台大日本語文研究第 36 期
2018 年 12 月，頁 155-184
2018-09-21 收稿，2018-11-20 通過刊登
DOI: 10.6183/NTUJP.2018.36.155

從懷德堂看華夷論之超克
—以中井履軒《辨妄》為線索—

黑田秀教*

摘要

日本近世隨著儒家的興起，令華夷問題漸漸浮現，繼而出現日本非夷狄之論。在中井竹山、履軒兄弟時迎來黃金時期的大阪懷德堂，也傳下與華夷問題相關之言論。可謂懷德堂之觀念，得定位在淺見絅齋的延長線上。

然而，絅齋立論的動機係主張日本與普世認同的漢土實乃相異的存在，故不具體談論日本缺陷，且將朝鮮視為日本的從屬國，欠缺包容他人的觀點。相對地，懷德堂冷靜地接納日本缺點，並將朝鮮視為獨立自主的國家，視他人與自己係同等之存在。懷德堂在自重的同時亦不忘尊重他人，將人我差異視之為個性而非優劣，因而得以成功跨越華夷問題。

關鍵詞：江戶時代、懷德堂、中井履軒、淺見絅齋、華夷論

* 明道大學應用日語學系助理教授

臺灣大學學術期刊資料庫

The Defeat of Huayi Theory as Seen In Kaitokudo -Taking NAKAI Riken 's "Benmo" As a Clue-

KURODA Hidenori*

Abstract

In early modern Japan, with Confucianism on the rise and the issues in Huayi（華夷）beginning to emerge, a discourse materialized which denied that Japan was barbaric. Osaka's Kaitokudo, which reached a golden age in the time of Chikuzan Nakai and the Riken brothers, left behind a discourse that had followed out of Huayi. Thought by Kaitokudo was positioned as a direct extension of Keisai Asami.

However, Keisai had a motive for arguing that Japan was different than the universal entity that was China, and as a result, he did not concretely mention its flaws, posited Korea as a dependent state of Japan, and lacked a viewpoint that allowed for other people. On the other hand, Kaitokudo calmly accepted Japan's faults, treated Korea as its own independent country, and allowed the treatment of others as equals with oneself. In this way, Kaitokudo succeeded in overcoming Huayi by respecting the self while not forgetting to respect others, and not privileging differences but recognizing them as elements of individuality.

Keywords：Edo Period、Kaitokudo、NAKAI Riken、ASAMI Keisai、Huayi Theory

* Assistant Professor, MingDao University Depatment of Japanese studies

臺灣大學學術期刊資料庫

懐徳堂に見る華夷論の超剋
―中井履軒『弁妄』を手掛かりとして―

黒田秀教*

要旨

日本近世、儒教が興隆するとともに華夷の問題が湧き上がり、日本は夷狄に非ずとする言説が登場した。中井竹山、履軒兄弟の時に黄金期を迎えた大坂の懐徳堂も、華夷に纏わる言説を遺しており、その懐徳堂の考え方は、浅見絅斎の延長線上に位置付けられるものであった。

しかし、絅斎は、日本が普遍的存在である漢土とは異なる存在であると主張することに立論の動機があった結果、日本の欠点には具体的に言及せず、また朝鮮は日本の属国であるとしており、他者を許容するという視点を欠いていた。一方、懐徳堂は、日本の欠点も冷静に受容し、朝鮮も自主独立の国として扱い、他者を自己と同等に扱ってこれを許容していく。懐徳堂は、自己を尊重するのと同様に他者を尊重することも忘れず、差異を優劣ではなく個性として認識することで、華夷を超剋することに成功したのであった。

キーワード：江戸時代、懐徳堂、中井履軒、浅見絅斎、華夷論

* 明道大学応用日語学系　助理教授

臺灣大學學術期刊資料庫

懐徳堂に見る華夷論の超剋
―中井履軒『弁妄』を手掛かりとして―

黒田秀教

一、はじめに

日本近世、儒教が興隆するに伴い、華夷の問題が湧き上がった[1]。儒書を素直に受容すれば、自らの国を夷狄とし、自らもまた野蛮人であることを甘受せねばならぬからである。斯くして日本儒教の内部から、日本は夷狄に非ずとする言説が登場することになった。

その類型化は容易くないが、今、渡辺浩の整理を参考にすれば[2]、（一）皇室を泰伯の末裔とする立場、（二）地理概念よりも文化、道徳概念を重視して抵抗を柔らげる立場、（三）神話に依拠し、日本を「中国」とする立場、（四）華夷の弁別は聖人の本意に非ずとする立場などがある。そして、もっとも成功したものとしては、（五）一切の地理、文化、道徳面による評価を形骸化せしめた上で、生国こそを「中国」とする立場―山崎闇斎(1619-1682)、浅見絅斎(1652-1712)―という具合になる。

この中で、（三）（五）がやがて国学や後期水戸学に継承され、果てに日本こそが世界の領導者であるなどとする自己認識を生み出したとするのが、大方の見取図になるであろう。その中途においては、太宰春台(1680-1747)の『弁道書』が国儒の論争を引起こしており[3]、桂島宣弘は、国学者の賀茂真淵(1697-1769)が「文化」そのものを否定することによって、華夷概念からの脱却が達成されたとしている[4]。

---

1 華夷の概念については高明士『東亜古代的政治与教育』(東亜文明研究叢書 8、台北：国立台湾大学出版中心、2004 年)、11-12 頁を参照。

2 渡辺浩『近世日本社会と宋学　増補新装版』(東京：東京大学出版会、2010 年)、49-52 頁。

3 この一連の論争については、小笠原春夫『国儒論争の研究　直毘霊を起点として』(東京：ぺりかん社、1988 年) に詳しい。

4 桂島宣弘『思想史の十九世紀―「他者」としての徳川日本』(東京：ぺりか

臺灣大學學術期刊資料庫

ところで、中井竹山(1730-1804)、履軒(1732-1817)兄弟の時に黄金期を迎えた大坂の懐徳堂も華夷に纏わる言説を遺しており、既に幾許かの論考も出されている[5]。特に履軒の『弁妄』は、春台と真淵、本居宣長(1730-1801)との論争を踏まえて書かれているのであるが、そこに窺える履軒の観念やその思想史上の位置付けについては、なお検討の余地が残されていると思われる。

そこで本論では、履軒『弁妄』を足掛りとして、懐徳堂の華夷に纏わる言説、及び日本観に窺える特色を検討する。その上で、それが絅斎の延長線上に位置付けられることを見た上で、懐徳堂において展開された華夷の超剋の思想史的意義について考えていきたい。

二、中井履軒『弁妄』の再検討

中井履軒『弁妄』は、国学者の日本古代史観及び復古主義を批判した書であり、手稿本が大阪大学附属図書館に遺されている[6]。当該書については、その翻刻及び報告をした小堀一正・山中浩之が「必ずしも完全な体裁を成したものとはいえない[7]」と言っているように、編次についても未整理であったと思われる。一般に書名を『弁妄』とされているが、これは装丁された外題の表記に因む。その構成は全三篇で、各篇の冒頭には、「弁妄」・「通考」・「神国説」と題されている。つまり、“弁妄”という名称は、本来は書名ではなく、篇名であったのではないかという疑いが持たれるのである。しかし、これ以上追及する方法もないため、本論では従来通りに書名を『弁妄』とするが、首篇にのみ篇名がないのも座りが悪いため、各篇は「弁

ん社、1999 年)、167-192 頁。

5 山中浩之「六、中井履軒の思想」(加地伸行編『中井竹山・中井履軒』、東京：明徳出版社、1980 年)。小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」(『懐徳』52 号、1983 年)。時野谷勝「懐徳堂の歴史観」(『季刊日本思想史』20 号、1983 年)。陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』第五章「古代史観と神道批判」(大阪：大阪大学出版会、1994 年)、同「国粋主義と中華崇拝を超えて—五井蘭洲『百王一姓論』の再評価—」(『東アジア文化交渉研究』1、2008 年)等。

6 本論では小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」の翻刻を参照している。但し、和書を引用するに当たり、変体仮名や踊り字等は適宜現行表記に改めた。以下同じ。

7 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、84 頁

臺灣大學學術期刊資料庫

妄」・「通考」・「神国説」と呼称しておく。

さて、この『弁妄』について、従来は反国学という基本姿勢に関心が寄せられ、その結果、履軒は日本の社会や風俗、及び一系の皇統に対し、これを否定的に認識していたかのように語られて来た[8]。これは、日本古代や日本人を「顓蒙」即ち無知で愚かであったとしていることに由来する。しかし、斯る理解は、実は断章取義である。

確かに履軒は、神武天皇より応神天皇に至るまでの日本人は、「顓蒙」であったと言う。

> コノ間ノ人民ハ顓蒙ニテ巧詐ナシ。老聃ノ好ムヘキ所ナレドモソノ実ハ愚昧ノミ。不善ヲ作テモソノ不善ヲ知ザレバ人ニ隠スコトナシ。神学者ハコノ愚昧ヲ指テ直ナリ清ナリトテ崇ブナルベシ。(『弁妄』弁妄[9])

履軒によれば、日本の古代人は「顓蒙」であるが故に、知恵を要する詐術もなく、善悪もその意味することすら知らずに行動しており、そうした愚昧な様を国学者は崇めているに過ぎない。

その上で、神国思想において称賛される皇統について斯く評する。

> 何レノ国ニテモ始テ国ヲ闢キタル遠祖ノコトヲ語ルニハ皆天ヨリ天降リシト云、唐土モ天竺モ三韓モ琉球モ匈奴韃靼モ紅毛モ皆然リ。是ハ人ノ常情ナルベシ。カクテ其遠祖ノ系統ハ後ニ皆転変スル也。唯ワガ日本ノミハコノ系統ヲ堅ク守テ失ハズ。凡何事ニヨラズ神世ノ例トダニイヘバ背クコトナラヌト云国風ニテ上下一致也。故ニ神国ト称ス。実ハ顓蒙ナルベシ。百王一世ノ万々世動キナキモカカル風習ヨリ出タルコトナリ。(『弁妄』神国説[10])

天孫降臨に類する伝承は万国に共通して存在し、それ自体は特別なこととは言えない。そして、唯だ日本のみがその系統を戴き続け

---

8 山中浩之「六、中井履軒の思想」、268-274 頁。また時野谷勝「懐徳堂の歴史観」(43-44 頁)、陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』(237-242 頁)も、山中の理解より域を出ない。

9 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、87 頁。

10 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、92 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

たが、それは伝承に背くことを知らぬ風習から生じた結果であり、「顓蒙」の産物に過ぎないとするのである。

今見た一節は、『弁妄』の末篇である神国説の冒頭である。履軒は最末尾でも、重ねて古代の愚かな風習を日本の美点として称えることを「顓蒙」であると評して筆を置く。

このように、「顓蒙」という語句を抽出すれば、履軒は日本古代を否定的に評価し、また一系の皇統も肯定的には見ていなかったと理解したくなる。ところが、従来は注目されていなかった『弁妄』神国説の中間部において、本来ならば否定的な意味しか有さぬはずの「顓蒙」という語句は、意味的価値が逆転せしめられている。稍々長文ではあるが重要なので、神国説の中間部より末尾までを掲げる。

> ソモソモ唐土ハ文国ニテ文華盛ナルハヨケレドモ後世ノ僭竊誇張ハ又此ニ因テ甚シキ也。天子衮冕服ヲ被テ扆ヲ負ヒ玉笏ヲ端フシ詔ヲ下シテ朕以桴々之身托于群辟兆民之上膺天之眷命撫斯区宇四夷風靡重訳荐臻革袵解弁莫弗歓抃朕以菲徳何用勝之ナドイフコトヲ骨髄ニ徹シテ喜ブコト也。是ヲ羨ム心ヨリヤガテ悪心ノ生ズルコトアリ、モシ機会アレバ千辛万苦ヲ厭ハズ義理ヲ捨テ禍難ヲ犯シテ是ヲ求ントスル也。簒弑ヲスベキホドノ悪人ニモアラヌニヤヤモスレバコノ大悪ニ陥ル、盖衮冕ノ儀容誇張ニ心動テ我知ラズ悪ニ趨クトミエタリ。盗賊ノ起リタル徒党多クナレバヤガテ僭号スルニテモ知ベシ。是ハ文華ノ弊ナリ。顓蒙ノ国ハ天子ノ儀容モ華盛ナラズ誇張モナシ。人心ヲ歆動スルニタラズ、人臣タルモノカツテ衮冕ヲ羨ム意ナシ。故ニ善悪皆ソノ本分ニ止ル。是ハ顓蒙ノ益ナリ。上下皆顓蒙ナリ。コノ顓蒙ヲ名ヅケテ神国ノ徳ト云伝ヘタルナルベシ。是モ顓蒙ニコソ。(『弁妄』神国説[11])

議論の骨子は、文化の水準と君臣の義とを軸にし、「文華」たる漢土と「顓蒙」たる日本とを対比することにある。漢土は「文華」であるが故に、君も華美で威厳を備え、大仰な態度をしており、よっ

[11] 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、92-93頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

て下の者は君の地位を羨望するようになった。その結果、人は安易に悪に趨り、簒奪や弑虐といった「大悪」が横行するが、これが「文華」の弊害である。一方、日本は「顓蒙」であるが、君は華美を極めるでもなく大仰に振る舞うこともないので、下の者が君の地位を羨望するようなことはなかった。その結果、臣下も安易に悪に流れるようなことはなく、これが「顓蒙」の利点である。日本人は上位の者も下位の者も全て「顓蒙」なのであり、これを「神国の徳」であると日本人は「顓蒙」にも思っている、と言うのである。

果たして、この文脈で履軒が用いている「顓蒙」とは、ただ日本人や日本の風習を低俗なものと批判せんがための表現であると理解して良いのであろうか。否、寧ろ、これは嫉妬心と縁遠く、純粋朴訥であることを高評していると解釈すべきであろう。そして、このように理解すべきことは、履軒の経済論よりも確認出来る。

履軒は『均田茅議』や『華胥国物語』において均田制の施行を主張するが[12]、その効用について、次のように語っている。

> かかるゆたけき御代にも、民のいといとまどしくなりて、妻子を捨流逃するものあるは、皆其身のおごりよりぞおこりける。いづかたにもいたりて富める民のあるを、そのすることみならひて、さらぬるものも自ら身のほどをわすれつつ、遂には世の風俗となるにぞ、……、いたりて富めるもなく、いたりてまどしきもあらずば、羨むたねもなく、おごるきざしもおこらず、永くたのしき代のさまとなりなまし、かの桃源のさかいもかくぞあるべき、(『均田茅議』後語[13])

豊かな者の生活に羨望することで、人は身の程を弁えずに奢侈に走り、貧困に陥る。よって、富貴の面で他者への妬心を抑制すれば、桃源郷の如き理想郷になると言う。なお、『華胥国物語』においても、

[12] 履軒の均田制に関する梗概は、福田一也「中井履軒『均田茅議』に見える均田制作」(『懐徳堂研究』第 6 号、2015 年)を参照。
[13] 『日本経済叢書』巻 16(瀧本誠一編、東京:日本経済叢書刊行会、1915 年)、626 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

同様の説明がされている[14]。

このように、履軒の言説において嫉妬心とは、『均田茅議』などのように民衆の生活を語る際には民衆個人を破滅に促し、『弁妄』のように国家の歴史を語る場では、人をして簒奪や弑虐という「大悪」に趨らしめるというように、弊害の極めて大きなものとされる。そこで、人が嫉妬心を懐かぬ社会の実現こそが理想とされるが、すると、「顓蒙」であったが故に嫉妬に狂うことがなかった日本の古代人は、図らずも理想社会を体現していたことになる。

斯くして、履軒『弁妄』の全体像を検討すれば、履軒が単純に日本社会や日本人、そして一系の皇統を、否定的に把握していたわけではないことが知れよう。しかも、履軒は『弁妄』において、一系の皇統を世界に誇るべきものであると明言しているのである。

> わか国の風外国までも称美せしハ百王一姓なめり。まことに外国の人にむかひてほこるへきハ唯この一事なり。(『弁妄』弁妄[15])

その上で、漢土と日本とを並べて、これを華夷概念に端を発する上下関係によって把握せず、両者を一長一短の個性を有する対等な存在として認識していたのであった。しかし、国学者の日本賛美が度を超しているとしてこれに反駁をしたため、一見すると日本を貶めているように感じられるに過ぎない。試みに、次に挙げる室鳩巣(1658~1734)の発言と見較べてみれば、履軒の立ち位置は自づと明確になろう。

> ただ我が国のみ一王の統あり、神仙のみ不死の道あるは、あにそれ故なくして然らんや。我が国は、壌地褊小、民俗倥侗にして、鬼を尚び神を崇むるの教へ、以てこれを誘ふことあり、民その教へに化すること二千余歳、常に天子を以て神孫となして、敢て褻さず。強主迭に起り、国柄遞に移るといへども、また敬してこれを遠ざけ、これを度外に置き、天下に軽重なからしむ。……。これに由つてこれを観れば、いはゆる一王の統なるもの、

[14] 『日本経済叢書』巻 16、636 頁。
[15] 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、90 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

> これを我が国の風化の致す所と謂ふは、則ち可なり。もしこれを誇りて、以て盛徳の報、至道の応となさば、則ち恐らくは、中国の人をしてこれを聞かしめば、反つて譏議を生ぜん。(「遊佐次郎左衛門に答ふる第三書」[16])

これは、崎門にあって神儒を兼習した遊佐木斎(1659～1734)に宛てた書状であるが、鳩巣に言わせれば、日本において皇位が連綿と一系によって継承されたのも、日本の国土が狭小であり民俗が愚鈍であったからに過ぎない。また、権力も喪失し君主としては有名無実の存在に過ぎず、このようなことを以て誇りとなせば、「中国の人」より批判されるであろうと言うのである。

鳩巣と履軒と比べてみると、両者ともに、日本の歴史を振り返り、その社会や習俗を非文化的であったとし、一系の皇統が非文化的であったことの産物であるとする点では、認識を共有する。しかし、鳩巣は非文化的であることを以て直ちに皇統にも否定的評価を下すのに対し、履軒はそうしない。むしろ非文化的社会によって醸成された質実な人間性を高評することで、悪に流れにくい人間性という正の個性を見出し、多元的な評価を試みるのである。同時に漢土にも文化的という正の個性と悪に流れやすい人間性という負の個性とを与え、やはり多元的に観察することで一長一短の個性を有するとし、結果、両者は優劣を問われず、互いに異なる個性を有する存在として認識されることになる。

これは、真淵とは異なったロジックによって華夷を超剋しているとも評せよう。真淵において、文化とは否定されるものであるが、この文化とは自己と他者とに共有される尺度である以上、これを否定するということは、自己と他者との関係を断ち切ることを意味する。その結果、日本は漢土とも切り離され、華夷概念から解放されることになるが、これは要するに、他者を拒絶することによって自己を解放したと評せよう。

---

[16] 『貝原益軒　室鳩巣』(日本思想大系 34、東京：岩波書店、1970 年)、250-251 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

一方、履軒の場合、文化的であることは人間性の荒廃を招く側面も有するが、非文化的であること自体は決して肯定されない。本節の冒頭で、国学者が日本古代の愚昧な人間性を崇めているとして履軒がこれを批判した一節を見たが、それに続けて履軒は痛烈に国学者を揶揄している。

> 今粛慎ノ地ノ内ニテ蝦夷ト名付ルモノ、ソノ民愚昧ニシテ巧詐ナシ。亦自風習アリテ諸事格法アルガ如シ。スベテハコノ荒鴻ノ姿ナリ。神学者是ヲ好ムナラバ粛慎ニ入テ住民シタルゾヨキ。今ノ世ノ政ニテハ定メテ願望ノ如ク免許アルベシ。(『弁妄』弁妄[17])

尚古に凝り固まる国学者に対し、それほどまでに愚昧な社会を好むのであれば、未開地たる蝦夷へ移住せよと言うのである。

この物言いから、履軒が非文化的な社会を肯定しているわけではないことが見て取れよう。履軒は決して文化を否定せず、日本を外国から隔離して語るようなことはしない。これは、『弁妄』において、日本の歴史を漢土に比定していることからも窺える。例えば、天孫降臨より神武天皇に至るまでを「コノ間ハ漢ノ三皇ノ代ニ比スヘキニヤ[18]」とし、また神武天皇より応神天皇に至るまでを「漢ノ伏羲神農黄帝顓頊等ノ世ニ比スベキカ[19]」としている。

また、こうした履軒の志向は『和夏年表』なる著述からも窺えよう[20]。作成年代は確定し得ぬが、内題に「華胥国王編述」とあり、安永9年（1780）以後であることは確かである。その命題よりして明かであるが、これは日本と漢土との歴史年表であり、ここに日本の歴史を漢土と比較して総覧せんとする意識が窺えよう。内篇は神武天皇元年に始まる日本の年表になっており、外篇は周平王元年より始まる漢土の年表になっている。格子状に配置した一マスを一年として、事件があれば記述し、特に無ければ空白にしているのであ

[17] 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、87頁。
[18] 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、87頁。
[19] 小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」、87頁。
[20] 大阪大学附属図書館蔵。

臺灣大學學術期刊資料庫

るが、外篇では弑虐・簒奪事件が逐一記述されており、一目して漢土は弑虐が盛んであったかのように見える点には留意すべきであろう。『弁妄』において、履軒は漢土において弑虐・簒奪が横行していたことを指摘していたが、それは単なる印象論として語っていたのではなく、歴史上の事件を逐一洗い出す作業をした上で語っていたであろうことが、『和夏年表』より窺えるのである。

このように、履軒は日本を他者と切り離すことはなく、また日本と他者とを貫通する文化という尺度を否定することもない。その上で、文化的であることを唯一の指標とせず、評価基準の一つに矮小化せしめることで、履軒は日本及び漢土を、それぞれ正・負の個性を有する存在として認識し、華夷という概念を超剋したのであった。

ところで、『弁妄』にはもう一つ注目すべき特色があり、それは皇統を一系たらしめた所以を、何に求めるかという点である。そこで、次節ではこの問題について検討していきたい。

三、人心に依拠する君統

履軒は、一系の皇統が日本に存在するのは、下にある者が上を羨望しなかったためであるとし、皇統永続の原動力を人心に帰結せしめ、神威の類を全く考慮していない。実は、斯る認識は大いに注目すべきことである。

そもそも一系の皇統を重要視する場合、儒者であっても神話に依拠してこれを語ることが多い。例えば、典型的な日本中華論者と看做される山鹿素行(1622～1685)は[21]、次のように語っている。

> 凡　天神者、生知之聖神、而毎事問之、俯順衆言。……。宝祚之隆当與天壌無窮十字、祝　天孫永祚合天地之徳也。……。三種宝物者、乃　天神之霊器、伝国之表物。其寄甚重矣。　天照大神手持宝鏡祝之　神勅、至矣尽矣。聖主万万世之厳鑑也。(『中

[21] 黄俊傑『思想史視野中的東亜』(東亜儒学研究叢書 23、台北：国立台湾大学出版中心、2016 年)、111 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

朝事実』皇統章[22])

天壌無窮の神勅は儒教風に「天地の徳」へと読替えられているが、これに依って皇統の永続性が保証されているとする。前田勉は「素行の皇統の一系性の正当性根拠は、どこまでも中国的な「文明」観にもとづいている[23]」と評しているが、ここに人心が織込まれていないことには留意せねばならぬであろう。

また、開明的と評される雨森芳洲(1668～1755)も、一度皇統に言及すれば、厳めしく神威を強調している。

> 神胤聖孫蟄蟄縄縄トシテ生生ノ理ト共ニ霄壌ニ無窮ナル占セズシテ知ル可キ也。(『橘窓文集』巻之一[24])

斯る言説と比較すれば、履軒の特色は明かであろう。下にある者が上に対する妬心を抱かざるが故に、日本のみが一系の皇統を戴き続けることになったと言うのであるから、君統の存亡は人心にのみ左右されるということであり、神威によって歴史に先んじて永続が保証されているわけではない。これは、天孫降臨の伝承は日本に限らぬとする見解から導き出される必然の帰結でもある。もし神威によって永続性が保証されるならば、天孫降臨神話を有する諸国は等しく一系の君統が存在することになるからである。

なお、人心によって君位が保証されるとする履軒の君統観は、経書解釈にも確認し得る。例えば、『論語』八佾篇の夷狄之有君章に対し、履軒は次のように注している。

> 是章、嘆諸夏僭乱無分。而意之所責、専在臣也。臣皆無其君、故諸夏無君也。尹註、所責専在君、恐失正意。(『論語雕題略』八佾[25])

---

[22] 広瀬豊編『山鹿素行全集』思想篇　巻 13（東京：岩波書店、1940 年）、248 頁。

[23] 前田勉「山鹿素行『中朝事実』における華夷観念」(『愛知教育大学研究報告』59（人文・社会学編）、2010 年）、49 頁。

[24] 『関西大学東西学術研究所資料集刊 11-2、雨森芳洲全書二』、(大阪：関西大学出版・広報部、1980 年）13 頁。

[25] 『論語雕題』(懐徳堂文庫復刻叢書　九、大阪大学懐徳堂文庫復刻刊行会、東京：吉川弘文館、1996 年）、189 頁上-下。

臺灣大學學術期刊資料庫

『雕題略』の前身である『雕題』もほぼ同様の記述をしている[26]。朱子の引く尹氏が、君主がいなくなったのは君主に責任があるとしたのに対し、履軒は、君主が存在しないのは君主の側に責任が存するのではなく、臣下が君を無みしたのであるから、臣下の側を責めねばならぬと批判する。つまり、君主個人は社会を能動的に統御し得ぬのである。

なお、履軒の『論語』解釈の集大成である『論語逢原』では、次のように釈かれている。

> 此章、嘆世風之頽靡也。非有所專責也。尹氏所責在君、未円。（『論語逢原』八佾[27]）

当該章は「世風」を嘆いた句であって、特定の誰かを責めているわけではないとするが、やはり君に責任を求める尹氏をあげつらってはこれを批判する。君の責任が問われぬということは、君は世風を生み出す社会に対し能動的に対処することができぬ存在ということになる。つまり、君主個人に社会を主導する主体性を認めないという点においては、『論語雕題』より一貫しているのである。

また、履軒は夏殷周三代の王朝の存続期間について、斯く述べる。

> 或問、「夏四百余歳、殷五百余歳、而周独八百歳。豈文武之徳、有踰於前代而然邪。抑成康之治、結人心之深邪。将周公之制作、維持之之固也。」予曰、「不然。周之有天下、僅三百余歳矣。其祚実短於夏殷也。時亦有幸・不幸耳。不必因祖徳之厚薄也。其平王以後五百余歳、是亡周之余喘而虚名矣。非有天下。」（『弊箒続篇』東周議[28]）

王朝の継続期間は、単に幸運であったか不幸であったかによるのであり、始祖の徳と関係するわけではないと言う。つまり、やはり君主側に、王朝継続の主体性は想定されていない。

この見解は、日本において神威が皇統継続の根拠とされていない

---

26 『論語雕題』、25 頁。
27 『論語逢原』（『日本名家四書注釈全書』第 6 巻、東京：鳳出版、1973 年）、論語逢原 51 頁。
28 『日本儒林叢書』第 9 巻（東京：鳳出版、1978 年）、弊箒続篇 13 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

ことと併せ考えれば、甚だ興味深い。何故ならば、履軒の思想としては超常的存在を否定する無鬼論が著名であり[29]、神威の否定も無鬼論の一環として理解することも、或いは可能になるからである。しかし、この『弊箒続篇』東周議を読めば、神威の排除は、必ずしも無鬼論と絡めて理解する必要がないことに気付かされる。寧ろ、始祖なり歴代の王なりの特定的一個人は、歴史の動向に対して甚だ無力であるとする履軒の人間観が見えてこよう。

なお、斯る人間観は、聖人たる孔子が君位を得られなかったことに対する説明にも確認できるようである。履軒は、聖人たる孔子に為せぬことはないが、周囲の人間が低俗であれば、孔子と雖も如何ともし得ぬとしており、藤居岳人は「同時代の周囲の人々の水準が高くなければ、聖人でも就くべき王者の地位に就くことができない[30]」と履軒は考えていたとする。

以上、履軒の君統継続に関する観念を検討すると、一貫して上にある君は、その位の保持については無力であるとされていることが知れよう。よって、君臣関係を固定しこれを持続せしめる原動力は君主の側に設定されず、必然的に下にある臣や民の側に求められることになるのである。斯る君臣観が日本にも適用された時、一系たる皇統は日本の先人による主体的行動の歴史的産物ということになる。従って、一系の皇統は、日本人の道徳心―「顓蒙」と表現し得る素朴で無欲な様―を象徴する事例になり、これを以て万国に誇るべきものとされるのであった。

ところで、下に在る臣や民の主体的行動によって君臣関係が維持されるということは、日本における君臣の分は、歴史的に形成されたということになろう。斯る君臣観は、既に履軒の師である五井蘭洲(1697～1762)にその萌芽が認められる。

---

[29] 履軒の無鬼論については田世民『近世日本における儒礼受容の研究』(東京：ぺりかん社、2012 年)、211-215 頁、及び黒田秀教「懐徳堂無鬼論の再検討―祖霊を軸にして―」(『東方宗教』131 号、2018 年)を参照。

[30]藤居岳人「中井履軒撰『論語逢原』に見える聖人観」(『懐徳堂センター報 2005』、2005 年)、12-13 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

蘭洲は、松岡文雄『神道学則日本魂』を批判し[31]、日本において一系の皇統が守られたことに関して、次のような見解を披露する。

> 然殊不知、我国之所以百王一世、度越万国者、勢之所以漸、非国常立所与也。(『蘭洲遺稿』上巻[32])

文雄は崎門垂加派の系譜に属し、神道家として極端な国粋主義的言説を発していたが、皇統が一系によって伝わったのも、天地開闢の際に誕生した国常立尊—『日本書紀』では最初に存在した神—にその根拠を求めていた。これに対し、蘭洲は、国常立尊という神威によって皇統は一系たらしめられたのではなく、「勢の以て漸くする所」即ち社会的趨勢が積み重ねられた結果であるとし、この歴史的産物が万国に優れるものであるとする。履軒の先駆をなしていよう。

以上、懐徳堂の皇統に関する観念を検討したが、その骨子は、一系の皇統は日本の先人が積み重ねてきた歴史的産物なのであり、そこに神威は全く織り込まれないということである。では、履軒等懐徳堂諸儒に見える斯る観念の思想史的淵源は、奈辺に求められようか。それを次節で考えていきたい。

四、浅見絅斎より懐徳堂に至る思想史的脈絡

前節まで確認してきた懐徳堂の華夷論、及び日本観は、行論の関係により先に結論を言うと、浅見絅斎の延長線上に位置付けられる。

絅斎の師である闇斎は、華夷について斯く述べている。

> 且中国之名、各国自言、則我是中而四外夷也。(『文会筆録』八之二[33])

各国は、自己を起点にし、自国を世界の中央であると思えば良い。つまり、「中国」とは絶対的に定められるのではなく、また文化的水準などの比較によって決まるわけでもない。唯だ個々人の主体性に委ねられ、自己を起点に「中」が定められていた。子安宣邦は斯る

[31] 陶徳民「国粋主義と中華崇拝を超えて—五井蘭洲『百王一姓論』の再評価—」を参照。
[32] 大阪府立中之島図書館蔵、82 葉表。
[33] 『新編山崎闇斎全集』第 1 巻(東京:ぺりかん社、1978 年)、373 頁下。

臺灣大學學術期刊資料庫

闇斎の華夷論について、闇斎の問題意識は心の主宰性に端を発しており、従って崎門の言説における民族主義的精神は後世に構築されたものであるとしている[34]。

「中国」を自己の所在によってのみ決めるのであれば、日本は優秀であるが故に「中国」であるとした素行とは[35]、その後の思想展開において決定的に異なる道筋を辿ることになる。これを突き詰めていったのが闇斎の弟子である絅斎であった。

絅斎は、華夷論については闇斎の所説を継承し、当初は我が生国こそを中国としていた[36]。しかし、佐藤直方(1650-1719)の意向を受けた跡部良顕(1656-1729)との論争を経て、最終的には華夷の概念そのものを否定するに至る[37]。そして、その論争の中で、絅斎は日本が秀でているから「中国」とするわけではないと明言する。

> 又日本ノ風俗、王統ノ正シク、廉恥義気ノタシカナルコト、非中国所及処アリ。サレドモ、ソレテ日本ヲ中国ト云テハナシ。賢テモ愚テモ貴テモ賤テモ、吾父母ハ吾父母ニテ立タルト同ジコト也。(「答跡部良賢問目[38]」)

そして幾度かの書簡の往復を経た後、遂に絅斎は斯る返答を行う。

> 中国夷狄ト云コトモ、唐ノ土地ヲ主トシテ立ニテ候。中国ノ字ヲコチニモ云テナク候。天地ノ間、面々各々日月ヲ戴キ、造化ト共ニ一時ニ出来候国ニテ候ヘハ、誰ガ上、誰ガ下ト云コトナク、各国々ニテ、己カ国ヲ主ニシテ、異国ハ異国ニサバクガ義理自然ノナリニテ候ハバ……。(「答跡部良賢問目[39]」)

是に於て絅斎は、「中国」という表現そのものが国家間に上下関係を齎らすものであるとし、単に「吾国」「異国」と称するようになり、特定の一国を他国の上位に置く思考を否定するのであった。

---

[34] 子安宣邦『江戸思想史講義』(東京：岩波書店、2010年)、76頁。
[35] 『山鹿素行全集』思想篇　巻13、236頁等。
[36] 『靖献遺言講義』巻7　処士劉因(近藤啓吾・金本正孝編『浅見絅斎集』、東京：国書刊行会、1989年)、356頁。
[37] 近藤啓吾『浅見絅斎の研究』第二章第四節「中国弁の改訂」(伊勢：神道史学会、1970年)に詳しい。
[38] 『浅見先生答問書』(九州大学附属図書館蔵)、9葉裏。
[39] 『浅見先生答問書』(九州大学附属図書館蔵)、9葉裏。

臺灣大學學術期刊資料庫

こうした議論を経て世に出たのが、元禄 14 年（1701 年）に改め記されたという改訂『中国弁』である。そこでは「各其土地風俗ノカギル処、其地ナリナリニ天ヲイタダケバ、各一分ノ天下ニテ、タガイニ尊卑貴賤ノキライナシ。[40]」、「タダ吾国ヲ内トシ、異国ヲ外ニシ、内外賓主ノ弁明ナレバ、吾国トヨビ異国ト云ヘバ、何方ニテモ皆筋目タガハズ。[41]」とされている。

ところで、絅斎が華夷論を論ずるに当たり、その論敵となったのは漢土を「中国」と看做す者のみではなかった。日本を万国より秀でた存在とする谷秦山(1663-1718)とも対立し、絅斎と秦山とは日本観を繞る応答によって、終には義絶するに及んでいる[42]。その両者の間で問題になったのが、正に、皇統を一系たらしめる所以と多元主義的思考の有無とであった。

絅斎は皇統を一系たらしめる原動力を神威に依拠せしめた秦山に対し、此の如く戒める。

> 只生土之異、霊瑞之験、及天象之偶幸ニ在ル耳ニテ、土金之敬、神器相伝之道等ハ、皆無用之贅言ニテ、迚も太微宮ノ天象ニハヅレタル国ハ、天地之間、万国共ニ、君臣之義ヲ説キ守ルコト、何ノ詮ナキコトニテ、死病人ニ薬ノ世話ヤク同事也。（「宝永二年七月九日付谷秦山宛浅見絅斎書簡[43]」）

絅斎は、君臣の義を守ることは万国に共通するのであるから、日本のみに伝わる神道とは関わりがないとする。つまり、日本の皇統も神威ではなく人心によって一系たらしめられたということになる。

また、君臣の義という唯一つの基準によって日本の優秀性を誇る秦山に対し、絅斎は多元的な評価基準に基づくよう迫る。

> 天地之道ハ、日本ノ、唐ノト、茶碗薬鑵ノ様ニクラヘ候物ニテハ無之候。若只以風俗国体ヲくらへ候ハハ、君臣正統ノ外、人

40 『浅見絅斎集』、372 頁。
41 『浅見絅斎集』、368-369 頁。
42 両者の論争は、清水則夫「浅見絅斎の神道観と道について」(『日本思想史学』39 号、2007 年)、同「浅見絅斎と谷秦山の論争をめぐって」(『年報日本思想史』8 号、2009 年）に詳しい。
43 立教大学図書館蔵。

臺灣大學學術期刊資料庫

倫諸事和漢之違、今少御考可有候。(『秦山先生手簡』巻上[44])

君臣の義以外にも国柄を測る物差しがあると諭し、多元的評価を行うよう示唆するのであるが、国家間に上下はないと考える以上、理屈の上では、或る評価基準によって優れていれば、或る基準によっては劣っていることもあるということになろう。

ここまで闇斎より絅斎に至る華夷認識及び日本観を確認してきたが、一系の皇統は神威に由来せざること、また多元的に国を評価し、徒らに絶対的な国の上下関係を定めぬことといった観念が、履軒ら懐徳堂の儒者に継承されていたことが理解されよう。なお、崎門と懐徳堂とにおける日本観の共通性は、竹山にも確認し得る。

履軒の兄である竹山の主著としては、時の老中松平定信に献上した『草茅危言』が名高い。書中には仏教批判が随所に見受けられるが、火葬を批判し、土葬に戻すべきことを斯く述べている。

> 応神天皇の時儒典始めて海に航せしまで、凡そ九百年ばかり右の如くなれば、土葬は日本の国風神代より伝はりたる事にて、儒道の開けしより始めて定まりたる法にて無は慥に知るべし。是我邦上古神人の道、海外上古聖人の教と約せずして符合するなり。必竟は孝子仁人其の親を掩ふに、必ずその道有の天性本心より出たる事なれば、かの符合も其の筈の事怪しむに足らざるなり。(『草茅危言』巻五　送葬の事[45])

ここで注目したいのは、「我邦上古神人の道、海外上古聖人の教と約せずして符合するなり」、「かの符合も其の筈の事怪しむに足らざるなり」という表現である。闇斎の妙契論で著名な「神聖之道不約而自符者、妙矣哉。[46]」と発想を同じくしていることが知れよう。

また、自国こそを「中国」とすべきであるとする闇斎や初期絅斎の主張は、竹山や履軒には引き継がれていないが、実は蘭洲がその

---

[44] 『土佐国羣書類従』第 13 巻　雑部（土佐国資料集成、高知：高知県立図書館、2011 年）、31-32 頁。

[45] 『草茅危言』本文は、稲垣国三郎『中井竹山と草茅危言』(東京：大正洋行、1942 年）に拠った。372 頁。

[46] 『洪範全書』(『新編山崎闇斎全集』第 3 巻、東京：ぺりかん社、1978 年)、353 頁下。

臺灣大學學術期刊資料庫

立場であった。即ち、蘭洲歿後に竹山・履軒が編集した蘭洲の遺稿集『鶏肋篇』首章「論漢封外国」において、蘭洲は冊封という外交政策を否定して次のように言う。

> 蓋其意謂我国是天地之中、冠帯之壌、五帝三王之所迭起、宇宙万国固当隷属乎我也。殊不知、宇宙万国各有其主、各中其国、各尚其俗、各聖其聖。皆受命於天、弗仰他邦之命也。(『鶏肋篇』論漢封外国[47])

各国は自らを世界の中心であると思えば良く、各自が己の習俗や聖賢を尊重するということを知らぬからこそ、異国を隷属せしめんと欲すというのである。

このように、華夷に纏わる言説、及びその際に議論の俎上に上げられる日本観に着目した時、綱斎より懐徳堂へと至る思想史的文脈が浮び上ってくる。しかし、懐徳堂はただ綱斎の観念を継承したのではなく、それを更に推進めているので、次節でそれを検討しよう。

五、懐徳堂における華夷の超剋

実は、綱斎の本意は然程世に知られることはなかったようである。それは、華夷概念を否定するに至った綱斎が世に問うた改訂『中国弁』は、日本については優秀性に言及するのみであるためであった。

> 況ヤ吾国天地ヒラケテ以来、正統ツヅキ万世君臣ノ大綱不変コト、コレ三綱ノ大ナルモノニシテ、他国ノ及バザル処ニアラズヤ。其外武毅丈夫ニテ廉恥正直ノ風天性ニ根ザス、是吾国ノスグレタル所也。(改訂『中国弁[48]』)

世人よりしてみれば、綱斎は日本の優秀な部分のみに言及しているのであるから、綱斎も秦山等と同様の立場であったと見えたのではなかろうか。実際に、三宅尚斎(1662-1741)がそれを案じて綱斎を弁護している。

尚斎自身は、華夷論については綱斎の所説に対して「漢土対万国、

[47] 五井蘭洲『鶏肋篇』(大阪大学附属図書館蔵)、1葉裏-2葉表。
[48] 『浅見絅斎集』、369頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

其勢自然得其中也。[49]」と言い、批判的であった。しかし、絅斎が世間より誤解されることを恐れ、次のように語っている。

> 谷重遠［土佐国人、称丹三郎］抄出師錬『元亨釈書』、論三種神器出於天工、而不由乎人為、故君臣大綱不乱。且引春海［深井氏、後称渋川氏］我邦分野当于柳星張、故無篡弑之禍、而著一書。絅斎先生以書質重遠之非。其書中所言、尤明備矣。世学者止読絅斎華夷説、則不免有疑。合与重遠書而通考之、則庶幾得絅斎之意。(『默識録』巻之一　道体[50])　［　］内は自注

公刊されたものだけではなく、秦山に与えた書状も合わせて読まなければ、絅斎の真意を得られぬと言う。つまり、当時の人からして、絅斎の日本観は、公に世に問われた著述と、私に書かれた書状とで、その思想内容に差異が存在すると認識されていたのである。

改訂『中国弁』に基づく限り、絅斎は日本の優秀性にのみ着目し、口先では諸国の対等性を唱えながら、実は日本を首位に置く絶対的な国家序列観を奥底に秘めていたように見えてしまう。他方、秦山に出された書翰を併せ考えれば、秦山の如き神懸かった日本優秀論者には与せず、多元的評価によって国柄を相対的に考察し、諸国を対等に並べようとする姿勢が見いだせよう。絅斎に存在するこの二つの思考モデルは、実は現代において、絅斎の華夷観念について相反する評価を導き出すに至っている。

即ち、田尻祐一郎は、絅斎が李氏朝鮮について、朝鮮は神功皇后の三韓征伐によって日本との上下関係が生まれ、「今ニ吾国へ使ヲ通ジ、帰服スル、是吾国ノ手柄也。又三韓ノ国ヨリイハバ、面々ノ国ヲタテテ主トスルガ、アノ方ノ手柄也[51]」と言い、朝鮮は自主的に日本に服属しているとすることから、「相手国の主体性を擬似的に認め、それによって絅斎の相対主義は形式的に貫かれ」たものであったとする[52]。これに対し、清水則夫は、書簡を重視することで、絅

[49] 『日本倫理彙編』7（東京：育成会、1902 年）、504 頁。
[50] 『日本倫理彙編』7、504 頁。
[51] 『浅見絅斎集』、372 頁。
[52] 田尻祐一郎「二つの理―闇斎学派の普遍感覚―」(『思想』766 号、東京：岩

臺灣大學學術期刊資料庫

斎の相対主義は万国に貫徹しているとし、田尻の見解を批判する[53]。要するに、絅斎が改訂『中国弁』において、朝鮮を日本の属国として扱っていることが問題になるのであるが、実にこの点こそが、絅斎と懐徳堂とにおける決定的な差異でもあった。

蘭洲が冊封を否定していたことは先程紹介したが、外国を臣下と看做すことを否定して次のようにも語っている。

> 在昔周武王之克商也、越裳氏重九訳献白雉。周公謝曰、「徳沢不加、君子不享其物、政令不施、君子不臣其人。」是聖賢所以待外国也。其自来猶然。況其不来焉、可誣之耶。(『鶏肋篇』論漢封外国[54])

蘭洲は、自発的に朝貢に来た国を臣下として扱うことも否定するが、これは絅斎が改訂『中国弁』において「吾国モ吾国ヲ主トシテ、他国シタガイツケバナデヤスンズルガヨシ、此方ヨリシユルニ非ズ。[55]」としていることと、見事に好対称な見解である。更に、蘭洲は『鶏肋篇』所収「論朝鮮箕子之後」篇において、「朝鮮唯甘臣僕于漢。曾不知不能自立之可恥。安祖箕子以自托于漢。[56]」とも述べ、朝鮮が始祖を漢人の箕子とし、自主自立せぬことを批判している。これはその直前に収録されている「論　日本泰伯之後」篇において、日本を泰伯の裔とする説を否定し、日本を自主独立の国とすることと対応しており、日本に認める自主の国たる権利を、朝鮮にも認めているのである。この排列に、編集した竹山・履軒の意図も窺えよう。

斯る蘭洲の見解は竹山に受け継がれている。竹山『草茅危言』では、朝鮮は嘗て神功皇后に征伐され日本に服属していたとする点では絅斎と歴史観を同じくする。しかし、現在はそうした関係ではなく、通信使の来聘も「朝貢するに非ず。ただ好みを江都に通ずるのみ[57]」とし、朝鮮を対等な独立国として扱うのである。

波書店、1988 年)、46 頁、及び 48 頁注 7。
53 清水則夫「浅見絅斎の神道観と道について」、69 頁、及び 74 頁注 16。
54 『鶏肋篇』、1 葉表。
55 『浅見絅斎集』、372 頁。
56 『鶏肋篇』、3 葉裏。
57 稲垣国三郎『中井竹山と草茅危言』、165 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

このように、懐徳堂と綱斎とでは、朝鮮という他者に対する態度が明確に異なっていた。では、ともに華夷を克服せんとして、多元的評価を導入し、絶対的な国の上下関係を否定しながらも、何故このような違いが生ずることになったのであろうか。

この疑問を考える上で参考になるのは、二十世紀において一世を風靡した「文化相対主義」という思想であろう[58]。文化に絶対的な優劣は存せず、他者を許容しようとする文化相対主義の源流は、カント(1724-1804)の弟子であったドイツの哲学者ヘルダー(1744-1803)とされており、後にアメリカの「文化人類学の父」フランツ・ボアズ(1858-1942)によって確立される。ところが、この両者は決定的に立脚点を異にしていた。ヘルダーは当時ヨーロッパを席捲していたフランスの普遍主義に対し、ドイツ文化の固有で独自の価値を主張するべく相対主義を提唱しており、「自文化中心主義」の立場から、自己が他者と異なる存在でいられる権利を主張するために、相対主義を利用したのである。

一方、ボアズは、西洋以外を劣種と規定することになる西洋中心の普遍主義や進歩論に対し、あらゆる文化には固有で独自の価値があることを認めるために相対主義を唱えていた。つまり、他者が自己と異なる存在であることを認めるという、自己の権利ではなく他者の権利として唱えていたのである。この逆転により、「相対主義は自文化中心主義に対する有効な批判、自文化の諸前提の相対化の運動になりえた[59]」とされ、「反・自文化中心主義」が確立されることになったとされている。

さて、これを踏まえて改めて綱斎を振り返ると、綱斎の立場が「自文化中心主義」に相当するものであったことに気付く。綱斎は、自己を定位せしめる日本が、一般に普遍的存在とされる漢土と異なった独自の存在であることを主張せんがために、華夷の克服を図って

[58] 文化相対主義に関する説明は、浜本満「差異のとらえかた―相対主義と普遍主義―」(『思想化される周辺世界』、岩波講座　文化人類学　第12巻、東京：岩波書店、1996年)を参考にした。
[59] 浜本満「差異のとらえかた―相対主義と普遍主義―」、75頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

いた。すると、議論は日本の優れた点を強調する方向に流れ、自己を批判的に観察するという意識は後退してしまい易い。その例を、歴史上の悪事に対する認識に見てみよう。

綱斎は、歴史的事実として日本にも悪事—簒奪や弑虐—が存在することは認めるが、それら悪事はみな実行者の個人的資質にのみ帰結せしめてしまう[60]。ところが、善事であれば、「中興ヨリモ数聖賢出デ、吾国ヲヨク治メバ、全体ノ道徳礼儀、何ノ異国ニヲトルコトアラン。[61]」と言い、それは個人的資質ではなく、日本という存在の特色とされる。日本史上の悪事は個人的行為に過ぎず、善事は日本の個性であるとすれば、必然、日本の国柄は優秀なことばかり挙げられることになる。そして、立論の根本動機が自文化中心主義の如きものであったがために、朝鮮は日本のように自主の国として自立する権利は与えられず、日本に服属する存在とされてしまう。つまり、他者は自己と同等に扱われておらず、許容されているとは言い難い。

一方、懐徳堂の場合、履軒であれば『弁妄』において、簒弑や臣下の造叛といった歴史上の悪事を日本の短所として受止めているが、それは善事であれ悪事であれ、人の行動は環境要因によって決定されるという人間観に基づいていた。これを明瞭に論じたのが、履軒『弊箒続編』収録の「義貞論」である。

履軒は、足利尊氏は関東にいたから後醍醐帝に叛旗を翻し、新田義貞は京畿にいたから忠臣として後世に名を遺すことになったに過ぎず、両者が地を易えていれば、尊氏が忠臣に、義貞が逆賊になっていたとする[62]。善事であれ悪事であれ、それは個人的資質には帰結せしめられず、個人を取り巻く環境に要因が求められるのであるが、その周辺環境とは地勢、社会的状況、事の趨勢であり、それが日本という存在を構成する要素である。つまり、善事も悪事も共に

[60] 清水則夫「浅見絅斎と谷秦山の論争をめぐって」、33-34 頁。
[61] 『浅見絅斎集』、369 頁。
[62] 『日本儒林叢書』第 9 巻、弊箒続編 6-7 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

日本という存在によって生み出されたとされ、その結果、日本は一長一短の個性を有する存在として把握されることになる。その上で、蘭洲や竹山の朝鮮観に確認できたように、朝鮮も日本と同様に華夷秩序より離脱した自主自立の国たる権利が認められていた。すると、他者の許容という点において、絅斎より更に進んだ思想を展開していたと言えよう。

なお、他者を許容するとは、自己を他者と同列に置き、自己も数多有る特殊の一つに過ぎない、とする認識が必要となろう。履軒『弁妄』において、天孫降臨伝承は万国共通であるとするのもその一環であろうが、斯る志向は、国家観という一分野のみならず、儒教観という学術観にも貫徹していた。そして、絅斎と懐徳堂とは、ここにおいても対称的な見解を有している。

絅斎は、もし孔子が日本を夷狄であると明言すれば如何にするかという命題に対し、斯くの如き回答を見せる。

> 或人曰、然ラバ孔子世ニ出デテ、兎角唐ハ中国ナリ、ドコモカモ外ハ皆夷狄トイハバ如何。曰、ソレガ孔子ノ旨ナレバ、孔子トイヘドモ私也。吾親ヲトカクキタナソフニ云ガ道ジヤトイヘバ、孔子ノコトバデモ用ヒラレズ。サレドモ孔子ナレバ必定左様ニイワヌハヅ也。(改訂『中国弁』[63])

孔子が日本を夷狄であると言えば、孔子の言であってもこれを執らぬとはするものの、しかし孔子がその様なことを言うはずはないとし、結局は孔子に対し全幅の信頼を置きこれに帰依する。つまり、教説と自己の主体性とを分離させながら、しかし主体性によって教説への回帰を標榜し、自己を儒教に同化せしめようとするのである。

なお、漢土を中華とするのは聖賢の定めとして絅斎を痛烈に批判した直方にしても、聖賢の言は自己の主体的判断に基づいて受容しているとする点は興味深い[64]。絅斎と直方とに共通するのは、主体

[63] 『浅見絅斎集』、372-373 頁。
[64] 厳錫仁『東アジアにおける日本朱子学の位相―崎門学派の理気心性論』(東京：勉誠出版、2015 年)、298-299 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

性を自覚しつつも、その主体性の作用によって自己を教説に同化せしめ、自己を同化せしめた対象への批判精神を有さぬ点である。

これと対称的なのが、懐徳堂である。履軒であれば、儒教は数多有る思想の一つとして、他の思想体系と同列に配置される。

> 儒者言格天、道家亦言格天、釈氏言生天、西洋宗門亦言生天、我邦神道者流亦言生天。其趨一也。説之邪正、則氷炭矣。要之、皆非実際。蓋死者魂精既散、不知所之。而人不忍於其無所帰焉。故不得弗帰之天也。人之情、万里同風。(『水哉子』巻之中[65])

無鬼論を唱えた履軒らしく、儒教から西洋基督教に至るまで、死者の行き先とされる天は実際にあるのではなく、人情に基づいて作り出された概念に過ぎないという。この口舌から、儒教が他思想・宗派と全く同列視されていることが見て取れよう。

更に竹山・履軒に学んだ山片蟠桃(1748-1821)は、孔子の言であっても取捨選択すると言う。

> 悪キ語ハ孔子ト云ドモ執ベカラズ。苟モ善言ナランカ、ソノ人ニカカハルコトナシ。アニ人ヲ以テ言ヲ廃センヤ。(『夢の代』無鬼上第十[66])

これを先程の絅斎の言と比べれば、教説と自己の主体性とが完全に峻別されていることが知れるであろう。自己の主体性は、自己が学び親しんだ儒教—これも一つの自文化—の教説を時に否定するために活用され、斯る信念に基づき、蟠桃は儒教も西洋思想も、取捨選択をしながら己の学説に組み込んで行ったのである。

このように、懐徳堂諸儒の言説には、自己を他者と異なる特別な存在とするのではなく、自己も他者と同等の一存在に過ぎず、自己に認める権利を他者にも適用しようとする思考が看取される。よって、自己に批判すべき点があれば素直にそれを認め、自己の短所も受容し、真に多元的評価を活用することができたのであった。

---

[65] 『日本儒林叢書』第 7 巻(東京:鳳出版、1978 年)、水哉子 19 頁。
[66] 『富永仲基 山片蟠桃』(日本思想体系 43、東京:岩波書店、1973 年)、505 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

これは、綱斎が改訂『中国弁』において朝鮮という他者を日本の属国とし、また真淵等の国学者が他者を拒否して日本を特別な存在としていくといった、他者を許容する視座を育てなかった華夷の克服が、幕末に至り、日本こそが万邦の領導者であるなどとする言説に行着いたのと比較すれば、真に対称的であろう。懐徳堂は自己を尊重するのと同様に他者を尊重することも意識した結果、差異を優劣ではなく個性に還元し、自己も他者も長短両所を併せ持つ一存在として認識することにより、華夷を超剋することに成功したのであった。

六、おわりに

本論では中井履軒『弁妄』を足掛りとし、懐徳堂の華夷に纏わる言説、及びそれに付随する日本観が、浅見絅斎の延長線上に位置附けられことを確認し、その上で絅斎においてはなお華夷の克服は不十分であったが、懐徳堂は自己を批判的に観察するという思考法、及び自己の権利を他者にも認めるという姿勢により、華夷の超剋を果たしていたことを明かにした。

ところで、懐徳堂の学術観は、諸説の並存を認め、多様性を前提にしており、その上で学説の刷新を重視するというものであった[67]。他者の許容とは多様性の追及にもつながるが、上垣外憲一は、カントが対立する他者の存在によって進歩が促されると説くことに注目し、常に他者と交流する外交の最前線にいた雨森芳洲にカントの言葉を重ね合わせている[68]。巷間、近代化とは西洋化であるとも言われるが、近代思想を形成する一つのピースとして他者の許容という思想を認めるならば、日本思想史上における他者の許容とは、何も外交の前線におらずとも、日本儒教の内部において形成発展せしめられていたことが、絅斎より懐徳堂諸儒に至る言説―日本朱子学の

[67] 黒田秀教「尽くは書を信ぜざる儒者―中井履軒の経書観」(『台大日本語文研究』第 33 期、2017 年）を参照。
[68] 上垣外憲一「雨森芳州の比較文明論とヨーロッパ十八世紀の寛容の思想」(『日本研究』1、1989 年)、198 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

展開―より明かになるのである。

参考資料

浅見絅斎『浅見先生答問書』（九州大学附属図書館蔵）
浅見絅斎『靖献遺言講義』、近藤啓吾・金本正孝編『浅見絅斎集』（東京：国書刊行会、1989 年）
浅見絅斎『中国弁』、近藤啓吾・金本正孝編『浅見絅斎集』
浅見絅斎「宝永二年七月九日付谷秦山宛浅見絅斎書簡」（立教大学図書館蔵）
雨森芳洲『橘窓文集』、『関西大学東西学術研究所資料集刊 11-2、雨森芳洲全書二』、（大阪：関西大学出版・広報部、1980 年）
五井蘭洲『鶏肋篇』（大阪大学附属図書館蔵）
五井蘭洲『蘭洲遺稿』（大阪府立中之島図書館蔵）
谷秦山『秦山先生手簡』、『土佐国羣書類従』13（土佐国資料集成、高知：高知県立図書館、2011 年）
中井竹山『草茅危言』、稲垣国三郎『中井竹山と草茅危言』（東京：大正洋行、1942 年）
中井履軒『華胥国物語』、『日本経済叢書』16（瀧本誠一編、東京：日本経済叢書刊行会、1915 年）
中井履軒『均田茅議』、『日本経済叢書』16
中井履軒『水哉子』、『日本儒林叢書』7（東京：鳳出版、1978 年）
中井履軒『弊箒続篇』、『日本儒林叢書』9（東京：鳳出版、1978 年）
中井履軒『弁妄』、小堀一正・山中浩之「中井履軒手稿『弁妄』」（『懐徳』52、1983 年）
中井履軒『論語雕題』、『論語雕題』（懐徳堂文庫復刻叢書　九、大阪大学懐徳堂文庫復刻刊行会、東京：吉川弘文館、1996 年）
中井履軒『論語雕題略』、『論語雕題』
中井履軒『論語逢原』（『日本名家四書注釈全書』6、東京：鳳出版、1973 年）

臺灣大學學術期刊資料庫

中井履軒『和夏年表』（大阪大学附属図書館蔵）
三宅尚斎『默識録』、『日本倫理彙編』7（東京：育成会、1902 年）
室鳩巣「遊佐次郎左衛門に答ふる第三書」、『貝原益軒　室鳩巣』（日本思想大系 34、東京：岩波書店、1970 年）
山鹿素行『中朝事実』、広瀬豊編『山鹿素行全集』13（東京：岩波書店、1940 年）
山片蟠桃『夢の代』、『富永仲基 山片蟠桃』（日本思想体系 43、東京：岩波書店、1973 年）
山崎闇斎『文会筆録』、『新編山崎闇斎全集』1（東京：ぺりかん社、1978 年）
近藤啓吾『浅見絅斎の研究』（伊勢：神道史学会、1970 年）
加地伸行編『中井竹山・中井履軒』（東京：明徳出版社、1980 年）
陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪：大阪大学出版会、1994 年）
桂島宣弘『思想史の十九世紀―「他者」としての徳川日本』（東京：ぺりかん社、1999 年）
高明士『東亜古代的政治与教育』（東亜文明研究叢書 8、台北：国立台湾大学出版中心、2004 年）
子安宣邦『江戸思想史講義』（東京：岩波書店、2010 年）
渡辺浩『近世日本社会と宋学　増補新装版』（東京：東京大学出版会、2010 年）
田世民『近世日本における儒礼受容の研究』（東京：ぺりかん社、2012 年）
厳錫仁『東アジアにおける日本朱子学の位相―崎門学派の理気心性論』（東京：勉誠出版、2015 年）
黄俊傑『思想史視野中的東亜』（東亜儒学研究叢書 23、台北：国立台湾大学出版中心、2016 年）
時野谷勝「懐徳堂の歴史観」（『季刊日本思想史』20 号、1983）
田尻祐一郎「二つの理―闇斎学派の普遍感覚―」（『思想』766 号、東京：岩波書店、1988 年）
上垣外憲一「雨森芳州の比較文明論とヨーロッパ十八世紀の寛容の

臺灣大學學術期刊資料庫

思想」(『日本研究』1、1989 年)
浜本満「差異のとらえかた—相対主義と普遍主義—」(『思想化される周辺世界』、岩波講座文化人類学 12、東京 : 岩波書店、1996 年)
藤居岳人「中井履軒撰『論語逢原』に見える聖人観」(『懐徳堂センター報 2005』、2005 年)
清水則夫「浅見絅斎の神道観と道について」(『日本思想史学』39、2007 年)
陶徳民「国粋主義と中華崇拝を超えて—五井蘭洲『百王一姓論』の再評価—」(『東アジア文化交渉研究』1、2008 年)
清水則夫「浅見絅斎と谷秦山の論争をめぐって」(『年報日本思想史』8、2009 年)
前田勉「山鹿素行『中朝事実』における華夷観念」(『愛知教育大学研究報告』59(人文・社会学編)、2010 年)
福田一也「中井履軒『均田茅議』に見える均田制作」(『懐徳堂研究』6、2015 年)
黒田秀教「尽くは書を信ぜざる儒者—中井履軒の経書観」(『台大日本語文研究』33、2017 年)
黒田秀教「懐徳堂無鬼論の再検討—祖霊を軸にして—」(『東方宗教』131 号、2018 年)

臺灣大學學術期刊資料庫