

【研究討論】 Research Notes

朱子学と近代日本の形成
——東亜朱子学の同調と異趣
Zhuxi School of Neo-Confucianism
and the formation of Early Modern Japan

子安宣邦
Nobakuni Koyasu*

關鍵詞：朱子學、近代日本、福澤諭吉、西周、貝原益軒

Keywords: Shushigaku, Modern Japan, Yakichi Fukuzawa, Mane Nishi, Ekken Kaibara

* 作者為大阪大學名譽教授。

摘要

本文論述朱子學與近代日本的關係，指出：所謂「日本的近代」，是以其前身「漢學的」日本為基礎，並擁有被漢學刻印的近代。近代日本在這樣的刻印之下，成立了日本式的近代國家。

所謂「日本式」，並不是為了對照先進西洋現代國家，形容現代化之速或遲的辭彙。而是為了重新審問二十世紀以來日本帝國身分，君臨東亞世界的近代日本國家，是如何的樣態存在。本文分析長期被忘卻、被隱藏的「漢學式的」日本與其思維基礎之間的關係。

本文主張將日本近代知識稱之為「朱子學式的近代知識」，為近代日本知識界的基礎從「漢學」向「洋學」的轉變，從朱子的角度提出一種新解釋。

Abstract

This article discusses the connection between Zhuxi School of Neo-Confucianism and the emergence in early modern Japan. The author insists that the so-called "modernity of Japan" was made possible by the legacy of Chinese learning or Kangaku. It was on the basis of Kangaku that a modern state with Japanese characteristics emerged. The "Japanese characteristics" is designated in this paper to re-examine the form and content of modern Japan who had dominated East Asian World in the twentieth century

一、朱子学の両義

朱子学には広狭二つの意味があります。狭義には朱子その人の学問を指します。広義には朱子の学問を起源としてもちながら、その継承的受容者において展開されていく学問を指します。日本朱子学というのは後者の意味においてです。この朱子学の二義を区別することはきわめて重要なことです。「東亜朱子学」というこの検討会の主題は後者の広義における朱子学にかかわるものだと私は考えます。

もし「東亜朱子学」を狭義において理解したら、そこから生まれてくるのは真正な起源としての「朱子学」からの距離を測定するような議論です。その議論を構成するのは「真正と偽似」「本流と別流」や「正解と誤解」といった二分法的な枠組みです。この真偽弁別的な二分法的議論は実は朱子学派内部で歴史的にくり返しなされてきたものです。そしてこの二分法的議論は現代においても「東亜朱子学」とか「日中朱子学」といった主題を設定すると直ちに再生いたします。私はこの真偽弁別的な二分法的議論は方法的にも間違った、無意味で有害な議論だと考えています。

第一にこの真偽弁別的な議論の構成は、「真正な朱子」が存在することを前提にします。だが「真正な朱子」とはこの論者の解釈において再構成されたものであることを隠しているのです。むしろこの論者における正統意識、本流意識こそが問われねばならないのです。第二に思想や学問の展開とはつねにテキストの読み直し、すなわち再解釈による展開であることをこの論者は見ていません。日本近世の代表的朱子学者山崎闇斎（1618-82）は朱子の説を墨守することを標榜しました。「朱子を学びて謬まらば、朱子と共に謬まるなり」¹という闇斎の言葉が伝えられています。闇斎は朱子への人格的な傾倒という姿勢において朱子学を受容したのです。闇斎学とはその姿勢において再構成された朱子学をいうのです。闇斎においても

1 山田慥斎著『闇斎先生年譜』中に記されている言葉。

朱子学は再構成されると理解しないかぎり、彼が説く朱子学的神道（垂加神道）などは論外として無視されることとなります。事実、闇齋学派は師の神道を容認する側と否認する側の両派に分かれることになりました。

私は古典的テキスト、たとえば『論語』は歴史的な数知れぬ読み直しの痕跡を止めたものだと考えています。私たちは先人の読み直しの上に読み直しているのであり、先人の読み直しにもう一つの読み直しを付け加えているのです。真^まっ新^{さら}な『論語』が私たちの眼前に存在するのはいないのです。朱子もまた経書を読み直した人です。しかしその読み直しが根元的であることによって、朱子は新たな儒家言語（新儒学）をもつことができたのです。そしてこの朱子に従う後継者も、朱子に習って経書を読み直すのです。その後継者において成立する朱子学とは、朱子に由って読み直すものが再構成する朱子学です。私はこの後継者における朱子学を「朱子主義」の名で呼んだことがあります。²マルクスその人の思想とマルクス主義を称される思想とが区別されるように、朱子その人の学問と後継者における朱子主義的な学問とは区別されねばならないと考えます。この区別によってはじめて日本に成立する朱子学、すなわち朱子主義的な学問・思想への視点もまた可能になります。またこの区別によって私は真偽弁別的な議論に煩わされることなく、日本社会における朱子学の意味を追究することができるのです。

二、「朱子学と近代日本」という問い

私はここで近代日本にとって朱子学とは何であったかを考えようと思っています。これは近代日本に対する一般的な理解に反する問いの立て方といえます。周知のように日本における近代国家なり社会の形成は、西欧の先進近代国家とその文明を強く志向しながら、徳川封建社会とそのイデオロギーの否定とともに推進されていきました。儒教・儒学とは前近代社会

² 子安「朱子と朱子主義——闇齋学派への批判的視座をめぐって」、『方法としての江戸』（ペリカン社、2000年）所収。

に日本人が置き棄ててこようとした最大の代物でした。それゆえ福沢諭吉（1835-1901）による文明論的な日本社会の改造計画は、儒家的な「徳」による社会から西洋近代の「智」による社会へと書き換えようとするものでした。³「智」と「徳」とは分離され、外に向けての能動的知的作用としての「智」の優位が確認されるのです。さらに福沢の申し子というべき丸山真男（1914-96）によって朱子学における自然的思惟の解体から徂徠学における作為的思惟の成立へと、日本の近代的な思惟の成立過程が描き出されました。福沢や丸山の見方は多くの日本人に共感をもって迎えられ、その見方は人びとに共有されていきました。こうした見方からすれば、「朱子学と近代日本」との関係をあらためて問うような私の視点は倒錯以外の何ものでもないといわれるでしょう。

しかし福沢や丸山が描いていったものは日本の近代が実現すべき理念的な姿であったといえます。あるいは彼らによって提示され、そして多くの知識人に共有されていったものは日本近代化の理念であり、近代主義というイデオロギーであったのです。実際、福沢の『文明論之概略』を読めば、彼の日本文明化の提言が儒家的国家論や儒家道德論のいわば明治的再生というべき国体論や国民道德論との激しい理論的抗争のうちになされたものであることが分かります。そして丸山の『日本政治思想史研究』はまさしく昭和の超国家主義的国体論の批判を主眼として書かれたものでした。明治初頭に福沢がその形成を危惧をもって見つめていた日本近代国家が、八十年後の昭和に福沢が危惧したような国家として実現されていることを丸山は眼前にしていたのです。丸山が目の前に見ていたのはどのような国家だったのでしょうか。

丸山はその国家のイデオロギー的実体を分析し、「超国家主義の論理と心理」⁴として発表し、敗戦後の日本言論界に大きな反響を呼び起こしました。丸山がそこから超国家主義という思惟構造ないし心理的基盤を剔出し

3 福沢の「智徳」論をめぐっては私の『福沢諭吉『文明論之概略』精読』（岩波現代文庫，2005年）を参照されたい。

4 「超国家主義の論理と心理」は敗戦の翌年一九四六年に創刊の雑誌『世界』（岩波書店）の5月号に掲載された。『現代政治の思想と行動』所収（未来社，1964年）。

た国家とは近代天皇制的国家と呼ばれる日本です。この天皇制国家とは、十九世紀の初頭に後期水戸学が構成していった儒家的な祭祀的国家理念の近代的な実現だと私はみなしています。⁵近代天皇制国家ははっきりとした前近代の儒家的な、漢学的な母斑を負っているのです。福沢が危惧したのはこのような近代国家の実現に対してでした。

このことは日本における近代、あるいは近代国家の成立に対してあらためて批判的検討の視点を提起します。すなわち日本近代の成立の前提に向けての視点です。私の「朱子学と近代日本」という問題設定はこの視点からするものです。

三、日本近世社会と朱子学

私はここでは日本朱子学の形成過程の考察はいたしません。日本の近世社会、すなわち一六〇三年の徳川武家政権の成立から一八六七至八年の崩壊にいたる時代、まさしく前近代（pre-modern）の日本社会の支配的な知識は朱子学、あるいは朱子主義的な知識・学問でした。その朱子学は、宋から直接に禅宗とともに寺院にもたらされ、寺院内で蓄積されてきたものと、豊臣秀吉の朝鮮侵攻を通じて朝鮮からもたらされたものがあります。もちろん対明貿易を通じて大量の漢籍は輸入されていました。日本近世の学者たちは時間的にやや遅れる形で明代の儒学を、あるいは明代の学者を通して朱子学を学んでいたということはできます。徳川武家政権の成立とともに儒学は中世的な制約を離れて市中の学として開放されます。これは日本の近世社会における儒学の性格を考える上で非常に重要なことです。

儒学は中国における士大夫層の知識体系なりイデオロギー体系という階級的な性格をもちながら、日本近世社会においては貴族・武家だけの専有物ではなく、一般人に接近可能な学としてありました。日本近世社会は強

⁵ 私の論文「日本祭政一致的国家理念与其成立過程」（『清華學報』33-2、2003年12月）を参照されたい。

い身分社会でしたが、学者の世界だけは出入り自由でした。だれでも学者にはなれたのです。そのかわり学者は特別な社会的なステイタスをもっていません。したがって儒学と支配階級との結びつきはそれほど強いものではなかったのです。朱子学が徳川幕府によって公認の学として認知され、正学として儒学における正統性を得るのは一七九〇年に至ってです。この「寛政異学の禁」については後に触れます。もちろん儒学も徳川権力による強い統制の下にありました。儒学によって政治批判や国家論的言説を展開することは幕末の危機の時代にいたるまで許されないことでした。こうした制約をもちながら儒学は日本近世社会において市中の学として、だれにも接近可能な学としてあったのです。そしてその儒学は基本的に朱子学系の学問、私のいう朱子主義的な学問でした。

なぜ朱子学なのか。その答えは簡単ではありません。さきにのべた朱子学受容の歴史的な条件の外に、朱子学自体の理論的な特質が大きな理由をなしていると考えるのは当然でしょう。朱子学あるいは宋学・理学と呼ばれる思惟体系は、中国において展開された儒家、仏家や道家などの諸学・諸思想の精錬された集約であり、集大成であると私は考えております。体用論的な論理構成をもって成立する理気論的理論体系や性理論的思惟体系は、日本という東方の辺土における朱子学的な思惟と知識の再構成を可能にいたします。江戸初期の朱子学者林羅山（1583-1657）や山崎闇斎らの手によって朱子学的思惟の再構成を可能にする基本書の普及、一般化がはかられていきました。

ところで日本のように文化的中心から離れた地域における学問・文化の受容は、中心からの時差をとまいません。明治の西洋文明の受容においてもそうでした。西洋啓蒙思想を半世紀の時差をもって受容する日本は、同時代の反啓蒙思想をも同時に受容しました。江戸においてもそうでした。近世日本は朱子学とともに朱子批判の学をも同時に明から受容いたします。伊藤仁斎（1627-1705）らの朱子批判の言説が早くから生ずるのはその故です。しかし近世日本の知識・学問は、この朱子批判派を含めて朱子学を前提にし、それを基盤にして成立いたします。

四、一身にして二生を経る

明治日本の文明論的な転換をめぐって福沢の「一身にして二生を経る」⁶という言葉がしばしば引かれます。徳川社会にあつて漢学的な教養をもって自己形成した自分をいま西洋文明によって再形成しようとする体験を、福沢はその言葉をもっていったのです。しかし「一身にして二生を経る」体験を、彼ら明治啓蒙派の知識人だけがしたわけではありません。日本の近代日本としての自己形成そのものが、「一身にして二生を経る」体験であつたといえるでしょう。西洋文明をもって自己形成しようとしている近代日本の前身は漢文明的な、あるいは漢学的な日本であつたのです。知識のあり方についていえば、日本の近代的知識の前身は朱子学的知識であつたのです。

「御一新」という明治改革の標語が示すように、新たな文明社会の創造への意欲によって己れの前身は忘却されていきました。国民の意識から徳川封建国家が忘却されることによって近代日本という国民国家は成立したのです。このことは近代日本がいかに前身である徳川日本の母斑を負っているのか、私たちの近代的な知識なり言語がいかに前身としての朱子学的知識や言語に依存したものであるのかへを考えなくさせます。しかし考えてみれば、私たちの近代的な知識や言語が朱子学的な知識や言語を前提することなく、あたかも無からの創造のように創り出されるということはありません。だが日本人はその前身を忘却することによって、近代日本国民として自己を形成したのです。

私はここでその忘却をいうことで、忘却された前身の復活なり再生を主張しようとしているわけではありません。私がいおうとするのは日本の近代とは、その前身としての「漢学的」日本を前提にし、その刻印をもつた近代だということです。近代日本はこの刻印をもつた日本的近代国家を成立させたということです。ここで私が「日本的」をいうことは、先進西洋近

6 福沢は『文明論之概略』の「緒言」でこうしている。「方今我国の洋学者流、其の前年は悉皆漢書生ならざるはなし、悉皆神仏者ならざるはなし。封建の士族に非ざれば封建の民なり。恰も一身にして二生を経るが如く、一人にして兩身あるが如し。」

代国家との対比による近代化の遅速をいうためではありません。二十世紀の東アジア世界に日本帝国として君臨するにいたる近代日本の国家と知識のあり方を問い直すためです。私はそれを忘却し、隠してきた前身としての「漢学的」な日本との関係において問い直そうとしているのです。

五、近代知の形成とその前提

福沢諭吉とともに明治啓蒙を代表する学者に西^{あまね}周（1827-97）がいます。彼の主著『百一新論』は百に分岐する諸学を一に総括する「哲学」⁷という超越的な学的立場の成立をめざす議論ですが、しかしそこで主として論じられているのはむしろ学問概念や知的領域の明確な区分をめぐる問題です。既存の学や知の区分の不明確さを批判的に裁断しながら、新たな知的領域を確定し、近代的学問概念を明確化することが、『百一新論』における西の主要な課題だとみなされます。学と知の近代化としての西による諸概念の明確化という作業は、したがって「哲学」をはじめ「物理」「心理」や「権理」「義務」といった訳語による近代語彙の創出の作業でもあったのです。⁸

しかし私がここで『百一新論』に問おうとするのは、西による知的領域の区分と学的諸概念の明確化という作業がいかに進められたかということです。答えを先取りしてしまえば、その作業は儒学あるいはむしろ朱子学の脱構築（deconstruction）という再構成作業であったのです。西はまず「教」概念の両義的なあいまいさを解きほぐします。彼は「教」を西欧の「モラル」すなわち「人道の教」のことだとし、それを道徳的意義に限定します。そのことは「教」字に含まれる宗教的意義は、西欧では「レリジオン（祭祀宗祀）」と別個の辞をもっていわれるとして「教」から取

7 “philosophy” に対する「哲学」という訳語は西の『百一新論』において成立する。

8 西の『百一新論』をめぐるはずでにはすでに私は二〇〇〇年の朱子学研究会「朱子学与東亜文明研究会」（台北・2000年11月）でのべている。詳しくは『朱子学的開展——東亜篇』（漢学研究センター叢刊・論著類第9種）所載の私の論文「日本朱子学究竟何事？」を参照されたい。

り除かれることを意味します。こうして「教」は「モラル」あるいは「人道の教」として明確化されるのです。さらに「教」によって人を治める立場と己れを修める立場との別を見ながら、政治と道德、あるいは人の外面的教化と内面的教化との区別を西はいいます。この区別によって「法」が近代国家の法制度にかかわる概念として成立してきます。その際、近世儒学史とのかかわりで重要なのは、この「法」概念の確立に荻生徂徠の「礼楽」論が参照されていることです。人の内面性優位の教説に対して外面的教化、あるいは社会的教化の視点を批判的に導入した徂徠学が、近代的「法」概念の確立にあたって想起され、儒学的思惟の脱構築のための有力な論理を提供するのです。⁹

西が近代的諸概念を区分し、明確化していく作業は、ここにその一端を見たように、儒学的思惟と言語の構成を前提にしながら、その脱構築として進められるのです。ここで儒学的思惟や儒家的知識体系は西によって批判的な対象として前提されるのであって、否定的に拒絶されるものではありません。「道理々々と一様に口では言へど其実は理に二た通りあつて、其理が互に少しも関渉して居ないと云ふことを知らねばならぬ」¹⁰と「物理」と「心理」とを明別しようとする西において前提されているのは朱子の性理論的思惟と言語です。彼は「物理」を天地の先天的な道理とし、「心理」を人間の存立とともに はじめて人間とその世界に具わる後天的な道理として区別します。こうして先天的な自然法則の支配する認識対象としての「物理」的世界と、後天的とはいえ人間固有の、人間に必然的な心性に立脚する「心理」的世界とを区別するのです。さらにこの「心理」によって人間に固有のものとしての権利・義務の概念が説かれていきます。この西による「物理」と「心理」との区別は、朱子学における性理論的思惟の背景なしにはありえないことです。自然 (nature) と人間性 (人間的自然, human nature) とを、先天と後天として区別しつつ、なお「理 (性)」としての必然性を負った「物理」と「心理」という概念を、この表記をも

9 明治の啓蒙派に想起される徂徠学をめぐっては私の徂徠論「先王の道は礼楽のみ」(『江戸思想史講義』所収、岩波書店、1998年)を参照されたい。

10 『百一新論』『明治啓蒙思想集』(明治文学全集3、筑摩書房、1967年)。

って成立させることは性理論的思惟と言語の前提なしには不可能でしょう。西はすでに見たように徂徠による朱子学批判の論理をも組み入れながら、朱子学的思惟と概念の脱構築として近代的概念を成立させようとするのです。それは儒学的知の批判的な再構築としての近代的知の形成作業というべきもので、決して前者の全否定的な廃棄による後者の創設という作業ではありません。この儒学的な知を批判的な前提としてなされる近代的知の形成作業を、研究者は一方では「朱子学を否定した」といい、他方では「朱子学をうけついだ」というような自家撞着を犯したいい方をもって批評するのです。¹¹

西はこのように伝統的な儒学的概念を批判的に解体しながら西洋流の近代的概念を成立させようとしてきました。だが、この新概念の構築という思想作業自体が、批判的に再構築すべきものとしての儒学的な知を前提にしたものであることは明らかです。その前提にされている儒学的な知とは朱子学的な世界理解のあり方です。私はそれを朱子による「理的世界」としての哲学的な世界構成だと考えています。自然から人間にいたる宇宙の全体を「理的世界」として哲学的に構成することこそ、朱子学のもたらした最大の知的、哲学的成果であり、それによってはじめて朱子学が東アジアにおける一般的な知の基盤たりえたのです。西が前提したのもこの朱子学における「理的世界」の理念です。これを前提にすることで「物理」といい「心理」といい、また「倫理」といい「法理」という近代的概念の形成も可能になったのです。近代化の推進者による日本における近代的概念の構築作業は、彼らが批判する朱子学的な知を前提にしてはじめて可能であったのです。

11 たとえば植手通有は「明治啓蒙思想の形成とその脆弱性」（『日本近代思想の形成』所収、岩波書店、1974年）で西の「物理」と「心理」との区別にかかわって、「社会秩序を宇宙自然の秩序の一部として基礎づける朱子学の考えが、否定されることにほかならない」といい、他方、「普遍的道理が存在するという観念、および道理を人間性によって基礎づける基礎づけ方の二点で、朱子学の考え方をうけついがもの」だといっています。

六、近世における「一般的知」の形成

儒学あるいは朱子学を日本の近世社会における「一般的知」として再構成する上で大きな役割を果たしたのは筑前福岡藩の儒者貝原益軒（1630-1714）でした。¹²私がここで「一般的知」というのは、当代における世界理解を可能にする知としての一般性ととも、当代社会一般に接近・取得可能なものとしての公開性と公共性をもった知という意味です。益軒は朱子学をそのような知として再編成しました。益軒の名は日本儒学思想史上では、晩年の遺書『大疑録』によって朱子学批判者として知られています。私はしかし彼を朱子学批判者というよりは、朱子学を当代の「一般的知」として理論的に再編成したものというべきだと考えます。益軒におけるその再編成は、彼の儒教的言説がその受け手として社会一般の生活者をもっていたことと深くかかわっています。『益軒十訓』といわれる益軒の著した教訓書は、近世日本の儒教関係書として最大の読者をもったものでした。その中の一つ『養生訓』は生命・身体への日常的配慮の重要性を説いた養生論として現代にまで読み継がれている名著です。儒学的知識が社会的特権者の専有を離れて、社会に公開された知識として一般性を獲得する近世徳川社会の儒学の特性を最初に、そして最もよく代表したのが益軒であるのです。

益軒の儒教的教説がこのように当代社会の一般的な生活者をもったということと、彼における儒学の理論構成の変容とは深くかかわっています。彼は朱子学における「理的世界」としての宇宙の哲学的構成なり世界理解のあり方をあくまで前提にしています。しかしこの朱子学における「理」は益軒にあって存在論的（ontologisch）性格は弱められ、存在的（ontisch）な、「気」との不可分な「理」として強調されます。「物の理」「事の理」としての理気一体的な「理的世界」が、益軒において「博学」的な知に対応する形で構成されます。この「理的世界」こそが近世の一般的な知識形成の基盤となるものです。

12 益軒における朱子学の再構成による「一般的知」の形成をめぐっては、やはり前掲論文「日本朱子学究竟何事？」で私は詳しく論じている。参照されたい。

だが益軒のいう「博学」がただ経験知の拡大をいうものではないということもここで注意したいと思います。彼において「博学」は万物一体の「仁」に裏付けられたものなのでした。「物」に至る知とは同時に「物」を生かす愛でなければならなかったのです。また博く学ぶとは「私」の閉鎖的な偏りを排して「公」を指向することでもありました。ここには益軒にただ近代的な経験知の成立を見るものが見落としした重要な哲学的な問題があります。

西周における近代的概念の構成作業が己れの前身とともに前提にした朱子学的な知とは、このような近世の「一般的な知」としてあったのです。益軒らが用意するこの知的基盤なくして明治の近代知の形成はありえないといえます。このことを確認すればするだけ一層、私のなかに日本の近代知を「朱子学的近代知」とでも呼びたい衝動が生じてきます。

七、朱子学と教学の体系化

ここでさきに触れた近世後期の寛政という時代に行われた「寛政異学の禁」¹³という幕府による学問統制についてのべておきたいと思います。一般に「寛政異学の禁」は朱子学を正学とし、徂徠学などを異学として禁圧した幕府権力による学問思想統制と理解されてきました。しかしこの幕府の布令を反動的な学問統制とする理解は、十八世紀末のこの時期が日本教育史上で「教育の爆発」と呼ばれるような教育の広い普及と大きな発展の時期であったこととそぐわないものでした。日本教育史の研究者たちは最近、この幕府の布令を教学における統一性なり体系性を確立するためのものとして理解する議論を展開しております。¹⁴

「異学の禁」を実際に主導していったのは寛政正学派と呼ばれる儒家たちでした。彼らは地方の実際の社会的場面で、あらためて教化の学として

13 「寛政異学の禁」は、江戸幕府老中松平定信によって遂行された幕政改革（寛政改革）の一端をなすものであった。

14 辻本雅史・沖田行司編『教育社会史』（新体系日本史16、山川出版社、2002年）。

の儒学の意義を再認識しながら朱子学の再興を唱えていった人々でした。したがってその主張は社会的な教育、学校体系の確立の主張としてもなされるものでした。正学派と強い結びつきをもった大坂懐徳堂の中井竹山(1730-1804)は、幕府老中松平定信(1758-1829)に提出した『草茅危言』で公的な学校設営論をのべています。さらに寛政正学派の中心人物であり、広島藩における教学の確立にあたった頼春水(1746-1816)は、「君子の学は統を知るを先と為す。学んで統無きは、学ばざるに如かざるなり」¹⁵と学統論を展開しております。それは教育体系における教学的統一性と体系性の主張でした。一国一藩が教学的な体系性をもつことの必要がいわれるのです。私たちはここではじめて寛政正学派の主張が、なぜ幕政の中心から「異学の禁」として発せられたかの理由をも理解するのです。「異学の禁」とは、幕藩制国家の教学的な統一が正学＝朱子学によってなされねばならないことであるとともに、近世後期社会における教育の体系的な展開がはかれることでもあったのです。したがって近世教育史は、「異学の禁は、幕末にいたる近世後期の政治と学問(思想)と教育がかかわる大きな枠組みをつくった政策であった」¹⁶とその意義をとらえているのです。

さらに正学として教学の中心に据えねばならない朱子学とは、彼ら正学派にとって倫理・修身の学としてあったことにも注目する必要があります。正学派とは反徂徠派でした。「先王の道は礼楽のみ」という徂徠が無視し、貶めた「修身」の再興を彼ら正学派は新たな政治的、教学的な文脈のなかで主張していったのです。それは倫理・修身の学としての朱子学を中心にして教学の統一性と体系性とをはかることでした。そのことは同時に正学を中心とした教学的枠組みのなかで歴史や文章の学が、また武術や算術が、そして和学、洋学にいたる諸学術が包摂され、その学習が可能になることでもあったのです。このように見れば、この「異学の禁」を含む寛政改革の射程ははるかに近代に及ぶものであることが分かります。「修身」教科

15 頼春水「学統説送赤崎彦礼」(「寛政異学禁関係文書」『近世後期儒家集』日本思想大系47、岩波書店、1972年)。

16 前掲『教育社会史』。

や国民道徳論を中心にすえた近代日本の国民教育の体系は、その祖型として寛政正学派の学統論をもっているのです。

私はここで西欧の先進的近代国家を範型とした近代日本の「洋学」的国家形成が、その「漢学」的な前身によっていかに刻印されているか、あるいはむしろこの「漢学」的な前身なくしてこの「洋学」の後身もないことをいくつかの事例によって見てきました。だがここで触れ残している最も重要なことは、近代に成立する天皇制国家日本、すなわち日本帝国を理念的に基礎づけている国家倫理学の問題です。私はこの国家倫理学にこそ、「漢学」的な前身日本が近代日本に刻み込んでいった最大の刻跡があると見ています。しかしこれについてはさきに挙げた『清華学報』所載の私の論文に譲ります。◆

引用書目

丸山真男

- 1964 「超国家主義の論理と心理」, 『現代政治の思想と行動』増補版(東京:未来社, 1964年)

子安宣邦

- 1998 「先王の道は礼楽のみ」, 『江戸思想史講義』(東京:岩波書店, 1998年)
- 2000 「朱子と朱子主義——闇齋学派への批判的視座をめぐって」, 『方法としての江戸:日本思想史と批判的視座』(東京:ペリカン社, 2000年)
- 2002 「日本朱子学究竟何事?」, 『朱子学的開展:東亜篇——朱子学与東亜文明研討会論文集』(台北:国家図書館, 2002年)
- 2003 「日本祭政一致的国家理念与其成立過程」, 『清華學報』第33卷第2期(2003年12月)
- 2005 『福沢諭吉『文明論之概略』精読』(東京:岩波書店, 2005年)

山田慥齋

- 1979 『闇齋先生年譜』(東京:日本図書センター, 1979年)

辻本雅史、沖田行司(編)

- 2002 『教育社会史』(東京:山川出版社, 2002年)

西周

- 1967 『百一新論』, 大久保利謙(編)『明治啓蒙思想集』(明治文学全集第3卷, 東京:筑摩書房, 1967年)

植手通有

- 1974 「明治啓蒙思想の形成とその脆弱性」, 『日本近代思想の形成』(東京:岩波書店, 1974年)

福沢諭吉

- 1932 「緒言」, 『文明論之概略』(東京:岩波書店, 1932年)

頼春水

- 1972 「学統説送赤崎彦礼」, 「寛政異学禁關係文書」, 中村幸彦、岡田武彦(校注)『近世後期儒家集』(日本思想大系第47卷, 東京:岩波書店, 1972年)