

## 「武国」日本のなかでの朱子学の役割

### 一

私の報告は池明観先生とちよどコインの裏表の関係になると思います。

池先生はご報告のなかで、「朱子学的思想から外勢、特に日本の侵略に対抗する思想が生まれてくる」と指摘して、李恒老の衛正斥邪思想を取り上げています。池先生は、日本の侵略にたいして、朱子学の道義を高く掲げて抵抗した李恒老の思想を論じるなかで、「ペンは剣よりも強し」という言葉を想起しています。池先生の深い経験に裏打ちされて語られるこの言葉に、私も強く共感します。

### 前田 勉

私の報告ではまず最初に、この李恒老に関する興味ある新聞記事を取り上げてみたいと思います。それは姜在彦氏の紹介する、一九〇九年十月二十八日付の「大韓毎日申報」の記事です（姜在彦著作選Ⅰ『朝鮮の儒教と近代』）。

李華西は韓国儒家の巨匠であり、山崎闇斎は日本儒教の巨匠である。二人の学術文章を較べれば、山崎氏は華西門下の一侍童に過ぎざるが、然し華西は曰く「今日吾輩之責、在儒教盛衰、至於国家存亡」、猶屬「第二件事」とし、山崎は曰く「有<sub>レ</sub>来<sub>二</sub>侵吾国<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、雖<sub>三</sub>孔子為<sub>レ</sub>将、顔子為<sub>二</sub>先鋒<sub>一</sub>、吾当<sub>三</sub>以<sub>レ</sub>讐<sub>二</sub>敵視<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>」とした。ああ韓日の強弱は、即ち両国儒教徒の精神から観ても、明らかである。

ここで想起されているのは、周知の山崎闇斎の逸話です。『先哲叢談』によれば、闇斎は「もし中国が孔子を大将にし、孟子を副将にして数万騎の軍勢を率いて、日本を攻めてきたならば、われわれ孔孟の道を学ぶ者はどうすればよいのか」という質問に、「不幸にもそのような事態に遭遇したならば、われわれは鎧を着込み、手に武器をとって一戦して、孔子・孟子を虜にして国恩に報ずる。それが孔孟の道なのだ」と答えたと言います。この逸話は、戦争という国家と国家の対立の極限状況を想定して、「孔孟の道」以上に国家への帰属を優先すべきだという考えを示しています。「大韓毎日申報」の記者は、この闇斎と対比しながら、朱子学者としての力量についていえば、華西李恒老は闇斎よりずっと優れていることを認めながらも、彼が「儒教盛衰」を主眼に置いて「国家の存亡」を二義的なものにするところには、「韓日の強弱」の原因があると嘆いています。李恒老らの「儒教盛衰」を自己の責務とする意識とは、たとえば交戦中であつたにしても、親への三年の喪を優先し、戦線から離脱するというような行為に現れているでしょう。池明観先生も紹介しているように、李恒老がそもそも断髮令に対抗して義兵を起こすきっかけとなったのは、孝経の教えであつたことは象徴的です。彼らにとつて孝行を実践する服喪とは人倫の大義であつて、それはまさに目前の「国

家の存亡」以上に価値ある行為であつたのです。

思うに、この新聞記事は、日本と朝鮮における儒教の性格の違いをはつきり語っています。「国家の存亡」と「儒教盛衰」と、どちらを優先すべきなのか。この問題にたいして、闇斎は「国家の存亡」を、そして李華西は躊躇なく「儒教盛衰」を選択するというわけです。同じ朱子学を真摯に学びながら、なぜこのような差異が生まれたのでしょうか。

私はこの問題にたいして、朝鮮の国家と近世日本の国家との性格が大きく関与していると考えています。池明観先生のご著書の象徴的な言葉でいえば、『チヨゴリと鎧』（太郎次郎社 一九八八年）、換言すれば文と武の相違です。池先生のご報告にあるように、朝鮮は中国との友好関係を求めるためにも非武装化して、朱子学を統治イデオロギーとして採用し、科挙制度を敷いて、読書人官僚である両班が支配しました。これにたいして、近世日本の国家は武士が支配した「武威」の国家でした。享保時代の松下郡高によるならば、「東照宮」家康が天下を手にいれたのは、大学の三綱領・八条目を敵に読み聞かせたわけでも、まして法華経を読んで敵を感伏させたわけでもない。今百余年太平の恩沢をこうもっているのは、ひとえに「御武徳の御影」ではないかと言っています（『神武権衡録』巻四）。こういった

認識が明け透けに堂々と語られていたことは注意すべきです。そればかりか、中国や朝鮮のような読書人官僚の「長袖の国」ではなく、むしろ「武国」であることに誇りをいなく、自国・自民族優越意識が大きな力をもっていました。日本は「武国」であるがゆえに、儒教の理想とする王道政治は日本の現実政治には役立たないし、また武士の勇壯な大和魂にも反する。さらに神功皇后の「三韓征伐」や、豊臣秀吉の朝鮮出兵(壬辰倭乱)の壮挙こそが「武国」の証しであって、日本にはそのような海外に雄飛するに足る絶大な軍事があるという、「徳川の平和」のなかで醸成された一種の幻想です。しかし、私は、たとえそれが幻想であったにしても、こうした「武国」観念が儒教文化圏に属しながらも、近世日本人々がそのなかに全面的に包みこまれることを拒否する思想的な根拠になっていたことは看過してはならないと考えています。

## 二

こうした「武国」観念をことさらに強調したのは、近世日本において一定の力をもっていた兵学者でした。彼らは、日本は武威の国であるがゆえに、中国の礼教文化にもとづく支配体制以上に安定した体制なのだという確信をもって

いました。彼らの言う武威とは、山鹿流の兵学者津軽耕道によれば、「武徳の外に発する処の跡は、畏と服との二なり。これを呼んで武威と云。武威の著きと云は、人服して畏れ、畏て而も服す。畏と服と二物にして、其功用をなすに及では一なり」(『武治提要』上篇)とあるように、武力によって人々を畏怖させ帰服させることであって、法度と信賞必罰による強権的な支配でした。ここでは、中国のように礼教の盛んなことは華麗に過ぎ、かえって「武徳廢弛の機」として厳に慎まなくてはならないとされます(『武治提要』上篇)。こうした武威の支配は、徳川家康の制定した最初の武家諸法度の「以法破理、以理不破法」の一節に端的にあらわれているように、「理」よりも「法」を優先する専制政治を意味していました。

このような「武国」日本は、明清交代以後、「小中華」意識を強めていた朝鮮の朱子学者からみれば、儒教の国とは異質の秩序として映じたとしても不思議ではありません。徳川吉宗の將軍職襲職を賀して派遣された朝鮮通信使一行の製述官申維翰は、帰国後、『海游録』(二七一九年)を著しています。そのなかで、日本には「兵農工商」の「四民」はいるが、「士」すなわち読書人はいないと言っています。申維翰が洞察しているように、「武国」日本は東アジア地域が共有していた普遍的な礼教文化ではなく、戦時の軍隊

の統制法である「軍法」によって秩序が維持されていた軍事国家でした。

この武威の支配が貫徹していた「武国」日本は、儒者にとつて居心地のよいものではありませんでした。

儒者は「武国」日本のなかでは、役立たずの存在として遇される少数派であったからです。ここに、科挙制度によつて選抜された知的エリートとしての使命感にあふれた氣宇壮大な中国の士大夫や朝鮮の両班と異なる、「武国」日本の儒者の特異な相貌があるでしょう。真面目な儒者たちは主観的には無用者・異端者であるがゆえの「悲哀」（渡辺浩『東アジアの王権と思想』）をもつていたのです。

つとに津田左右吉の指摘があるように、儒教の礼は近世日本社会の習俗の次元にまで浸透することはありませんでした。孝のもつとも重要な表現であった三年の服喪など机上の空論に過ぎず、現実には葬礼を担っていたのは、檀家制度・本末制度によつて全国にくまなく張りめぐらされた仏教寺院でした。しかし、このような礼教文化の存在しない近世日本社会にあつては、儒者は少数派であることによつて、また津田左右吉流にいえば、生活の次元から遊離した知識として、換言すれば、現実には相いれない普遍的原理として朱子学を受けとめる傾向があつたことは注目すべき現象だと思ひます。こうした傾向を習俗や慣習に根づかな

い抽象論として、一概に否定し捨象してしまふことは、ある意味では歴史の片面的な理解に陥るでしょう。というのは、「武国」日本にあつては、儒者は儒教の普遍的原理を保持することによつて、現実社会・国家との間での緊張関係をはらむ可能性があつたからです。たとえば王道政治の理想によつて、内からの「武国」への批判ができました。一八世紀中頃の朱子学者堀景山（一六八八年―一七五七年）は次のように言っています。

是は武家はその武力を以て天下を取り得たるものなれば、ひたすら武威を張り輝やかし下臣をおどし、推しつけへしつけ帰服させて、国家を治むるにも只もの上の威光と格式との兩つを恃みとして政をしたるものなれば、只もの上の威を大事にかけることゆゑ、自然とその風に移りたるもの也。韓非子が術も日本の武風に似たるもの也。古来の史をあまねく覽るに、百年も治りたる世はどのやうにしても、大体のことにて乱るるものにてなければ、かの武威に人を懼れ服して治り來れるを見て、日本は武にて治りたる国なりと心得て武国といひ、いよいよ武威に自負することになり。（堀景山『不怠言』）

景山は、こうした「武威を張り輝やかし下臣をおどし、推しつけへしつけ帰服」させ他者を強制によつて屈伏させ

る武威の支配のよろさを洞察していました。景山によれば、それは実は「卑怯なる心」から起こるものであったのです。

### 三

上たる人の威光を待みにし、推しつけ人を帰服させることは武勇なるやうに見ゆれども、能くたちかへりて思てみれば、けつく却て怯なることも云べき也。そのゆゑは畢竟その威を張り強ふして、人をおどして帰服させるは万一に上の威が落れば人が上をあなどり、それから違背せうかと恐るるからのことなれば、我が心の内に省みて、その人君たる徳がかいなきゆゑに、気づかはずはしく疚しきことあれば、人の我に帰服せまじきかと恐るるの卑怯なる心より起ること也。(『不尽言』)

周知のように、この武威の支配のよろさは幕末の開国・攘夷のなかで露呈されますが、江戸時代の儒者はそうした空威張りの優越感への批判者としての位置に立ちえたのです。後にもふれる幕末・明治の朱子学者阪谷素(一八二二年—一八八一年)は、「今日海内の攘夷の二字、各々其の胸臆を横にし、正大の心を蒙蔽し、真誠の攘夷の害為り。唯だ其の蒙蔽明らかならず。故に至剛の氣は暢びずして、反つて怯夫の如く然り」(『朗廬全集』「上大原源老公書」と説いて、幕末の理念なき攘夷論のいたずらな悲憤慷慨が卑屈の裏返しに過ぎないことを看破していたのです。

私はこうした朱子学の理想主義が「武国」にたいして積極的な役割を果たしていたと考えて、とくに吉田公平先生の性善説理解にもとづきながら、「学者ハ自己ノ理ヲ信ズルデナケレバ本ノコトデナイ。……人々有尊於己者ト、天理也、其尊無対、我心ヨリ外ニ頼ミ力ニスルコトハナイ」(佐藤直方『学談雜録』)という言葉に端的に示されているような、自力救済力としての朱子学の性善説のなかに、近代的な「自由」と「平等」という価値の萌芽をみましました(拙著『近世日本の儒学と兵学』参照)。私の研究方法は、前近代のなかに近代の萌芽をみて、「近代化」というストーリーを描く、いわゆる近代主義的な発想であることは明らかです。しかし、近世日本の「武威」という強権的な国家のなかで、朱子学が歴史的事実として積極的な役割をはたしたということは、看過できないと考えています。この短い報告では、対外観のなかでの積極的な役割について限定して述べてみたいと思います。

私がここで注目するのは、これまでも何度も取り上げてきた古賀侗庵(一七八八年—一八四七年)です。侗庵は寛政の三博士のひとり古賀精里の息子で、精里亡き後、昌平齋の

儒官になりました。彼は「儒林贅物、聖代畸人」（『侗庵三集』卷四、自題肖像）と自称し自己の無力さを痛感しながらも、蘭学の大家大槻玄沢らと交流を深めながら膨大な海外情報を収集して、いつか役立つかもしれない時に備えていました。

興味あることは、先の池明観先生のご報告では、西洋の衝撃にたいする朱子学者の対応を論するなかで、李恒老の衛正斥邪思想を「抵抗の思想」として評価されましたが、「武国」日本の朱子学者である古賀侗庵は、同じく道義を重んじる立場に立ちながら、まったく異なる対応をしていることです。これまでの通説によれば、アヘン戦争をきっかけに江戸時代の儒者の「中華」への信頼は大きく揺らいだとされます。そこでは、守旧派の朱子学者は、渡辺崋山や高野長英らの洋学者たちの先見性に対比されて、あたふたと狼狽する滑稽な役回りをさせられてきました（侗庵は崋山の蜜社グループの一員でした）。しかし、古賀侗庵はそうした通説とは異なる事実をわれわれに提示しています。その証拠になるものが『鴉片釀変記』（『侗庵六集』巻四）という文章です。それは、天保十二年（一八四一年）すなわちアヘン戦争の最中に、和蘭風説書や唐風説書などの当時入手しうる最新情報をもとにして、アヘンの中国伝播から説き起こし、清朝のアヘン対策、アヘン戦争の発端、そして一

八四〇年十二月までの経過を叙述している幕末日本における最も早いアヘン戦争の報告書です（ちなみに魏源の『海国図志』五十巻は一八四三年に完成しています）。

そのなかで、侗庵は、イギリス側が言う「非理無道」とは清朝の度重なるアヘン禁輸令にもかかわらず、イギリスがアヘンを密輸していたために、それを焼却した事実を指している」と述べたのちに、「是清直而、英機黎曲、非理無道、實在英機黎不<sub>レ</sub>在清也」と論じ、「非理無道」はイギリスにあると断じて、さらに続けて「蓋泰西夷專事貨利、惟力是競、苟我強大、而敵有<sub>レ</sub>變、則直乘<sub>レ</sub>之、復不<sub>レ</sub>顧<sub>レ</sub>理義、其所謂非理無道者、特託也爾。制<sub>レ</sub>戎夷者、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>洞<sub>レ</sub>知此意」と注意を促しています。

こうしたイギリスの「非理無道」にたいする道義的な非難は、当時の日本では意外なほど少なかったなかで、侗庵がそれをなした理由は、何より彼が華夷観念を普遍的な理念として受け取っていたことによるだろうと思います。

アヘン戦争以前すでに侗庵は、西洋列強の軍事技術を摂取するために交易を主張して、無<sub>二</sub>念打<sub>一</sub>私令を批判していた『海防臆測』（一八三八年～四〇年）のなかで、次のように説いていました。

西洋諸国、間有<sub>レ</sub>懷<sub>レ</sub>虎狼之志者、未<sub>二</sub>必不<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>侵<sub>レ</sub>加乎我、而我理直義正、無<sub>二</sub>瑕可<sub>レ</sub>指<sub>一</sub>、則彼愆然内

愧、無辭以使其下一、而衆咸有「醜種瑟縮之氣」、不  
肯為所用也、

我が「理直義正」であれば、「虎狼の志」を懐く西洋諸  
国も、しよげて恥じ入るであろう。この楽天的とも評すこ  
とのできる認識を支えていたものが諸国家間を貫く普遍的  
な「理義」への信念であり、また、その信念こそが『鴉片  
釀変記』で近視眼的な勝敗に眩惑されず、イギリスの「非  
理無道」を鋭く非難し得た内的根拠であったのです。丸山  
真男氏が幕末日本においては、横井小楠の「天地仁義の大  
道」（『夷虜応接大意』一八五三年）にみられるような、朱子学  
に内在する「一種の自然的観念」が華夷観念を転換させ、  
国家平等観念を導き出すための「論理的媒介」になったと  
指摘していますが、侗庵はまさに朱子学の「理」を西洋を  
含めた国家相互間を対等平等に律する道義として読み込ん  
でいたのです。ちなみに、この普遍的な「理」への信念か  
ら、イギリスの侵略に抵抗する闘士を「義士」と褒めたた  
える共感が生まれたことも特筆しておかねばならない（『古  
心堂詩稿』読清義士檄文探韻、一八四四年）と思います。ここに  
は、韓国の反日義兵運動の指導者李恒老と共通する精神態  
度があります。

また『鴉片釀変記』のなかで注目すべきは、侗庵がイギ  
リスの侵略行為を非難するとともに、軍事的に劣勢に立つ

ていた清朝の弱点をも指摘していたことです。『鴉片釀変  
記』の成った時点、一八四〇年六月の舟山列島定海県での  
清朝の敗北は幕府に報告されてはいましたが、未だ勝敗の  
行方は混沌としていました。同年冬の唐風説書は、イギリ  
ス国王の第三女を人質にした事件（むろん誤報）を伝え、来  
夏までには決着するだろうと楽観的な戦況の見通しさえ語  
られていました。このような段階で、侗庵はいち早く清朝  
の弱点に目を向けたのです。その一つが西洋情報の収集不  
足です。定海県での交戦は、清軍がイギリス軍の礼砲を攻  
撃と誤認したことがきっかけになった、と一八四〇年十二  
月の唐風説書は伝えました。侗庵はこの記事を取り上げ、  
空砲という「泰西の俗」を周知徹底させていなかった清朝  
の失策を論じ、海防力の不備を「防禦の大闕典」と指摘し  
ていました。さらに侗庵は、西洋情報の収集不足や海防力  
の不備をもたらした清朝の根本的原因を見ていたのです。  
彼は、長崎在留中国人周某が、清朝の防備は長崎より百倍  
嚴重だから「外夷入寇不足介意」（同右）と豪語してい  
るということを伝え聞いて、次のように言います。

清海防、予未知其能有加乎我、以否、而彼之凶矜  
乃尔、蓋妄誇揚己邦、実支那之病根、

侗庵は「支那」の独善的優越意識こそが、西洋情報への  
無関心さを生み、艦船・銃砲の進んだ西洋の軍事技術を撰

取することの妨げになっている「病根」であると診断していたのです。さらにこうした中華の華夷観念のもつ独善性にたいする批判ばかりか、それと表裏の関係にある一元的な価値観への批判をしていたことも看過すべきではありません。侗庵は他の諸民族に共通する太陽信仰のひとつとして日本の天照大神信仰をとらえる自己相対化の視点をもっていました（『侗庵二集』巻二、崇日論、一八一九年）。これは中華の華夷観念ばかりか、日本の「武国」観念にも共有する自己の価値基準を絶対視して、異なる他者の価値観を認めない態度への批判をも内包していたのです。

こうした批判の延長上にあるのが、先にもちよつと触れた阪谷素の「尊異説」です。阪谷素は古賀侗庵の弟子で、中村敬宇とともに明治初頭の啓蒙雑誌『明六雑誌』の同人であった漢学者です。渡辺浩氏が指摘するように、彼は「唯一ノ正理公道」にもとづいて「西洋文明の優位を認め、「文明開化」の進展を望」んだ開明的な思想家でした（『東アジアの王権と思想』）。「尊異説」とはその『明六雑誌』十九号（明治七年十月）に掲載されたもので、そのなかで、阪谷素は福沢諭吉の「多事争論」（『文明論之概略』）の考えに通じるような、異なる他者を容認するという注目すべき論を展開しています。阪谷は物には「親和スル固有ノ合同性」と「区別スル固有ノ分異性」があるが、その「功用」から

いえば、「異ノ功用最モ大」であると云います。たとえば「師弟朋友異ヲ以テ、才知芸能を切磋琢磨するように、「人ノ業ヲ立テ功ヲ為ス亦其異ヲ包容シテ尊ブニ在ル」し、西洋諸国が発展してきたのも、「政教風習ヲ異ニシテ相磨シ、属官其議ヲ異ニシテ相磨シ、庶民其説ヲ異ニシテ相磨ス。其公平至当ノ処置ヲ開キ、国家ノ輝光ヲ發揚スル皆異ノ抵抗シテ相磨スルニ生」じたのである。「異」なるもの同士の対立は避けるべきではなく、むしろそうした「異」なるものを拒否する態度こそが「野蛮」だと批判されます。

異ヲ卑ミ拒ム是前日攘夷ノ野蛮習耳。

先にみたように、阪谷は幕末の悲憤慷慨の攘夷論のなかに潜む「卑屈」な精神をみていましたが（『明六雑誌』四十二号「尊王攘夷説」にも、阪谷は同様な見解を述べています）、それは「異ヲ卑ミ拒」み、一元的な価値基準によつてすべてを律しようするところから生まれる悪弊であったのです。このように幕末の朱子学者のなかには、異なる他者を排除しようとする攘夷論に集約されるような武威の日本型華夷観念（会沢正志斎の『新論』はその典型でした）の脆さを批判するとともに、さらにいえば、同一化を志向する中国本来の華夷観念をさえも超え出る可能性をもっていたと、私は考えています。

幕末の朱子学者が「万国公法」を受容しやすかったひと

つの理由は、その理念性・道理の存在にたいする信念でした。この点についてはすでに多くの人に論じられています。たとえば芝原拓自氏は次のように言います。「万国公法」を実定法上の国際法規に限定して理解するよりも、むしろ国際関係を律する自然法的な条理・理想としてうけとめるのが一般的であり、「万国公法」は、しばしば伝統的な儒教の天道概念によって読みかえた「天地ノ公道」などと同義に観念され使用されていた」（『日本近代思想大系 対外観』解説論文）。ただ「万国公法」の受容に關していえば、こうした理由にとどまらず、近世日本の朱子学者のなかに、礼教文化の欠如している「武国」日本は普遍的な理念のもとでは「夷狄」であるという自国を卑小なものにとらえ、相対化する認識があったことも看過できないだろうと思います。というのは、朱子学の理念性は「万国公法」を受容する必要条件になったとしても、十分条件とはなりえないからです。それは何より、日本に強い影響を与えたマーチン漢訳『万国公法』が当の中国ではなかなか受容できなかったことと端的に示されているでしょう。佐藤慎一氏が指摘するように、「万国公法」を受容するためにはその前提に、対等な国家間のひとつとしての中国という認識があつて成立しうるのであつて、そこでは中国自身も万国公法によって拘束されねばなりません（『近代中国の知識人と文明』）。この

点において、自己の礼教文化を絶対視する中国ではなかなか受け入れがたかつたと言われています。ところが、自己の卑小さを認識せざるをえない「武国」日本の朱子学者は、華夷観念を理念化することによって自国を相対化し、さらに自己と他者の共存という考えを生みだしていたために、それを受け入れやすかつたのではないかと、私は考えています。

#### 四

これまで見てきた儒教文化圏における「武国」日本の特性は、自他ともに儒教の国と認める朝鮮と比べるとき、さらにはつきりするだろうと思います。最初に紹介した李恒老らの衛正斥邪思想において、衛るべき「中華」は国境を超えた「普遍的な」礼教文化ですが、彼らの場合、その「普遍的な」礼教文化は朝鮮のなかにすでに実現しているのだという牢固な自信がありました。彼らの「小中華」意識はその自信の表現であつたといえましょう。そのために、そうした「普遍的な」礼教文化を破壊する行為は、祖先祭祀を廃止する天主教にたいする斥邪運動に見られるように、徹底的に否定されたわけです。ここには、古賀侗庵が主張したような交易を通して西洋の科学技術を摂取するとか、

軍備を増強するといった議論の余地はまったく存在しませんでした。その意味では、あきらかに朝鮮の朱子学は慣習まで深く根ざした現実の社会体制を擁護するイデオロギーであったといえるでしょう。しかしまた一方で、この衛正斥邪思想は、池先生が論じられるように、西洋列強の侵略にたいするばかりか、日清戦争以後の反日義兵運動をささえる思想であったことも看過すべきではありません。ここでは、その強固な「普遍的な」礼教文化への自信のゆえに、「倭洋一体」としての「倭夷」に対抗する反侵略の論理に転化しえたのです。閻斎と李恒老を対比した「大韓毎日申報」の記事は、こうした朝鮮朱子学のもつ二面性を突いたものであります。

幕末日本においてはふたつの選択肢がありました。そのひとつは、ペリー来航時での速やかな軍事的な対応に見られるような富国強兵の路線です。「軍事力」「武威」による欧米列強への屈伏を受入れ、一刻も早く軍事力を増強して「万国対峙」の体制を構築しようとする考え方です。いうまでもなく、明治国家はこの路線をひた走りに走りました。それは神功皇后の「三韓征伐」のような「武国」日本の神話を鼓吹して、朝鮮・中国への侵略に突き進むことでもあったのです。そしてもうひとつの対応とは、古賀侗庵に見られたような西洋蘭学との結びつき、さらには普遍的理念

のもとでの国家間の対等性・平等性の認識を深化させる路線です。それは、侗庵が反英運動の闘士を「義士」と称賛したような、アジアの連帯への可能性でもありました。

思うに近代日本はこうした二つの選択肢をもちえたことによつて、朱子学を国教とする朝鮮や中国と異なる道を進みました。たとえば、近代ヨーロッパの国際関係が主権平等を建て前としながらも、現実には軍事力を主とする物理的な力によつて主権国家間の関係が定まるものであったとすれば、前者の側面を朱子学的な理念の延長として、後者の力関係として国家間を考える現実的な側面を「武国」日本にふさわしい考えとしてそれぞれ使い分けるようなことができたのです。近代日本は一方で「万国公法」の理念性を受け入れるとともに、「万国公法などと申候ても是又人の国を奪ひ候之道具にて毫も油断不相成」（「木戸孝允文書」三三）という冷めた認識ももちえたのです。

近代日本の人々は、現実の力をあつてはならないものとして認めようとしなない徳治主義・王道政治による華夷観念の呪縛に深くとらわれていた朱子学一尊主義の朝鮮や中国とは異なつて、リアルに現実の力関係を認めて、そうした幻想から自由であったともいえると思います。それはより広い視野からみれば、中国をはじめとして朝鮮が華夷観念と近代ヨーロッパの国際体系とのせめぎあいのなかで苦闘

していたのにたいして、中国の儒教的な華夷観念を否定して、そこから抜け出ることを容易にしたといえるでしょう（もちろんその功罪、プラスとマイナスをあわせみなくてはなりません。たとえば竹内好氏のように、苦闘することによる思想の内面化が日本には欠けていたとも評しうるからです）。それは言葉をかえていえば、東アジア地域⇨儒教文化圏から離陸して、近代ヨーロッパの帝国主義の道を歩むこと、つまり「脱亜入欧」を意味していたのです。しかし、それは朝鮮の衛正斥邪思想の立場からすれば、「倭洋一体」としての「倭夷」となることでもあったことは看過してはならないと考えています。

（愛知教育大学助教授）