

華夷思想再考

— 西洋認識の一視角 —

小 池 喜 明

(一)

華夷思想という考え方があつた。

『柳多留』二には、

東夷南蛮西戎は岡場所

とあるから、江戸市井の人々にもかなりお馴染みの呼称であつたらしい。

東夷・南蛮・西戎は、それぞれ、吉原を北狄としての深川・品川・新宿。

古代中国においては、「夷」や「戎」をつけて相手を呼ぶことは、必ずしも相手にたいする蔑視を意味するものではなく、自分の集団と相手とを区別する標識程度の意味だつたらしい。すなわち地理的な遠近による段階差の設け方である。たとえば『荀子』における有名な五服の制——甸服・侯服・賓服・要服・荒服——がこれである。

これが次第に文化的な段階差による差別へと移行する。王者の徳による教化（王化＝徳化）を基準にして、その中枢地域を「中華」として尊崇し、王化の及び方が低い、あるいは王化を受けつけぬ

民——いわゆる化外の民——を「戎狄」「蛮夷」と呼んで蔑視する華夷思想の成立である（小倉芳彦氏『古代中国を読む』）。

華夷思想はここから二つに分かれる。固定的なそれと、流動的なそれとである。

古代中国の華夷思想の原義にあつては、徳化、王化の及ばぬ民とは、大体において地理的に遠方の民のことだから、化外の民と辺境の民とは一致する。しかし肝腎なことは、たとえ「諸夏」の諸侯であつても、その行為しだいでは「夷狄」「戎狄」へと格下げし、その反対に、「夷狄」であつても、善行があれば「夷人」「狄人」へと昇格するという流動性である。ここにおいて「華」「夷」は地理的契機を捨象し、完全に文化的な範疇として自立する。流動的華夷思想である。

これに対し、地理的契機により「華」「夷」の別を絶対化固定し、ア・プリオリに文化的優劣に専属させるのが固定的華夷思想である。この立場では、もちろんのこと、「華」「夷」相互の間の文化的流動性が認められることはない。たとえば陰陽五行思想にもとづき東（陽）西（陰）を固定する陰陽的華夷思想、あるいはその亜流と

しての神国思想がこれである。

以後の本稿においては、たんに華夷思想とした場合は前者の流動的華夷思想を意味することとする。

「華」「夷」が流動的な文化概念として機能的にとらえられている例を、日本の儒者たちに見てみよう。

まず、荻生徂徠。

春秋、戎狄の国、侯甸の間に錯處す。これ地を以てせざるなり。姬姓・姜姓の戎あり。これ種類を以てせざるなり。けだし諸侯の礼樂に閑はざる者を謂ふのみ。夷、夏に進めば則ちこれを華にし、夏、夷に退けば則ちこれを夷にすること、以て見るべし。先王礼樂の教へ、そのみずから化するを俟つ者かくのごときかな。『護園十筆』

「礼樂」を基準として、「華」「夷」はまことに流動的に相対化されている。見事な歴史的な理解である。

右の徂徠の語をより簡潔にすれば、次の太宰春台の語となる。

四夷ヲ夷狄ト名付テ、中華ヨリ賤シムルハ、礼儀ナキ故也。中華ノ人ニテモ、礼儀ナケレバ夷狄ト同ジ、四夷ノ人ニテモ、礼儀アレバ中華ノ人ニ異ナラズ。『経済録』

中国認識の基本的枠組としてのこうした華夷観は、対外的に猖獗をきわめた幕末にあっても変わらない。それどころか「蛮夷」西

洋見直しの論として十全に機能してくることになる。

次に挙げるのは、佐藤一斎『言志録』中の一節である。

茫茫たる宇宙、この道只だこれ一貫す。人よりこれを視るとき、中国あり、夷狄あり。天よりこれを視るとき、中国なく、夷狄なし。中国に秉彝の性あり、夷狄にもまた秉彝の性あり。中国に惻陰差惡辭讓是非の情あり、夷狄にもまた父子君臣夫婦長幼朋友の倫あり。天寧くんぞ厚薄愛憎をその間に有せんや。所以にこの道只これ一貫なり。

但だ漢土の古聖人のこの道を發揮するは、独り先んじてまた独り精なり。故に其の言語文字、以て人心を興起するに足るも、その実は、則ち道は人心に在り、言語文字の能く尽す所に非ず。若し道は独り漢土の文字に在りと謂はば、則ち試みにこれを思へ、六合の内、同文の域、凡そ幾はくかある、面も猶ほ治乱あるを。その余の横文の俗も、また能くその性を性として足らざる所なく、その倫を倫として具せざる所なく、以てその生を養ひ、以て其の死を送る。

然らば則ち、道、豈に独り漢土の文字のみに在らんや。天、果して厚薄愛憎の殊なると云はんや。(原漢文)

一斎(一七七一—一八五九)の『言志四録』中には人生論上の名文句多く、したがってまた西郷隆盛ほか愛読者も数多い。しかし、明治・大正・昭和と近代日本の精神史を顧みるとき、右の一文に示されたような普遍的理性、透徹した世界認識がどう受けとめられ、

どこに埋没してしまつたのか大いに氣になるところである。ここには、箴言集・断片集への愛好にも見られる、日本人の人生論好き（世界観なき人生論）にのみ解消し切れぬ問題が伏在していると考えられるのだが。

それにしても、「茫茫たる宇宙、この道只だこれ一貫す」のイメージは鮮烈であり、意味するところは明確である。「天、果して厚薄愛憎の殊なるありと云はんや」という「天」の広大性・普遍性、「この道只だこれ一貫す」という（道）理の一貫性、「天」と「理」この二つの伝統的儒学の概念のみによる伝統的思考法によって、中華思想も神国思想もともに原理的に一蹴され、文明の相對史観が紡ぎだされてくる。一齋が世界認識の枠組とするのは、「中国」（中華）と「夷狄」という相変わらずの華夷的図式だが、しかし、『左伝』にまでさかのぼる古色蒼然たる「華」「夷」の図式を駆使して、華夷思想そのものを形骸化してしまう手並は見事である。方法としての華夷思想により、イデオロギイとしての華夷思想を形骸化したものと言つてよい。

かつて屋久島に密入国してきたローマ人宣教師シドッティを尋問した新井白石は、「君のため師のために一旦に命をすつる事は有べし。六年の月日万里の波濤をしのぎしは難きに似たり」（『羅馬人処置献議』）と述べて、シドッティの人柄とともに、その勇氣と忍耐を育んだカトリック教理に充分の理解を示し、「これはかれをさして邪とし候へどもかれはまたこれを見て邪となし、そのいはゆる正にして斃れ」（『本佐録考』）という出色の相對感覺をもつて、カトリックをイタリアの国教と位置づけ、シドッティをその国教教理へ

の殉教者と見なした。理性・良識というものである。

きわめて大時代的な「（中）華」と「夷（狄）」という枠組の故に嫌忌・輕視されがちな華夷思想も、こうした理性・良識を介在させることにより、さらに流動性を高め、機能性を獲得し、世界圈認識における相對的に有効な座標軸たり得ることになる。良識と世界圈知識の増大、この質量相俟つての効果による、イデオロギーとしての固定的華夷思想に対する方法としての流動的華夷思想の優位である。右にみた佐藤一齋の論は、その絶好の例と言えよう。

方法としての華夷思想ということになれば、その活用が論争においてこそ最も有用性を發揮し得るのは当然であらう。横井小楠の例を引こう。

我が国の万国に勝れ世界にて君子国とも称せらるゝは、天地の心を体し仁義を重んずるを以て也。されば亞墨利加・魯西亞の使節に應對するも、只此天地仁義の大道を貫くの条理を得るに有り。此条理貫かざれば、和すれば国体を損ひ、戦は破れ、二ツのものの勢眞に顯然たるは又云に不_レ及事也。

凡我國の外夷に処するの国是たるや、有道の国は通信を許し、無道の国は拒絶するの二ツ也。有道無道を分たず一切拒絶するは天地公共の実利に暗_レして、遂に信義を万国に失ふに至るもの必然の理也。然るに其有道と云るは、唯我國に信義を失なはざる国のみを言ふことにあらずして、自余の国に於るも又信義を守り侵犯暴悪の所行なく、天地の心に背かざるの国を云ふことにして、此等の国ありて我に通信交易を望むに、我是を絶て拒絶するの道理あ

るべきや。『夷虜応接大意』

周知の『夷虜応接大意』冒頭の一文である。『夷虜応接大意』(以下、『大意』と略記)は、嘉永六年(小楠四十五歳)、同年十二月に再来したロシア使節プチャーチンとの応接にあたる川路聖謨のために長崎で執筆されたものと推定されている。

「天地仁義の大道」の有無による「有道の国」、「無道の国」の區別が、「礼楽」(徂徠)「礼儀」(春台)の有無による「華」「夷」の別の、状況即応的な銑直しであることは一目瞭然であろう。

しかし徂徠や春台にあつて、現実とは直ちにかかわらぬ中国史における歴史的範疇としてとりあげられていた「礼楽」や「礼儀」が、生々しい国際関係場裡における「信義」にもかかわる「天地公共の実理」として銑直されることにより、事態は新しい展開を見ることになる。

「自余の国に於るも」と小楠は言う。阿片戦争における清国にたいする英国の所行が問われ、それが諷されているとみてよいだろう。当事国でない清国、英国までもが包含されているところに、ここでの「道」が「天地公共の実理」としてその普遍妥当性が強調されている所以がある。当事国同志のみならず、第三国への信義の遵守もが要請されているのである。ここには、二国(たとえば「神国」日本と「西洋」)間のみにおける相互の、「缺舌鳥語」の「夷狄」呼ばわりから自由な普遍的構図と俯瞰的視座の確立が見てとれよう。これが第一。

第二の展開は、一斎的平等論の進化である。一斎は言う、「中国

に秉彝の性あり、夷狄にもまた秉彝の性あり」と。だがこの各国それぞれが具有する「秉彝性」の客観的妥当性はどのようにして保証されるのか。

小楠は右の一文からすこしあとの箇所で、「凡天地の間は只是道理のあるあり。道理を以て論さんには夷狄禽獸といへども服せざる事不能也」と言う。ここでの「夷狄禽獸」は、「道理」を聞き分けるのである。固定的な、イデオロギイとしての華夷思想の徒による、「道理」が通じないから「夷狄」というのとは大きな相違である。すなわち小楠の趣旨はこの限りでは、「中国」「夷狄」とともに「秉彝の性」ありとする一斎のそれと同じである。

だが小楠は、「夷虜応接」という事態への対応上当然ながら、一歩すすめて、他国に対しても「信義」を守るか否かを問題にしている。各国がそれぞれに具有する道德性の質の優劣は、他国に対し「信義」を守り侵犯暴悪の所行なく、天地の心に背かざる国であるか否かによって測られる。そして、「此等の(有道の)国ありて我に通信交易を望むに、我是を絶て拒絶するの道理あるべきや」と言うのだから、「有道の国」への開国、それとの交易は不可避となる。もしこの「道理」を拒めば、我が「君子国」日本は「信義を万国に失ひ」、「夷狄禽獸」へと転落するのは論理的必然だといっているのである。

自称「君子国」日本の実態の検証をも不可避的に要請するこの小楠の立論の趣旨のうちに、華夷思想的思考の最も良質の伝統を見ることがさまで不当ではあるまい。

(一)

外国認識の方法としての華夷思想とは、未知の外国に出会った場合、一定の客観的基準（たとえば「礼楽」「礼儀」など）にしたがって、その国を「華」か「夷」かいずれかの範疇に配当するということである。まずは文明の進展の度合いにしたがって文明国か非文明国かのいずれかに配当することである。とすれば、現実には、ある特定の未知の国を「華」「夷」のいずれかに配当するにあたって、その判定基準そのものの客観性・普遍妥当性が問われ、その問い直しと同時に判定の主体国自身の適性如何へとほなえってくる事態は、華夷思想の原義からの当然の帰結であろう。「華」の「華」たる所以への問い直しである。そのかぎり、右の小楠の対露交渉における説得の倫理のうちに、清国の「中華」性、日本の「君子（国）」性をも問い直す論理が含まれていたこと、また一斎の論のうちで、「中国」（中華の国）とは別に、「漢土」の語が用いられ、中国中心の華夷思想からの脱却が表明されていたことも当然であった。

論理としてはたしかにその通りだとしても、現実の問題として、永きにわたって信奉してきた中国中心の華夷思想からの脱却は容易ではなかったろう。日本において古代以来連綿と続いていたこの中国中心の華夷思想の崩壊は、洋学者たちからの中国医学への原理的批判に端を発した。

いまだ医の聖なるものに遇はず、と杉田玄白（一七三三—一八一七）は言う。中国古代の伝説上の帝王で農業・医薬の神といわれる神農氏（炎帝）の『神農本草経』には「上品の薬一百二十種」の記載

があるが、「いまだ一人としてこれを服してその効ある者を開かざれば、すなはち人を欺くの事と謂ふべきなり」。また同じく聖人といわれる黄帝の『黄帝内経』（「素問」と「靈樞」の二篇から成るため『素霊』ともいう）記載の人体図は現実の解剖所見と全く合わず、「これを物に質すにこれと異なれば、すなはち、また人を欺くの書なり」。「これ予の支那の書を廃して、ひとり和蘭の書を取る所以なり」。中国医学への最終的な決別宣言である。ここにおける神農・黄帝批判が聖人一般へのそれに、さらには、『神農本草経』『黄帝内経』批判が他のものもろの聖典の實質的価値への懐疑にと進展するのにさしたる時日を要すまい。

・・・いはんやまた腐儒庸医、支那の書に従ひ、その国を以て中土となす。それ地なるものは一大球なり、万国これに配居す。居るところは皆中なり。何れの国か中土となさん。支那もまた東海一隅の小国なり。（『狂医之言』）

かくて中国はその「中華」性を剥奪されることになる。

医学者玄白につづいて、実験重視の兵学者佐久間象山は言う、「兎角漢人の天地説は秦漢以来、周張程朱諸賢に至る迄、影響の沙汰のみ多く、其実を得候は至て少く、看るに厭き申候」（『川路聖謨宛書簡』）。中国自然科学は、「物理多ク臆度ニ出デ、虚誕ニ流レル」天地説に立脚し、「義理の鍛錬、甚粗漏」なるが故に、「西洋実測之学」にとうてい及ばず、と。

「中華」中国の転落は、「礼楽」「礼儀」という文化に代わって、

医学・技術という文明が判断基準とされたことからの必然的帰結であつた。だがこれは止むを得ぬ事態だつたらう。たとえば杉田玄白が、「それ礼楽文物は以て尊卑を分かたんとすなり。何れの国か尊卑なからん。何れの国か礼楽なからん」というように、もはや中国のみが唯一の「礼楽」完備の国という古代的状况ではなく、いまや「礼楽」の有無は「華」「夷」の判断基準とはなり得ないのである。かかるバースベクトタイプの合理性について、中国思想による「法縛」（本多利明）から自由な洋学者医学者だから言えたこと、特殊な事例だと言分はあたるまい。玄白より四十歳若い聖堂の儒官佐藤一斎も言っていたではないか。「その余の横文の俗も、また能くその性を性として足らざる所なく、その倫を倫として具せざる所なく、以てその生を養ひ、以て其の死を送る。然らば則ち、道、豈に独り漢土の文字のみにあらんや」と。西洋にも西洋固有の「礼楽」があり、その存在は「天」により保証されているといふのである。「天、果して厚薄愛憎の殊なるありと云はんや」。

有識者たちが挙つて大恩ある中国に袂別し、西洋に乗り換えん気配と、大橋訥菴（一八一六—六二）の眼には映じたらしい。なにしろ師の一斎すらが「横文の俗にも」云々という戯言を吐くのだから。

近世ハ、西洋ノ学ト云モノ、盛ニ天下ニ行ハレテ、人ノ貴賤トナク、地ノ都鄙トナク、掃郎察ノ、英吉利ノ、魯西亜ノ、共和政治ノト言ヒ噪ハギテ、我モ我モト其学ヲ治メ、競ツテ戎狄ノ説ヲ張皇スルハ、聖道ノ為メニモ、天下ノ為メニモ、彗孛ニマサレルノ妖孽ト云ベシ。（中略）

其初ハ、瞞人（天文曆算の学者）医師ノ類ナド、洋説ノ新奇ナルニ喫驚シテ、彼是ト唱ヘツル程ノ事ナルニ、後ハ次第ニ滋蔓シテ、其風武士ニ浸淫シ、兵法モ器械モ、西洋ノ制ナラデハ、実用ニ非ズナド云フホドコソアレ、ヤガテ儒生ト号称シテ、悍然ト百家ノ上ニ位スル者ドモモ、其妄説ニ雷同シテ、彼徒ノ狂猥ヲ助クル輩ノアルハ、誠ニ如何ナルコトニヤ。

『關邪小言』冒頭の、周知の一文である。こんな状態を放置しておくと今に日本人は「匕」（スプーン）で食事をし、「袂ノナキ胡服」（背広）を着るようになり、「此後ニ至テハ、国体モ西洋ノ如クナラデハ、誠ノ国体ニ非ズト思フベク、朝廷ノ紀綱制度モ、西洋ノ如ク改メザレバ、的当ナラズト思フニ至ラン」とも言う。

ここでのスプーン、背広、「国体」の変化はもとよりとして、訥菴の予言的確さには驚かされることが多い。「今ヨリ七八十年モ経タランニハ、和漢ノ古典旧法ハ、晨星落月ノ如クニナリテ、凡ソ医ト称スル程ノ者、悉ク戎狄ノ教法ニ一変スベシ」は平凡としても、西洋医学の実験精神の果てに、「生体」解剖をも予見しているのには魂消た。

攘夷の理論家という表看板とはいささかそぐわぬ彼の、当時としては出色の西洋知識の出所をさぐつてゆくと、彼の家系につきあた

る。訥菴の祖父清水謙山は江戸の町医者、父の清水赤城は天文曆算を本多利明に学び、兵学を長沼流に学んだ砲術家であつた。友人の渡辺華山からオランダ兵学の知識を得て博学多識をうたわれていた赤

城には吉田松陰も入門している。老中松平定信は赤城を房州海防視察要員に任ずる一方、次男次郎（のちの松代藩主眞田幸貫、佐久間象山の主君）を赤城の門に入れ、海防問題につき諮問するのを常とした。訥菴の長兄正巡は『銃陣詳説』『連砲』『操練駁説』などを著わし、佐久間家山と親交のあつた弟は田安家文武者範役をつとめている。まことに華麗な系譜といつてよく、彼の西洋知識はかなり由緒正しい情報源に由来していたのである。

訥菴といえは、「是レ戎狄ハ陰暗ノ氣ノ凝レルモノ、武国ハ陽明ノ氣ノ凝レル者ニテ、・・陰陽ノ例錯シタルガ、則チ戎狄ナル所以ニ非ズヤ、・・彼レ等ガ學問技芸ト云モノ悉ク皆利ノ為メノミニテ、義ニハ許多ノ害アルモ、亦是レ必然ノコトニ非ズヤ」というきわめて偏狹な攘夷論者として知られているが、その彼が時として、「サレバ、西洋ノ説ハ中ニハ、一ニノ採ルベキナキニアラネド、ソヲ取捨センハ、識者ノ事ニテ」というような揺れを示すのは、右のような系歴に由来するところ少ししなないであらう。だから彼は西洋に「礼楽」無しとは言わない。「礼楽」を支えるエートスをこそ問うのである。

訥菴に「地球図序」（嘉永三年）という短文（漢文）がある。白井通氣の「萬国全図」への序文である。そのうちに曰く「古之夷狄ハ宮室無ク、制度無シ。而シテ今之夷狄ハ、則チ城廓有り、宮室有り、文物制度有り」。ここにおける「古之夷狄」と「今之夷狄」の対比には、右に述べた彼の教養がたしかに反映しており、その認識は杉田玄白・佐藤一斎のそれと同じ時代の潮流のうちにある。だが訥菴の独壇場は、この先にある。問題は「今之夷狄」の「義ヲ棄テ

テ利ヲ貪ルノ心」にありというのである。かれらが「天象」「地理」に精通しているのも、農業に寄与し民生に資せんがためにはあらず、海外に航しての交易（則チ利）のためにはかならず、軍事技術の優秀性（練）（熟）も民を救わんがためにあらず、隣国を犯し領土を拡げんがためなり、「其ノ為ス所、一トシテ利ヨリ出デザルハ莫キ也。則チ文物美トリナ雖モ、制度備ハルト雖モ、やはり「夷狄」である、と。

「文物美ナリト雖モ、制度備ハルト雖モ」の語には、守勢に立たされた攘夷派の焦りすら感取される。かく西洋の「文物制度」の美を認める以上、「文物制度」や「礼楽」は西洋を「夷狄」とするための判断基準とはなり得ない。「義」をもって「利」をたたくしかない。「義ヲ尚ブノ国、之ヲ夏ト謂ヒ、利ヲ尚ブノ国、之ヲ夷ト謂フ。義理之弁明ラカニシテ、夏夷之別始メテ嚴ナリ」。そしてこの「利」には、交易による「利（潤）」のみならず、「西洋文物」が旨とする「便利」もまた含まれるという。イデオロギーとしての華夷思想である。

「夏」（華）であるが故に「義」を尚ふというのではなく、「義ヲ尚ブノ国、之ヲ夏ト謂フ」のであれば、これはまさに「華」「夷」を地理的にはなく文化的範時とする流動的華夷思想のはずであり、「神州」日本が「夷」に転落する余地無しとはしない。

だが訥菴が「關邪小言」において基調とするのは、「華」「夷」を地理的に固定する陰陽理論である。「華」は陽・東・明・君・父・男の列に、「夷」は陰・西・暗・臣・子・女の列に配列される自然的秩序観である。

(三)

是レ我狄ハ陰暗ノ氣ノ凝レルモノ、我國ハ陽明ノ氣ノ凝レル者ニテ、・・凡ソ陰氣ノ凝レル物ハ、陰ヲ尊ブヲ知テ陽ヲ尊ブコトヲ知ラズ、故ニ禽獸ハ母ヲ知テ父ヲ知ザルナリ、西洋諸國ノ風俗モ、啖^ハ咥^ハ喇^ハ紀^ハ略^ハノ中ナドニ、女尊男卑ト云ヒ、國中^ハ之女子之權男子ニ勝ルト云ヒ、婚^ハ礼^ハ扶^ハ配^ハ皆女自^ハ主^ハレ之^ハ、ト云ヘルノ類、陰陽ノ倒錯シタル所ハ、其質ノ禽獸ニ近キヲ見ルベシ、・・カク陰陽ノ倒錯シタルガ我狄ナル所以ニ非ズヤ、或ハ天主ヲ尊崇シテ、君父ヨリ重キ者ナリトスルモ、・・彼レ等ガ學問技芸ト云モノ、悉ク皆利ノ為メノミニテ、義ニハ許多ノ害アルモ、又是レ必然ノコトニ非ズヤ。

ここでは、先の「地球図序」とは相異して、「華」だから「義」「夷」だから「利」だというのである。だがこうした自然的秩序観は、「それ地なるものは一大球なり、・・居るところは皆中」なりという先の杉田玄白（生年で訥菴に八十三年先立つ）の言をまつまでもなく、地球儀をまわしてみればただちに崩壊してしまうだろう。本多利明に西洋天文曆算の術を学んだ清水赤城を父にもつ訥菴が気付かぬ道理はあるまい。かといって「地球図序」に記されたような動態的華夷観に立つかぎり、「神州」日本の確定・維持には限界がある。「国体」の危機だと彼は言うが、彼の「国体」イメージはきわめて曖昧なのである。右のような矛盾・混乱は主として、この点に起因する。

「国体」イメージの曖昧性に由来する、訥菴の立論の不備を指摘したのが鹿持雅澄（一七九一—一八五八）『關邪小言評』である。「關邪小言四冊」に目を通したこの国学者は、本書が大体において、「何事モ漢土ニ擬スル、・・迂儒ノ通患ヲキヨクマヌカレタル、・・卓越」の書たること、儒者としては出色の書であることを認めながらも、以下二点を欠点として指摘している。

訥菴は「神州」日本と書くが、これは「神国」とあるべきだ。「神州」とは「諸越」の国が自国を「中国」「赤鼎神州」と称した（『史記』、『孟子列伝』、『淮南子』など）ことに由来し、これに対するに日本では、「日本紀、国史律令格式」以来の「天朝ヨリノ掟」として、「食^ヌ国、葦原中^ハ国、水穂国、大八嶋国」というのに準じて「神国」と称する。そしてこの相違は単に称呼の問題にとどまるものではなく、漢土における「周易ニ陰陽不^レ測^ハ之^ハ謂^ハ神^ハ」、本朝における「神明」との神観の相異によるものである。だから、「ワカ 神国ヲ除キテ華夏中国ト云ヘキ国ハアルヘクモアラス」。雅澄の論旨のうちには、不動の根源としての「天祖天孫」が鎮座している。

第二に、訥菴が西洋の肉食の習慣に言及して、我国では「情ニ於テ忍ビ難イ」が、「祭祀賓客等」の時だけに許されるとしたのに対し、雅澄は「君子国ノ仁ニ比較スレバ甘心ナリカタク候」としてこれを一蹴する。雅澄にとって肉食の禁止は、「神国ノ仁ノ厚キ全世界ニ比スヘキ国カツアルコトナシ」と確信される「神国」日本における歴史的事実であり、「神慮」に発する絶対的規定である。か

くて訥菴の条件付肉食肯定論は「皇朝ノ典制」ならぬ「外国ノ制」と断ぜられることになる。

鹿持雅澄によるこれらの批判は、訥菴にはこたえたはずである。第一の批判では「神州」中国と「神国」日本の誤認という形で、みずからの「神州」日本像に残存する中国的要素——極端に言へば「中国」的の日本——を指摘され、第二の批判では、とりわけ習俗レヴェルでの彼我の比較を売物とするのに、批判の対象となる西洋についての知識に比して、肝腎のお膝元の「夏」(華)、「神国」日本についての無知を露呈してしまったのだから。

要するに、朱子学者大橋訥菴は中国的陰陽理論にこそ馴染みふかく、「神国ノ仁ノ厚キ全世界ニ比スヘキ国カツテアルコトナシ」という国学者には自明の、日本的習俗の絶対性への確信に欠けていたのである。この確信があれば、「神国ノ仁ノ厚キ」根拠を陰陽理論を仮りて論証する必要もなく、西洋との「義」の優劣の論証に骨身をけずる必要もなかったのである。物理(陰・陽)と倫理(仁・義・利)との、理の一貫性・連続性という朱子学的な合理的思考にひきずられてのことだろう。

やはり同時代の国学者大岡隆正(一七九二—一八七二)ならば、こうした事態を、「華夷之弁」などという取るに足らぬ「支那の私説」に惑わされてのこと、と評するかもしれない。

訥菴は西洋の「戎狄尚利」の説の論理的元凶はキリスト教にあると言う。「戎狄尚利」の説の打破という主観的動機に因る牽強附会性、説の当否はしばらくおくとして、西洋文化総体の思想的背景にキリスト教をすえるというこの視角と試みは、当時における西洋認

識の一視座として評価してよい。たとえば西洋哲学史の概説的紹介を意図しての高野長英の『西洋学師ノ説』が、ギリシャ思想に偏り平板な叙述に終始しているのなどと比較するとき一層その感が深い。イデオロギーとしての華夷思想の一収獲と言えよう。

キリスト教こそ、「土と商人との差別」という文化的価値(「義」)の基盤を破壊し、ひいては領土的侵略を推進する、「平等」思想の論理的元凶だと訥菴は言う。

まずは、キリスト教と貿易との関係から。

元来西洋諸国ノ者ノ、貿易ノ説ヲ主張スルハ、其原因ヲ推究スルニ、彼祓教ヨリ出タルコトニテ、天主ヲ世界ノ公父トナシ、凡ソ万国ノ人民ハ、総テ皆天主ノ子ナレバ、親疎厚薄ノ差等立テズ、均シク貨財ヲ交易シテ、友誼ヲ篤クナサンコソ、天主ノ意ナレト思ヘル処、彼等ガ宗旨ノ脳髓ナリ。サレバ其説ノ邪妄ナルコト、墨翟ガ兼愛ヨリモ、遙ニマサレルコトナルニ、...

「義」とは「親疎厚薄ノ差」すなわち階層的秩序だという訥菴の立場からすれば当然の所説である。「西洋各国ノ、男ヲ賤シメ女ヲ貴ミテ、陰ト陽トノ別ノナキモ、或ハ天主ヲ尊崇シテ、君父ヨリ重キ者ナリトスルモ、或ハ爵位ノ高キ官人、四方ニ航海貿易シテ、土ト商賈トノ弁ノナキモ」、これすべて悪しき「平等」思想のなせる業である。「常人ノ情ハ、義ハ守リ難クシテ、利ニハ溺レ易シ。是ヲ以テ近世以来、漸トシテ夷狄ノ瞞ス所ト為ル」(『地球図序』)。よってこうした無秩序・反秩序の国との「交易」は、「君子国」日本

の「商人国」への転落をもたらすことになる、というのである。どうもあまり自信も信念もない「皇国」の「常人」群だが、顧て思えば「商人国」への転落という予言だけは恐ろしいほどに的確だった、と言つてよい。

次には、キリスト教と領土的野心の関連について。

抑西洋諸戎ノ者ノ、貿易互市ヲ先務トスルハ、其意極メテ憎ムベク、又懼ルベキ所ニシテ、ソハ祖前ニモ云ヒツル如ク、彼ガ大道ト思ヘル所ノ、祇教ニ淵源セシルコトニテ、宇内ノ万国ヲ合併シ、均シク同盟同志トナシテ、国体モ制度モ教法モ、万国一致ニナサントスルガ、西戎志願ノ根柢ナリ。

この論を荒唐無稽、偏向の論と見做すことは容易であらう。だが、これへの偏向なき反証はしかく容易ではあるまい。尚、訥庵についての私の立入った見解は、以下の二稿を御参照願いたい。「攘夷の倫理」(拙著『攘夷と伝統―その思想史的考察』ベリカン社、昭和六十年、所収)、「反近代の道標―幕末における「商人国」批判とその系譜」(東洋大学百周年記念論文集Ⅱ『近代日本文化の歴史と論理』昭和六十二年、所収)。

「天上高天原の神議」に立脚する大國隆正は、「西洋の天主」は本地たる「わが神明」の垂跡にすぎずとし、「軍をむかへてたゝかふ攘夷」などは、「たたかはずして、かれを服従せしむる攘夷」たる「大攘夷」とは似て非なる、「小攘夷」としてこれを斥ける。(『新眞公法論并附録』) たかが「わが神明」天の御中主神の垂跡にすぎ

ぬ「天主」の教などを相手に、国体の危機だの領土的野心の元凶だのと騒ぎまわる訥庵などは、さしずめ「小攘夷」の徒の最たるものということになろうか。

隆正は開国に賛成する。「通商」開国は「夷狄」への屈服だなどと目くじらをたてるのは、「神議」を知らぬ「小攘夷」の徒にすぎず、として言う。

先その(グロテイウスの)「万国公法」、世にひろまりて、支那の人さへ諸なへるは中華・夷狄とわけ、支那国王を天子といへる支那の僭称をくじきたるものになん。この学、日本にわたり来て、いままで支那をさして中華とあがめ、わが日本をさへ夷狄とおもへる、儒者の固陋をくじきたらんには、これもひとつの攘夷なり。さてのち、眞の公法、日本よりおこり、西洋の公法をくじき、万国ことごとく、わが日本に服従したらんには、それこそまことの攘夷(大攘夷)なるらめ。

なんとも壮大かつはのぼのとした無暴力的攘夷論である。これでは訥庵の攘夷人士が小さく見えて仕方がない道理である。

かくも壮大かつ安定した攘夷論の由来するところはなにか。

日本をはじめ、万国みな、そのはじめより、人倫の道は備はりてありしなり。・・・しかれども、国により、それに厚薄邪正はありしなり。・・・日本は厚く正しく、支那は薄く邪れり。

人間世界を顯とし、神仙世界を幽とすること、万国みな同じ。日本国の古伝は、幽界の事実、詳に正し。外国は詳ならず。

万国すべて国初より「礼楽」(徂徠)「礼儀」の備わらざるはなし、という点で杉田玄白や佐藤一斎と同じである。しかし華夷思想の原義に忠実なこの機能的かつ動態的な華夷的図式が、「礼楽」「礼儀」の有無を「有道」「無道」と鑄直すことによって「君子国」日本の

威信をも問わずにはおかぬ両刀の剣となる事態の可能性については、横井小楠の例で見た。かかる相対化の事態を回避し、「君子国」日本の絶対性を維持する方途としては、天之御中主神が本地、「西洋地方にては天主」、「支那にては上帝、天帝」はすべてこれ天之御中主神の垂跡とし、そしてこの天之御中主神という「上帝・造物者」が「イザナギノミコト・イザナミノミコト」に課せて、万国を産出さしめたまへり、したがって「大日本国は地球上万国の総本国にして、わが天皇は地球上万国の総帝にておはしますこと、神代より定まれる、天地間の公論」と信じ切る非合理的信仰にしくはあるまい。鹿持雅澄の批判は、訥菴におけるこうした非合理的信仰の欠如を、日本の古俗への無知という事実によって指摘したのである。隆正の次の一言は、とりわけて訥菴にこそ該当しよう。

今世の日本学は、日本人の外国風をこのむものと、いひ争ふばかりにて、西洋の学士らにむかひていふべきことはしらぬなるべし。

「君子国」日本絶対化の論理的基盤を欠く訥菴は「義」国日本を顯彰し、「利国」西洋を弾劾すべくひたすら「いひ争ふ」しかない。隆正のように、「しかれども、この説、万国にゆきわたらず、一国にてもうべなはぬ国あるときは、まづ日本かざりの私説としてとりのけおき、万国一同に、この説にしたがふ時をまつべきなり」と絶対不動の信念のもとに微動だにもしないというわけにはいかないのである。

『關邪小言』をはじめとする訥菴の攘夷論が、外国攻撃を仮りての国内世論の喚起、「民心未だ主あらず」(会沢安「新論」)、「深憂とすべきは人心の正からざるなり」(吉田松陰「講孟餘話」)という正統イデオロギーの空白状態への対処を意図しての「義」気の振起を目的とするものであることは充分に承知している。しかし、「君子国」日本絶対化の論理的基盤を欠くが故の無限ともいふべきそのあげつろいの過程が、いかに格好の西洋紹介となつてゐることか。

或人問フ、西洋ノ戎狄ハ、極メテ民ヲ重ンジテ、一人ヲ凍餓セシメズ、乞丐棄兒ノ類ノ如キハ、絶テアルコトナシト云ヘリ、且外国ノ漂民ヲモ、殊ニ厚ク看護ヲ加ヘテ、万里外マデ送致スルナド、頗ル仁ニ近キニ非ズヤ、吾子ハ、猶以テ不仁トナスカ、

答曰、ソハ皆利心ヨリ出タルコトニテ、仁ト年ヲ同フシテハ語ルベカラズ、(中略)彼西洋ノ者ドモノ、極メテ民ヲ重ンジテ、国ニ乞丐棄兒ノナキモ、他国ノ漂民ヲ撫恤スルモ、惡シキコトニハ、非レドモ、其心ノ出ル所ハ、惻怛上ヨリ出ルニアラデ、大ニ為ニスル所アレバ、子金ヲ得ント欲スルヨリシテ、貨財ヲ窮民ニ借

スニ均シ、…………。

質問の部分と傍点部に注目せられたい。救貧院・孤児院という西洋の福祉制度、漂民保護に見られる人間観の絶好の紹介となっていないか。

すなわち、彼が個別撃破のかたちでとりあげる、「共和政治」（西洋の「国体」）、「文物美ナリト雖モ、制度備ハルト雖モ」といわれる西洋の文物制度、「土ト商賈ト之差別」無く男女の別無き「平等」性、等などの断片は、総体として格好の西洋事情の紹介、啓蒙の役をはたし得ている。

一般に近世における西洋認識といえば、「山国」中国伝来の「華」「夷」の「法縛」から自由に、「海国」英国の通商・領土拡張政策に学べという本多利明の所説（『西域物語』『交易論』）に代表される、肯定的な西洋事情の紹介書に目がいきやすいが、「華」「夷」の図式に則つての意図的・攻撃的な攘夷論がはたした役割にもまた軽視し難いものがある。

一つには情報の量（たとえば孤児院、救貧院）、二つには情報の質（政治、経済、宗教の関連）においてである。ともに、単なる西洋賛美論者の見落しがちな西洋事情の紹介として、「西洋」の実像の総体的把握に寄与することになる。

但し、かかる事態は知識人レヴェルにおける西洋へのアンビバレンシィを特色とする日本のみの特殊事情であらうこともまた、別途、日本思想史の課題となるだろう。

（東洋大学教授）