことは聊之なきことでこ

ざりまする。」

前節で明かにした「新民を作す」開化の姿がここにはある。先に引いた明治九年進講で「鼓腹撃壤の治」という言葉を元田は用いていたが、これは帝堯が姿を変えて民情視察をした折、老人が口に食べ物をほおばって腹包みをうち、大地を打って歌いながら、帝王の恩など被っていないと口にしていた故事に拠る。人君が民を誘導しながらも、民は束縛を感じない姿である。ここで「法度の中に自由を得」と言ったのは、この謂いであつたろう。

このように元田は、「衆論」を集め上下の情を通じ、「純善の民権」を民に得させるという構想を以て、民権論に先立ち天皇が国憲を立て、国会を開く宸断を天下に示す必要を主張したのである。そしてそれは、有司専制批判による度を越えた民権運動を終息させ、相互に分を侵越しない「開化」の状態へと転換させる転機となるはずだった。

しかし、名を正したはずの「国会開設の詔」が十四年十月に発せられても、直ちに民権運動が止むことはなかった。民権運動が隆盛するにつれて、元田の後輩にあたる熊本実学社中でも民権運動が進められ、これに対して熊本における民権運動を抑えるべく、在官の井上毅・安場保和・古莊嘉門らと在熊の佐々友房らを中心に明治十四年九月に諸党派を含める紫溟会が組織されたが、十一月実学派は離党して立憲自由党をつくり、制限自由主義・君民共治を主唱した。この動きが翌十五年に九州改進黨を結成させることとなる⁽⁵³⁾。

実学派の行動を聞いた元田は憤慨して、一旦詔が出たからには奉戴するのが臣民の分義であるのを、これを奉じないばかりか「猶主権は立法部に在り、制限自由主義などと唱へ」るとはどういうわけかと激怒している。

「恐れ多くも此天皇は決して抑圧主義の天皇に非ざるなり、決して利己主義の天皇に在らざるなり。必や此民を愛し此国を安んじ、臣民天性の自由を保存せしめ給ふなり。必や国体に拠り国典を明かにし、天理中正の憲法を立給ふなり。(略) 実に断乎として不可動の聖詔に候処、平素実学を以て自任し候人々、我国の国体を忘れ、我天皇の主権を犯し、米国の自由・英国の立法等外国の糟粕を主唱致し候様にては、君臣の大義をも傷ひ候様に相成、実に慨嘆痛息の至に候。」⁵⁴⁾

天皇が民を愛し国を安んじ自由を得させ、国体に基づいた憲法を立てるというのに、平素「実学」を自認しながら国体を忘れ、西洋の政治理念を唱えて君臣の義をも損なうとは何事かと慨嘆している。「純善の民権」を信じる元田には「逆衝の民権」運動に意義を認められなかったのである。

こうした状況に至り、元田は「自由の名義は国民上に於て固より之を云べからずして、道德上に於ても孔聖の外亦云べからず」という結論を主張することになる。⁵⁵⁾ 国民には「分義」があり、その分に備わった則を守らねばならないし、そもそも自由というのは道德的には孔子が七十歳にして漸く到達した「不踰矩」境地であり、中等以下の人間では道心の自由でないので忽ち人心に欲心が混じって分界を破るおそれがある。したがって、みだりに自由を口にすべきではないと元田は言う。所謂反動的な元田の言説は、こうした状況に際して発されたものと言える。そこには「自主自由」をめぐる根源的な断層があり、「道」から離れた「開化」の奔流が日本を近代化へ推し進めていった側面が垣間見えよう。

かくして、自由民権運動の隆盛は、元田が明治初年にかかげた「自

主自由」の旗を降ろさせることになった。元田の理想に描いたような「自主自由」の境地は、自由民権の喧騒のなかで、後景に退いていくのである。

おわりに

明治初年の文明開化は、「君主独裁」から「君民同治」への移行を当為とする言説を弘めた。しかし本来「圧制」を抑止する制度の創設が「君民同治」に求められる必然性はなく、イギリスなどの「文明国」モデルの存在がこれをいざなったことは想像に難くない。

元田の議会構想がどのようにして自由民権運動と隔絶していったか考える際、元田の議会が「衆論」を挙げ上下の情を通じるためのものであって、「圧制」を制御したり政治参加の拡大を促したりするものでなかったことを見なければならぬ。元田は八年の島津久光下野に際して今後の政治を正しく保つことを建言したが、同時期に政府の「圧制」を危惧していた宮島誠一郎と異なり、政府の擅制を見張る立法院という発想には向わなかった。元田にとってあるべき政治とは、君民の図式のなかで君が徳を明かにし、民が感応して徳を明かにしようとするとき、それを助成するものであり、このようにして得られる民権を「純善の民権」と表現した。これに対して政治的権利拡大を要求する民権運動は「逆衝の民権」と見做され、「圧制」に反抗して起こった(と元田は考えた)西洋の民権運動を真似たものと思われた。ここには、元田が主張する「自由」が分のなかで道を行う道心に基づいた「自由」であり、権利を争う観のあった「自由」とは別のものであったことが背景に存在していた。

明治十二年に民権派に先立って議會・憲法を天皇自ら採用するよう提起した元田の国会論は、「君主親裁立憲政体」という語を以て「君民同治」への移行を否定するものだった。議會とは「衆論」を集め民情を通じるものであり、天皇が親から議會を開く宸断を下すことで名を正し、「純善の民権」論へと「開化」の軌道修正がなされることが期待された。

元田の「自主自由」論は、五倫のような、あるべき人間関係のなかでの分を前提とした「道心の自由」であった。したがって君臣の義の乱れない日本の「国体」は確守されるべきであり、そうした五倫正しい社会への道徳的な「文明開化」が理想であったと思われる。かかる「自由自由」を基盤とした政治社会像では、すでに定まった関係性を前提とし、その分のなかで誰もが自由に道徳的行為を行う権利を均しく持つことが想定されるが、そのような固定性のなかに閉じ込められることを、明治の「文明開化」は拒否した。

当時最も有名な「文明」化の旗手であった福沢諭吉は、『文明論之概略』（明治八年）のなかでこんなことを言っている。「自由の氣風」はただ「多事争論」のなかに存在するので、たとえ善良な説であつても単一の説を守ればそれは「自由」ではない、と（第二章）。これは、「文明」への進歩が「自由の氣風」のなかに存在するという議論の環境であるが、ここには、「自由」を「文明」化の基軸にすえる意義が明確に表れているよう。

「多事争論」は正統・異端を作らず、互いに争って「文明」を進める、その原理が「自由」ということになる。この状態が続くと、事物や学問が開けるだけでなく、価値観もしたがって変化することになる。既に福沢は同書で五倫のうちの君臣の義に疑義を呈していたが、意図

するとせざるとにかかわらず、「自由の氣風」は価値観までも創造するものであった。

「文明開化」という現象がもつ意義の一端は、ここに存していたのかもしれない。元田の言う「本源」から離れた「開化」の風潮のなか、固定した社会像を支える政治哲学とは全く別の原理に基づく新思想が相次いで導入され、社会変革とともに人々の価値観も短期的に変化していった。政体変革では「善美を尽た政治」として「君民同治」への「開化」が目指された。そうして、それらの基盤をなした思想である「自由」とは、確かに新しい時代をひらく言葉だったのである。

註

*史料の引用に際しては、句読点を付し、新字体に改め、地の文が片仮名の場合平仮名に改めるなど、適宜読みやすく改めた。

*国立国会図書館憲政資料室蔵元田永孚関係文書は、「憲政元田文書」と略記した。

(1) 『明治文化全集 文明開化篇』（日本評論社、一九二九年）、一三三―一三四頁。

(2) 類似した問題の中国における展開を考察したものに佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』（東京大学出版会、一九九六年）がある。

(3) 元田永孚に関する基礎的研究として、海後宗臣『元田永孚』（文教書院、一九四二年）、同『教育勅語成立史の研究』（一九六五年）、及び沼田哲『元田永孚と明治国家』（吉川弘文館、二〇〇五年）が挙げられる。元田についての研究は少なくないが、いくつかがあけると、元田の思想について検討したものとして渡辺和靖

「横井小楠と元田永孚」(『歴史の研究』一四、山形歴史学会、一九七二年)、山崎道夫「元田永孚の学問と事功」(『東洋研究』六、大東文化大学東洋研究所、一九六三年)などがある。近年では後述する荊部氏の論考が最もよく元田の思想を検討しており、群を抜いている。教育史では元田の明治儒教における位置を論じた久本幸男「明治儒教と教育」(『横浜国立大学教育紀要』二八、一九八八年)があり、近年まとまった論考としては森川輝紀「国民道徳論の道」(三才社、二〇〇三年)がある。

(4) 『国家学会雑誌』一〇四・一・二、一九九一年。

(5) 佐々木毅・金泰昌編『公共哲学10 21世紀公共哲学の地平』(東京大学出版会、二〇〇二年)。

(6) 「志賀宗澤え贈書」(『旧稿文書』安政三年、憲政元田文書一一五―一二)。「実学」の研究会形成期(天保十四年前後)から類推して本書簡は弘化年間のものと推定できる。

(7) 『横井小楠関係史料』一(東京大学出版会、一九七七年)、四頁。

(8) 元田や横井の「朋友」概念は、五倫の一つというだけでなく、『論語』学而首章の「朋あり、遠方より来る、また楽しからずや」を下敷きになっている。即ち「朋」とは孔子の「学」を学ぶ者である。「道」というのも堯舜孔子の道である。

(9) 前掲海後『元田永孚』一八九―一九六頁。

(10) 「名は君民と云と雖ども、実は朋友の情誼あり、天下終に同心同徳の一大朋と成て、政令を出すを待たず、法律も施すに及ばず、所謂篤恭して天下平なるなり」(経筵論語学而首章講義(海後宗臣・元田竹彦編『元田永孚文書』二巻、一九六九年)、一一九頁)。

(11) 前掲「教学大意私議」一九五頁。

(12) 例えば明治七年の「侍講奏簡」では、天皇に長々献言をした後、「更に願ふ陛下今より応神・仁徳二帝に則とり、益々正学を開ひて民の知識品行を明かにし、益々仁政を施して民の生業を饒かにし、四海の民をして皆自主自由の地に至らしめんことを。」と結んでいる(前掲『元田永孚』一五三・一五四頁)。

(13) 例えば次のような意見がまま見られる。「従来固陋の習俗一変して文明の域となし、上は以て開化日新の御旨趣を養補し、中は以て県治の政化を助け、下は以て自主自由の民俗を保護し(略)」(『愚意陳述書』明治七年、憲政元田文書一二二―一二三)。

(14) 渡辺浩『東アジアの王権と思想』(東京大学出版会、一九九七年)。

(15) 講義草案(一二七) 論語(今孝者は謂能養)(前掲『元田永孚文書』一二、二九一頁。「J・J・ジェーンズの名前からすると明治九年以前の講義と思われる)。

(16) 拙稿「明治初年の立憲政体導入問題と元田永孚」(投稿中)。

(17) 大久保利謙『華族制の創出』(吉川弘文館、一九九三年)。

(18) 西村茂樹『往時録』(日本弘道館、一九〇五年)、一六三頁。

(19) 前掲大久保利謙『華族制の創出』二四二頁。

(20) 『華族会館誌』上(霞会館、一九八六年)、五〇―五三頁。

(21) 前掲「愚意陳述書」。清書では戻されている。

(22) 明治十五年十月十七日付下津休也宛元田書簡(沼田哲・元田竹彦編『元田永孚関係文書』山川出版社、一九八五年)一五八頁。

(23) 前掲『元田永孚文書』二のうち、講義草案(二四)(二五)(二四)(二五)は内容から一連のものと推定される。

(24) 「学而首章」明治八年三月（前掲『元田永孚文書』二、三一三頁）。

(25) 前掲『元田永孚文書』二、九〇一頁。

(26) 前掲「学而首章」三二三―三三四頁。

(27) 稲田雅洋『自由民権の文化史』（筑摩書房、二〇〇〇年）。

(28) 「奏劄」明治八年十一月（憲政元田文書一〇六一二）。

(29) 「明治八年日誌」（国立国会図書館憲政資料室所蔵、宮島誠一郎文書マイクロフィルムNo.2）。

(30) 同十一月二十二日条。

(31) 同十二月十五日条。

(32) 明治九年の新年講書始は正月七日に行われた。天皇は午前十時に略服を着御し、福羽美静の『万葉集』、元田の『論語』、西村茂樹の『政治学』（アンドリュ・ヤング著）を聴いている。この新年講書始というのは宮中の正月行事の一つで、十時に始まり十二時に終わるものであった。この二時間で和漢洋の三学を三名で進講するため、一名の配分は三十分か四十分くらいで、この時間割を間違えないように予め組み立てた進講草案を試演した後に本番に臨んでいたようである（渡邊幾治郎『明治天皇の聖徳教育』千倉書房、一九四一年、六六頁）。この講書始の列席者は天皇のほかはだいたい宮臣であった。

(33) 『元田永孚文書』二、一二―一九頁。原史料は憲政元田文書の「経筵進講草稿」と題された綴りに含まれている。この綴りには毎年の新年講書始の進講録が綴じ込まれているが、明治九年の進講録のみ唯一活字版の冊子になっている。『元田永孚文書』の編者は「印刷に付してあるところから、講書始参列者やその他の希

望者に配布したとみられる」と推測している。

(34) 『論語』為政首章は、「子曰く、政を為すに徳を以てすれば、譬へば北辰の其所に居て衆星之に共（とも）ふが如し」である。

(35) 元田は「談会講習要訳を摘掲する事」という文章（『諸草稿』明治七年、憲政元田文書一〇七一―一八）で、「人君の職、其要は安民なり。安民の要は其所を得るにあり（自主自由の権利を得せしむ）」云々と書いている（一内は割註）。「自主自由の権利」が「安民」「其所を得る」の言い換えとして用いられている。

(36) 「堯舜の於変時雍の黎民」は『書経』堯典。法制ではなく君主が明德を明らかにすることで天下が平らかに治まっている様を表現している。「文王の如傷の民」というのは、『孟子』離婁下、「文王は民を視ること傷めるが如し」（文王は民を見るにも傷ついた者を見るように大事にした）より。熊本実学では特に好んでこの言葉が引用された。『大学』については後述。

(37) 智徳の分離不可ということ、ここで元田は福沢諭吉の唱えたような智と徳とを分ける議論を警戒していた（前掲苅部「利欲世界」と『公共之政』はこれを福沢諭吉『文明論之概略』（明治八年）を承けたものとしている）。その際、福沢は世間通用の概念を付度して「徳義」（モラル）と「智恵」に分説したのであるが、元田のように字義の解釈から論ずる方法は敢えて取らなかった。「学者流に従て義を糺せば、その意味甚だ広しといえども、世人の解す所は則ち然らず」として、福沢は一般の通念に合わせ、狭隘なものに処理した。また福沢は決して智恵ばかりを重視したわけではなかったが、智徳を分説して智の開明を主張すること、日本の文明化を振起しようとしたものと思われる。

(38) 前掲荀部『利欲世界』と『公共之政』。この道心・人心というのは『書経』大禹謨の「人心惟危、道心惟微、惟微」から来ている。人心のままでは善惡混濁で欲心に陥る危険が常にあるので、道心は微かであるが、これにつかねばならない。後年の講義を参考までに引用しておく。

「晩近の自由の理も此道心より云時は、素より何く迄も自由自在に拡張して、乃ち堯舜孔子は道心の自由なり。若し人心纔に雜はる時は是自由なるを得べからず。強て人心より自由を云時は、己れ独り自由を云とも乃桀となり紂となり人心の自由にて、天地の間に立つべからず。故に自由の理は殊更に道心人心を分別せざる間は決して言ふべき理なし。」(『書経講義・大禹謨』、明治十八年、『元田永孚文書』三卷七五頁)

(39) 『学而時習之』明治八年三月(『元田永孚文書』二卷、三三〇頁)。

(40) 「分願」を得るというのは、人は人間関係において役回りがあり、それぞれに分があることを前提とした考え方である。例えば父であれば父の分に留まり、それ以上の自由をはたらくことはない。

もし父がその分を忘れて我儘放題をはたらいたなら、子は父に仕える道を失うのであるから、子が孝の道を行う自由を奪うことになる。儒教道徳は西洋の政治思想のように一個人を起点に展開されるわけではなく、人々の関係性のなかに秩序を創造したものであるため、ここで言えば自らの分義を尽くし、その当然の則に留まって相互に謙讓することが、相互に道を尽くさせるという構造を持っている(父と子の比喩は「元田永孚意見草稿」明治十四年、憲政元田文書二一〇―一五〇を参照)。

(41) 朱子の『大学或問』の当該部分も参照すると以下のようである。

「吾が身をして一へにここ(黎矩の道)に処らしむれば、則ち上下四方、物我の際、各その分を得、相侵越せずして各その中に就く。その占むる所の地を校れば、則ちその広狭長短又皆平均すること一の如く、截然方正にして余不足の処有ること無し。是れ則ち所謂黎矩なる者なり。それ天下国家を為めて心を処き事を制する所以の者、一へにここに出れば、則ち天地の間將に一物もその所を得ざる無くして、凡そ天下の孝弟不倍を為さんと欲する者、皆以て自らその心を尽すことを得て均しからざるの嘆無らんとす。」(『大学或問』(『和刻本四書或問』上、中文出版社、一九九八年)、原漢文、()内引用者)

ここでは「平均」ということがより明確に書かれている。そしてそれは、為政者が自らの心を付度して理を究明し人に及ぼす「黎矩の道」をとることによって達成されるのである。

(42) 前掲荀部論文も指摘しているように、明治二十二年の新年講書始(『元田永孚文書』二、九四―九七頁)で元田は「黎矩の道」について「民の貧富を均しく」することだと講じている。「上下四方方正均齊に、一民も其所を得ざる者なきやうに」するという「黎矩の道」の原則を經濟論に展開させたものである。

(43) 『元田永孚文書』二、二〇―二五頁。明治十年の新年講書始は正月十二日に行われた。福羽美静が『続日本紀』を、西村茂樹が『英国史』法律の条を、元田が『大学』を、近藤芳樹が『古今和歌集』序を、渡忠秋が『万葉集』を進講している。このときの出席者には宮内省出仕の木戸孝允もいた。(『明治天皇紀』四、吉川弘文館、一九六〇年、一一―一二頁)。

(44) 「上奏」明治九年十二月（「上奏建言書草稿」憲政元田文書一〇七一七）。

(45) 同右。

(46) これは朱子の集注の解釈に近い。源了圓「横井小楠における『開国』と『公共』思想の形成」（『日本学士院紀要』五七・三、二〇〇三年）によれば、横井小楠も嘉永三年の『小楠先生講義録』で同様の「新民」講義をしていたことが知られる。

(47) 渡邊幾治郎監修『日本憲政基礎史料』（議會政治社、一九三九年）、稲田正次『明治憲法成立史』上（有斐閣、一九六〇年）、前掲荻部直「利欲世界」と『公共之政』、前掲沼田『元田永孚と明治国家』など。

(48) 元田永孚「私案」明治十二年一月（国立国会図書館憲政資料室蔵「三条家文書」七三・七）。

(49) 渡辺昭夫「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』二五四、一九六一年）。

(50) 前掲『日本憲政基礎史料』二六六～二六七頁。

(51) 「元田永孚上疏草稿」（憲政元田文書一〇八一）。

(52) 前掲『元田永孚文書』二、三三～三三九頁。『元田永孚文書』ではこの講義を明治十二年のものとしており、その底本である「経筵進講草稿」（憲政元田文書一三三～一三二）には「明治十二年己卯一月七日」と欄外に記入されている。ただ、この書き込みは編綴の際に記入したものか、同じ筆で各年に書き込まれている上、日付は一月七日ばかりである（渡邊幾治郎によれば、明治十年は一月十二日、十四年は一月十日に講書始が行われている）。つまり後年の記入なので判然としない。この『書経』舜典講義を明治十四

年の新年講書始の際のものであるとする意見は前掲稲田正次『明治憲法成立史』や前掲渡邊幾治郎『明治天皇の聖徳 教育』、及び『明治天皇紀』などがあり、元田の自伝「古希之記」（『元田永孚文書』一、二一八頁）にも明治十四年とあるが、元田の「古希之記」でまとめている御講書始の回顧は日記と照合して記憶違いくが多く、あてにならない。ここでは仮に渡邊氏に従い十四年としておく。

(53) 『新熊本市史』通史編近代Ⅰ（熊本市、二〇〇一年）。

(54) 「天皇主権論」明治十四年十一月二十七日付元田永貞宛（憲政元田文書一五二）。

(55) 前掲「元田永孚意見草稿」明治十四年。