

△書評▽

辻本雅史 著

『近世教育思想史の研究』

沖 田 行 司

戦後の日本において、儒教や国学を主要な課題とした近世思想史や近世教育史の研究領域は、永い冬の時代を耐えねばならなかった。その後遺症として、いまだに或る種の自己抑制を強いる傾向がなきにしも非ずである。とりわけ、日本教育史の分野では、近世思想は否定もしくは克服すべき対象としてとらえられるか、またはその中に好ましい「近代」的諸傾向を発見するという視座の限定が予め加えられてきた。これらが、近世教育思想史研究を停滞せしめている大きな要因でもあった。辻本雅史氏による『近世教育思想史の研究——日本における「公教育」思想の源流——』の刊行は、そうした停滞状況を打破する起爆弾であるとともに、戦後の日本近世教育史に根強く存在している「タブー」への挑戦とも考えられる。

辻本氏は、この著書において、教育史と思想史の二つの分野にわたって、重要な問題提起を試みている。一つは、十八世紀後半の教育諸事象（藩校・寺子屋・私塾等）と民衆教化策の展開を、日本の「公教育」の源流としてとらえ、明治期以降の「近代」教育の質を展望しようとするものと、二つに、徂徠学以後の儒学史の展開過

程で、従来は負の評価しかされてこなかった折衷学や寛政異学の禁を経て成立する「正学派朱子学」の歴史的役割と思想的意味を再検討することである。こうした辻本氏の問題提起は、基本的には近世と近代との連続性に着目しつつも、所与の「近代」なるものを評価軸として、近世の中に「近代」を発見しようとするのではなく、むしろ近世がもつ「可能性や豊かさ」を発掘し、それに基づいて「近代」を照射し、「近代」教育の問題を浮彫にしようとするものである。

立論に先だち、辻本氏は「西欧近代に至る歴史の発展系列を唯一の普遍的尺度として、儒学思想をその系列の中に位置づけようとする立場」を儒学思想の「固有の論理と価値」とを見失わせるものとして斥け、「東アジアには、ヨーロッパとは異なる歴史や思想の営為があり、そうした中で人間形成（教育）のいとなみがあったという前提から出発する」というように、近世教育思想史研究の視座と方法について述べている。

ところで、日本の近代教育における「近代化」とは「西欧化」を

意味したことは周知の通りであるが、近代教育の歴史は、この「近代化」とその反動として登場して来る日本特殊論との振幅において展開されて来た。その際、典型的には福沢諭吉から現在に至るまで「儒学」に固有の教育の論理」は「近代化」を阻害し、偏狭なナショナリズムを支える負の価値しか持たぬものとみなされて来た。教育史においては、そうした偏見が充分に克服されているとはいえない。「自然に対峙し得る主体」としての、いわゆる西欧的人間観に対して、「自然の秩序の環の中に参画し、自己を自然と一体化」する「東アジア的天人合一の思想」が持つ意味をとらえなおそうというのが、本書の近世教育思想史研究の基層をなしている。

徂徠学を経て折衷学が登場し、さらに寛政異学の禁を契機として正学派朱子学が成立する一連の儒学史の中で、何故に「教育爆発」の時代が到来するのか、そしてその実体と思想的意味は何であるのか、というような問題を中心に本書は構成されている。以下、順を追って紹介しておきたい。

获生徂徠に関する研究蓄積の豊富さに比しては、教育思想史からなされた研究は数える程である。この意味で、本書の第一章は获生徂徠についての本格的な教育思想史的研究であるといえよう。それのみならず、徂徠学を理解する上でも、実に豊富な内容を提供している。朱子学の「理」に代えて対置する「物」という「六経」に記された具体的な「事実」を学問対象とすることにより、「習熟」という教育的概念が成立すると辻本氏は指摘する。辻本氏によれば、「習熟」という概念は、学習者の自発性と能動性とを俟って初めて成立するものであったが、こうした学習者の主体性を保障する論理

は、聖人の超越的権威とそれに対する「信仰」を大前提としていた。徂徠の教育思想の特質として、辻本氏は徂徠の人材論を構成している「徳」と「才」との関係や、私学教育論などを分析しているが徂徠の学問観がそれ以前の儒学のそれと決定的に異なるところとして、「個々の人間の生きかたよりも、社会の全体的統合として政治の方法として、学問をとらえる視点を徹底」していたところにあったと指摘する。そして、このような視点こそが、思想的にみれば折衷学を生み出す土壌を造り出し、さらに、儒学が政治の世界で脚光を浴び、「教育爆発」の時代を招来せしめる要因となったと論じている。十八世紀の中葉以降、幕藩制社会を経営して行くに必要な知識や技能などの「人材」を備えた「専門人」の需要が高まるのであるが、徂徠の「人材論」及び「学問観」はこうした状況に対応しうるものであった。しかし、徂徠が発想した「専門人」は、政治主体者としての実践倫理を欠いたところに成立するものであったため、そうした「専門人」に具体的な政治実践が問われてくると、主体を内面において支える倫理と世界観が欠くべからざるものとして認識されてくるのである。ここに、辻本氏は「徂徠の経世論を前提に、それを朱子学的実践倫理と結合して説く折衷学」の登場の必然性を見てとるのである。以上のように、徂徠の教育思想を、近世中期以降の藩校教育の隆盛と折衷学の出現という歴史展開の中に位置づけたところに、これまで見られなかった徂徠に関する教育思想史的研究の斬新さがうかがえる。

第二章では、細井平洲の思想課題を「学問（儒学）」と政治（藩政改革）と教育（藩校）」ととらえ、これらの分析を通して「藩校急

増の思想史的要因」を明らかにするとともに、従来、あまり光があらわれなかった折衷学の特質と歴史的意味の検討を試みている。

徂徠が「道」を聖人の制作によるものとして、その自然的秩序を否定したのに対し、平洲は再び「道」を「天地自然」と結びつけるのであるが、辻本氏によれば、これらは「十八世紀半ば以降頭著になってきた在来的秩序の崩壊」という社会状況の中で、徂徠学の「人心」に対するオプティミズムへの批判として登場して来たというのである。辻本氏はこの辺りの事情について、次のように説明する。「人心への一定の信頼を前提に、政治や文化の諸制度や諸形式による社会統合を説いた徂徠学は、多様に複雑化してきた十八世紀半ば以降の社会の状況下では、民衆をとらえることができず、徂徠学そのままでは、急速に有効性を失うことになった」。このような徂徠学の欠陥を補う形で、辻本氏は平洲を登場させるのである。平洲は「道」を「天地自然」と連結させはしたが、それは朱子学のように人間に内在する規範としてではなく、むしろ徂徠学的な意味での外在的規範を志向するものであったと見るのである。一度、徂徠によって断ち切られた「天地自然」と「道」とが、何故に再度連結されざるを得なかったのかという問題については、次のように説明されている。平洲においては、「道」というものは個々人の単独の力によって「自得」できるものではなく、あくまでも「教化」されて自覚するものであった。そして、その際、民衆を教化する主体こそ、体制秩序の維持に責任を持った「君主」に他ならなかった。この「教化」が成立する前提として、教化主体の絶対性が保障されねばならないというのである。「天地自然の道」は教化主体者として

の「君主」の絶対性を「根本のところでは担保」するものであり、平洲自身も「君主権力の強化」を意図していたというのが辻本氏の所論である。このような平洲の思想特質について、たとえば衣笠安喜氏は「被治者に絶対的な服従を強要する幕藩支配体制強化の思想」（岩波講座『日本歴史』近世、四）と結論づけているのに対し、辻本氏は、基本的には衣笠氏の所論を継承しつつも、平洲の思想が被治者の心情をとらえ、受容されたという事実に着目するのである。この課題は平洲の「名君」論を中心に展開される。「天」の權威によってその立場を保証される「君主」は、「臣民の父母」として、「天」が万物に恵みを与えるように、民衆を「教化」するのであるが、それには「民の手本」たりうる「君徳」を保持しなければならなかった。つまり、平洲の「名君」論は、「君主の責任の大きさを強調」するものであり、その責任は「天」に対すると同時に民に対して君主が負うものにとらえられている。このような「名君」論は、一方では強烈な愚民観と表裏の関係にあったことを指摘しつつも、辻本氏は愚民観についての次のような見かたを提唱している。やや長きにわたる引用となるが、辻本氏の儒学に対する光のあて方を知る上で重要と思われるので、次に掲げておきたい。

ところで、これまでの儒学思想研究、とりわけ戦後のそれにおいては、儒学思想にともなう愚民観は、おおむね否定的評価の対象とされてきた。すなわち、愚民観は、支配権力の絶対性を前提として、人民を身分差別の枠内に固定化させる、いわば近世儒学思想の封建性を如実に示す尾てい骨がごときものと見なされること

が、きわめて多かった。確かに、儒学思想においては、民衆は、

自らのうちに自律し得る根拠が認められることは、まずなかった。民衆は支配の客体と位置づけられ、封建的な身分差別を積極的に正当化する機能を果たしていた。そうした民衆観を儒学がもつ限り、それが封建的であることは、否定できない。しかしそのことは、愚民観が持つ一定の歴史の意味を無視してよいことを意味しない。

デモクラシーの下、自由と平等の理想の実現を目指す近代社会に生きる我々にとって、確かに儒学の「愚民観」は一つのベクトルにおいてしか解釈し得ないのであるが、それは必ずしも近世人の解釈と同一とはいえない。辻本氏によれば、「君主の仁政の責任の重みを加重するもの」との解釈も可能となる。しかし、このような愚民観に基づいて、「君主の誠実なる仁政の実践」を政治主体たる「君主」の心情に刻印することは可能だとしても、それが「民衆の心情」を引きつけて、「自発的服従」を促がしたとするのは、聊か説得力に欠けるのではなからうか。

次に、折衷学としての平洲の学問について、「人心教化」をとおして国政に役立ちうるものに限定されていると指摘し、そうした学問態度は「知的探求を放棄」する一方で、「既存の多彩な学派学説に寛容な態度」をとらせたと論じている。このような平洲の学問は、徂徠学以降の諸学派の対立を背景とし、それへの強烈な批判に基づいて、「諸学を折衷する学者（学問をする者）」の強い主体的態度」において、諸学派を「経世の学」として「活用」しようとするところに成立したものであると結論づけている。

ところで、こうした折衷学を思想的にどのように位置づけるの

かという問題について、丸山真男氏や衣笠安喜氏の所論に対して、辻本氏は「儒学思想が『現実遊離』し、『陳腐』化してゆく過程こそ、他方において、儒学が実際の有効性や教育生命を獲得していた過程としてみる事ができる」というような反論を提示している。つまり、折衷学が盛んになり、朱子学が復活してくる過程は、藩校が急増し、教育への関心が高まる、所謂「教育爆発」という現象が出現するのと時期を同じくしていたのである。辻本氏はこれを「儒学が積極的に社会へ浸透してゆく過程」と見るのである。折衷学的方法論的特質を「学問する側の強い主体的態度のもとに、日常の実践の側から積極的に学問の意味をとらえ返してゆくもの」とし、「直面する諸課題への有効性如何」が折衷する際の基準ととらえた辻本氏は、その内容が現実遊離した封建道徳学であったとしても、それが広範囲に流布し、社会に受容された事実があれば、一定の歴史的機能と役割を果たしたものと見るべきであると主張する。このように、細井平洲の教育思想を抛りどころにして、折衷学の積極的な意味づけを試みた訳であるが、やがて「名君」論も客観的な政治実体（「収奪強化」という不仁政）が露呈してくると、たちまちにしてその限界を曝け出さねばならなかった。しかし、やがて折衷学を克服する論理と思想をもって「正学派朱子学」が登場するというのが、辻本氏の折衷学に関する結論である。

第三章と第四章では、亀井南冥の思想と福岡藩の藩校教育の実際を分析し、異学の禁の地方的展開と徂徠学の変容の一形態及び十八世紀後半の藩校設立の思想的意味づけなどに取り組んでいる。

南冥の学問について、辻本氏は、徂徠学の経世論を継承している

るが「氣質不變」の人性説を排除し、「孔子一尊主義」を打ち出して、実践の拠り所として「論語」を読むことから成り立っていると要約している。また、南冥は「親試実験」を重んじる古医方の影響を強く受けていることから、「自力」、「自得」という強烈な主体の立場の確立を求めている。これこそ「徂徠学の論理を徹底」したものに他ならないと論じている。このような主体性の尊重は、十八世紀後半の武士官僚の教育に有効とされたが、この主体性は「内面からささえる形而上学や世界観」を欠落させたものであった。そうした脆弱性を克服するものとして、天人合一の世界観の下に形成された実践倫理を備えた朱子学が登場してきたのである。

また、辻本氏は、福岡藩の藩校と南冥の学校論の考察を通して、近世における藩校の発達は封建制を打ち破って近代社会へと展開するよりも、むしろ封建体制の諸矛盾への「对症下药的な対応」もしくはその「隠蔽」という形で進行するという指摘をおこなっている。つまり、近世における教育の「近代」的特質というものが、必ずしも近代社会へと連結するものであったのかどうかという問題の提起である。

第五章においては、寛政異学の禁をめぐる諸問題をとりあげている。異学の禁を契機に成立する「正学派朱子学」に関して、思想的生命力を喪失し、単なる封建教学として強要された陳腐なイデオロギーに過ぎないという通説に対し、辻本氏は、衣笠安喜氏、宮城公子氏、頼棋一氏らによる異学の禁以後の朱子学思想復活に関する研究をふまえて、「正学派朱子学」の思想及びその歴史的意味の解明を試みている。

辻本氏は、正学と異学の相違点について「学の一統化」を重んじる正学に対して、「学の多様化」に価値を見出す徂徠学や折衷学などの異学というようにとらえつつも、正学は必ずしも異学を全面否定するのではなく、異学の一定の有用性を認めていたことを、とりわけ頼春水の思想に基づいて実証している。ここから、「正学朱子学は徂徠学を否定的媒介として形成された」という結論を導き出している。すなわち、徂徠学によって解体された「全体的世界観」を再構築しようとしたのが「正学派朱子学」であったのである。また、安永・天明という時代が、社会の解体をとどめる「統合の原理」を必要としたことも、朱子学復活の大きな要因であったと付け加えている。儒学史上のこうした変容は、頼春水を登用した広島藩や古賀精里を登用した佐賀藩でも進行しており、これらの前史を経て、寛政二年に松平定信によって異学の禁が断行されたというのである。正学派朱子学の「包摂の論理」は異学を排除する方向よりも、異学を政治上に活用せんとする構造を備えており、また異学派にとっても、正学派朱子学に対立するよりも、朱子学による学問の統一論に反対したのであって、両者に本質的な二律背反の要素は存在しなかったというのが辻本氏の見解である。

異学の禁の教育史的な意味として、辻本氏は、一、学校という公的に組織化された教育の機能が本格的には初めて政策のうちに取こまれた、二、国家的な統合の理念として、朱子学のもつイデオロギーを発見した、三、民衆を知的にも啓蒙し、生活能力をつけ、崩壊に瀕した秩序を回復することを目指した、四、朱子学的道徳と実用学摂取という二重構造をとりながら人材教育が進展した、五、幕

末から近代へと続く日本の政治と学問と教育の関わり方の基本的特質を形成した、というような諸点をあげている。

第六章においては、後期水戸学、とりわけ会沢正志斎の思想を手がかりとして、「近代」的な国家主義的教育政策が誕生する過程を思想的に考察している。辻本氏によれば、会沢の排耶論は単なる現象的な西洋拒否の論理にとどまらず、キリスト教が宗教として持つ「民心収攬」の政治的意味に着目させるとともに、「外患」と「内憂」とを結びつけることによって、危機意識を持たせるものであった。また、この排耶論の成立は民衆の教化政策に着目させるのであるが、その際の民衆とは「共同体的秩序」を形成する「集団」としてではなく、あくまでも心の内に秩序意識を確立する個としての民衆であった。ここに、教化される一個の主体としての民衆像が登場してくるというのである。このような民衆像を背景に、「民衆がいかに国家にかかわり、それをささえるか」という政治課題が前面におし出され、民心を国家に収斂する規範（国体）が求められた。

辻本氏は、道—天—天祖—天皇—臣民の関係性及び「父子分身一体」に基礎づけられた忠孝道德から、会沢の国体論の構造を論じている。とりわけ、会沢が国体論に「祖先祭祀」の思想を結びつけたのは、儒教における民心掌握の不十分さが死生論を組み入れた宗教性の欠如にあるという認識によることを指摘している。そして、会沢の国体論を支える思想は、西洋のキリスト教に対抗しうる「宗教」として構想されていて、「一種の国家宗教」としての性格をもつものであったと結論づけている。従来、「封建反動」の思想と特

徴づけられてきた後期水戸学が、実は「近代」的特性を備えており、そこに展開されている愚民観も、従来の愚民観の概念とは異なり、国家を主体的に支える、明治国家が目指した臣民像に近いものであったというのが、辻本氏の後期水戸学研究の結論である。

この書物に関しては、既にいくつかの書評が出ており、さらに付け加えるべきものもなく、あえて内容紹介にとどめるように努めた。最後に、方法上の問題について、一つ気付いたことを述べておきたい。「近代」的な価値観の下で近世思想を裁断するというこれまでの近世教育思想史研究の反省に立って、近世思想から、近代を展望しようとする辻本氏の方法はほぼ成功をおさめている。そのことは愚民観の解釈や異学の禁の再検討などに鮮やかに見てとれるが、こうした方法の持つ、危険な陥穽についても、辻本氏は充分に熟知しており、それに対する弁明が所々に見られた。その事が、たとえば正学派朱子学の主体性論とイデオロギー論の矛盾にみられるように、読者をして、誤読せしめる要因となっているようにも思われる。それにしても、本書が近世教育思想史のみならず、近世思想史の研究においても、多大の貢献をはたすであろうことは疑えない。