

### 近世知識人の「華夷」観：黄宗羲と横井小楠を中心に

CHEN, Yili / 陳, 毅立

---

(出版者 / Publisher)

法政大学国際日本学研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

INTERNATIONAL JAPANESE STUDIES / 国際日本学

(巻 / Volume)

9

(開始ページ / Start Page)

129

(終了ページ / End Page)

151

(発行年 / Year)

2012-03-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00022651>

# 近世知識人の「華夷」観 —黄宗羲と横井小楠を中心に—

陳 毅 立

## はじめに

明朝の万暦年間に浙江省で生まれた黄宗羲（1610-1695）と幕末の肥後熊本で生まれた横井小楠（1809-1869）との間には約 200 年の時間的隔たりがあり、当人相互の直接的な交流はない。また両者の活躍した舞台はそれぞれ異なっている。

しかし、源了圓が指摘するように、両者の間には驚くほど類似した所が多い<sup>1)</sup>。本稿は、両者の「華夷」観を分析するものである。黄宗羲が王夫之にまさるとも劣らない激越な中華意識の持ち主であるという点については、すでに島田虔次が指摘している<sup>2)</sup>。また、小楠が『海国図志』に触発されて開国論者に転換した事実も周知の通りである。

本稿では、明清交替の渦に巻き込まれた宗羲と、「洋夷」来航の危機を察知した小楠を取り上げ、両者の「華夷」観の変化過程に焦点を当て、その変化の背後に潜む両者の思想的営為を浮き彫りにすることを目指す。

## 一 黄宗羲の「華夷」観

### 1. 伝統的「華夷」観の継承

中華思想の大きな特色の一つは、確かに丸山真男の指摘したように、「優越性の核心をなすものが、第一義的には文化的それであって武力的・軍事的それではない」<sup>3)</sup>という点である。もちろん、文明を代表する皇帝がその文化の恩恵を四方に及ぼすことは、簡単なことではない。周囲の辺地に「中華」に

匹敵するほどの強大な「夷」が現れ、「華」の住民を騒擾し、「華」の統治に反発を示すことが少なくない。中国の歴史を俯瞰すれば、礼楽の優れた「華」は、しばしば「夷」の軍事攻撃を受ける。しかし、その都度、中華意識が軍事的抵抗よりいっそう熾烈に燃え上がる。例えば、「夷」の金に攻撃されつつあった宋代において、「夷狄」を禽獣に擬え、大義名分を唱える声が常に発せられた。朱熹も、「猿は、形状が人間に似ているので、獣の中では最も利巧であり、言葉が喋れないだけだ。夷狄となると、人間と禽獣の中間にある。それで結局、気質を変えることが難しい」<sup>4)</sup>と述べていた。そこで、朱熹は、性理学の角度から「夷」を「華」と区別し、夷狄が中華になる可能性さえも否定した。

朱熹と同じように、「亡天下」の大惨事に遭遇した黄宗義も、自発的に清朝に対する抵抗運動に身を投じた。1645年、宗義は弟とともに、義勇兵数百人を組織し、明朝の亡命勢力と合流して全国各地を転々としながら「反清」運動を続けた。しかし、宗義らが満州族の侵略に抵抗している間に、満州族の支配体制は着実に固まりつつあった。大勢の挽回が絶望的になったことを自覚した宗義は、1653年に、軍事的抵抗をついにあきらめ、教育や著述活動に転じた。同じ年に、彼は政治的論説を8編書いた。その中の3編が1663年に完成した『明夷待訪録』に収録され、残りの5編が『留書』に編纂されている。『留書』の中で、彼は満州族の清朝に対して、「禽獣」、「夷狄」、「要荒之人」などの表現を使って、「華」と「夷」の間にはっきりと一線を画し、「夷」を容赦なく非難した。

「華夷」関係は、内外の弁である。「中国人」が「華」の地を治め、「夷狄」が「夷」の地を治めることは、人間の群れに獣を交えることができないのと同じである。「華」の地が「華」の盗賊に統治されるとしても、盗賊は少なくとも「華」の人であり、「夷」よりましである。<sup>5)</sup>

要するに、宗義からすれば、「中華」と「夷狄」はまったく異質なものである。「夷狄」は野蛮、未開民族なので、禽獣と変わらない。それゆえ、「中華」と「夷狄」は絶対に混ざるべきではない。そして、「夷狄」に支配されるより、盗賊である中国人に統治される方がいいのである。

宗義の考えた明王朝は、そもそも文化的に優越しているだけでなく、軍事においても「夷」を圧倒する大国のはずである。しかし、現実には、「華」が「夷」によって滅ぼされた。宗義はその原因を封建制度の放棄に求めた。封建制度の長所について、彼は、

封建制の放棄は、実に害がはなはだ大きい。皇帝は諸侯の力を憚ったために、封建制を放棄した。仮に皇帝が諸侯に倒されたとしても、皇帝に取って代わった諸侯は依然として中国人である。中国人による統治は変わらない。封建制がなくなったから、結局、禽獣のような「夷」が簡単に「華」に侵入することができた。<sup>6)</sup>

と述べている。

さらに彼にとって、詩書礼樂をはじめとする儒教的道徳倫理が具備されていない「夷」の統治は、決して長く続けられるものではない<sup>7)</sup>。

これまで見てきたように、『留書』完成まで、黄宗義は文句なしの攘夷論者であった。彼は「華」に侵入した「夷」の清朝に対して、憎悪、憤慨、軽視の感情を織り交ぜながら、積極的に「反清復明」の政治運動に参加した。彼は、「華夷」関係を人間と禽獣の関係になぞらえて、両者の相違を強調した。明朝滅亡の事実を受け止めてから、彼はみずから明朝の遺臣と自覚し、『留書』を執筆した。それは軍事抵抗を諦めてからの彼の新たな挑戦であった。「中国人でさえあれば、盗賊でもかまわない」という上記の内容からみれば、当時の宗義は徹頭徹尾の民族主義者であり、強烈な中華意識の持ち主である。軍事行動をやめたとはいえ、「華」(明)の遺臣として「夷」(清)を引き続き批判しなければならないとするのが、恐らく当時の宗義の、偽らない心境であろう。

## 2. 伝統的「華夷」観の変容

1662年、雲南方面に亡命した南明の桂王が終に処刑され、明朝回復の望みは完全に絶たれた。この年、宗義は代表作となった『明夷待訪録』を書き始め、翌年、それを完成した。『留書』の執筆から『明夷待訪録』の完成に至るまで、10年間であった。この10年間に、宗義の視野はさらに拡大し、観察力もより

いっそう鋭くなった。『明夷待訪録』は、13篇からなる小さな書物にすぎないが、「君主とは何か（原君）」、「臣とは何か（原臣）」、「法とは何か（原法）」などという政治・社会的問題に対する宗義の基本的思索が凝縮されている。

彼の主張するところでは、本来、天下の主となるものは民であった。天子は、この民のために自己の利益を忘れ、民より千万倍の苦勞を重ねて民の害を除き、民の利益をはかる人のことである。彼は「原臣」の中で、

天下の治乱は一姓の興亡に関係せず、万民の憂樂にかかっている。……臣たるものが民の水火の苦しみを軽視するならば、たとい君を助けて興り、君に従って亡くなることができても、それは臣道に叛くことである。<sup>8)</sup>

と述べている。すなわち、この段階において、宗義は統治者そのもののアイデンティティというより、民の生活状況や福祉などを重視している。それ故、彼の批判の矛先は清朝から、三代以降の「華」の皇帝に拡大した。「後世の君主は、天下を私有財産とこころえ、それを子孫に伝え、無窮に我が物としようとする。……天下の子女を散り散りばらばらにさせて、己一人の淫樂にささげて平然としている。……このような君主は、天下の大害にほかならない」<sup>9)</sup> というのがそれである。

『明夷待訪録』の序文も、この時期の宗義の「華夷」観を伺える重要な手がかりである。彼は次のように述べている。

乱世の運勢がまだ終わっていないのに、どうして「大壮」の転換期となることができようか。私は年をとったにしても、箕子が訪問をうけたのに似た機会も、あるいはありうることである。<sup>10)</sup>

ここで、宗義が箕子の話を持ち出して一体何を暗示しようとしたのか。箕子は商王朝最後の紂王の叔父である。「酒池肉林」に溺れている紂王を諫めたが、逆に不徳な紂王に幽閉された。商の滅亡後、周の武王は収監された箕子を釈放し、「治国安民」の道を尋ねた。さらに、箕子を尊敬する武王は箕子を臣とせず、諸侯として朝鮮国に封じたとする伝説がある。これは宗義の自負でもあるが、

恐らく彼が自ら箕子になぞらえて、有識者の訪問によって自分の政治理想が用いられることに期待しているのであろう。ただし、有識者は一体「華」の人か、それとも「夷」の人かに関して、彼は明言していない。明の遺臣としては、このような思いを生み出したのはごく当然である。この段階において、宗義の「華夷」観は『留書』を著した時のそれと比べて確かに変化したのである。もちろん、明の遺臣としての彼は、清朝に仕えない気持ちが全く変化していないものの、彼の視線は、統治者そのものの出身から統治者の政策そのものに移り変わった。この意味で、訪問者は「華」の人であれ、「夷」の人であれ、既に無意味なことになる。この時期の宗義は狭隘な攘夷論者からより中立的、開明的な民族主義者に成長したといえるだろう。

### 3. 「華夷」観の確立—適応と原則

『明夷待訪録』は宗義のもっとも著名な政治的論説であり、彼の最後の政治的論説でもあった。その後、彼は主として歴史資料の整理と教学活動に身を投じた。それは決して彼の「華夷」観の消失を意味しない。むしろ、その時期において、彼の独自の「華夷」観が確立されたといえるのである。

1678年、康熙帝（在位期間：1661-1722）が「博学鴻儒」科を設けて、漢民族の知識人を招聘する懐柔政策を導入した。翌年、康熙帝が自ら出題し、全国各地から推薦された142名の漢民族の知識人から50人を選出し、官位を授けた。宗義も推薦されたが、彼はやや皮肉な口調で「私は空疎不学で、人より優れた才能など一つもない」と語り、さらに、「私は70歳に近くになっているし、家には90歳を超える母がいる」<sup>11)</sup> という一身上の口実で、清朝の招聘を辞退した。1680年、71歳になった宗義は再び清朝から『明史』の編集を依頼されたが、高齢という理由で清朝の招きを謝絶した。だが、「私は息子を明史の編集に行かせるので、私をもう放していいだろう」<sup>12)</sup> というように、自分の息子を明史編纂の最高責任者である徐元文に推薦し、明史の編纂に加わらせた。

このように、宗義は息子や弟子を清朝の皇帝に派遣したにもかかわらず、彼自身は清朝への直接的協力を拒み続けた。1685年に書きあげられた友人の謝時符の墓誌銘が、彼の態度をよく物語っている。

遺民とは天地の元気を受け取る者である。しかし、世の中の士は種類が多くそれぞれ異なっている。しかし、私は、皇帝の朝礼に参加しないし、皇帝の宴会に出席しない。私にとって、士の違いはただ皇帝に仕えるか仕えないかという一点だけである。<sup>13)</sup>

つまり、明朝の遺民と自覚した以上、宗義は心の中で絶対清朝の官吏にならないという最低限の基準を設けていたのであろう。なおかつ、この基準を彼は生涯の最後まで守り続けた。1689年、80歳になった彼は、前後2回にわたって、郡守の「郷飲酒」<sup>14)</sup>のもてなしを謝絶した。彼は次のように述べている。

聖明な天子から明史編纂の恩恵を受けたが、……私は高齢多病のため、やむを得ずそれを辞退した。聖明な天子は私を可哀想と思い、それを許可した。今回の郷飲酒もまた天子の恩恵であるが、仮に私は招きに応じて行くなれば、それは天子に対する不忠な行為である。というのは、当時、役人の招きに応じなかった私が、貴賓の招きに応じることは、酒食を食ることと同じだからである。<sup>15)</sup>

つまり、宗義自身は始終自分と朝廷との間に明白な境界を設け、朝廷との直接的な繋がりを遮断した。異民族清朝の官吏として生きることは、彼自身の民族的プライドが許さなかったのであろう。ただし、自分の息子や門人を清朝に協力させた事実からみれば、異民族王朝の統治の下で、清の朝廷との間接的接触は、既に避けようとしても避けられない現実として、冷静に受け入れた。かかる現実について、彼は「この天地の間に生まれるが故に、天地と接触せざるをえない。接触があれば往来がある」<sup>16)</sup>と説明している。しかし、ここで最も注目したいのは清朝の皇帝に対する呼び方である。

前述したとおり、『留書』の段階では、彼は「禽獸」、「夷狄」、「要荒之人」などの称呼を使って清朝を貶していた。そして、ほぼこの時期に書かれた『海外慟哭記』<sup>17)</sup>の中で、彼は依然として南明政権の魯王を正統と看做し、魯王の軍隊を「我師」や「王師」<sup>18)</sup>と称した。それに対して、清朝に関するすべてのものの前に、彼は「虜」という字を付け加え、「虜主」、「虜師」、「虜騎」、「虜

寇」<sup>19)</sup>などの表現を利用し、異民族の清朝に強烈な抵抗感を示していた。しかし、『明夷待訪録』の執筆前後になると、彼の民族感情が大分緩和したことが分かる。その4年前の1658年に書いた『弘光実録鈔』では、「崇禎」や「弘光」などの年号を用いていることからみれば、宗義は明朝を正統と看做す態度が変わっていないが、清朝の政権に対する呼び方は従来の「虜」から比較的温和な「北」に変更した。「北将」、「北兵」、「北撫」<sup>20)</sup>などの表現がそれである。すでに指摘したとおり、こうした表現の変化は、宗義の思想的転換の兆しと看做すことができる。

これに加えて、先述した李郡候宛の手紙の中で、彼は清朝の皇帝を「聖天子」と呼び始めた。これに類似する表現、例えば、「天子」<sup>21)</sup>、「皇上」<sup>22)</sup>、「上」<sup>23)</sup>なども、この時期の彼の作品の中で数多く現れている。換言すれば、この時期の宗義は、漸く満州族の清朝の統治を認めるようになったのである。

宗義がこのような変化を成し遂げた原因としては、二つ挙げられる。

一つは、宗義が康熙帝の個人的な魅力と彼の打ち出した一連の文化政策に共感したという点である。清朝は「中華」世界に君臨する以上、「華夷」思想に基づく内なる障壁を打ち壊さなければならない。それは武力弾圧によるだけでは持続効果に乏しい。康熙帝は親政して以来、その政治能力を遺憾なく発揮した。小野和子が指摘したように、「文化的には極めて遅れた満州族が、高度な文化的伝統をもつ中国を支配するうえで、帝王自身が文化の保護愛好者であることを要請されたためであろうか、康熙帝自身も異常な努力をはらって学問に精励し、過労から咯血しても、読書をやめなかったほどであった」<sup>24)</sup>のである。康熙帝は漢民族の伝統文化を尊敬して、全身で徹底的にそれを学ぼうとした。これには彼が幼い頃から受けていた漢文化の薫陶と関わりがあると考えられる。実は、康熙帝の父親である順治帝は統治の最初に、多くの翻訳官に頼っていたが、終盤になると、彼はすでに漢語と漢字に十分通じ、通訳を必要としなくなっていた。漢民族の文化を積極的に学び、そこに融けこむ道を歩む満州族の支配者は、少数民族による統治を積極的に打ち出した元朝と明らかに異なっていた。このような漢民族化された国家統治は、清朝政権の存続にあたって、決して等閑視できない働きをもたらしたのである。

満州族が最初に「華」(明)に入った際、宗義は従来の「華夷」観に影響され、

野蛮とされる「夷」に支配される「華」の将来に悲観的であった。それ故、彼は「夷」の撃退を唱えたのである。しかし、時間を経るにつれて、宗義の目に映ったのは、「華」(明)の文物制度を継承し、国の繁栄に努める「夷」の支配者であった。さらに、「夷」の支配者の統治の下、経済が発展し、人口も年々増加していることは、『明夷待訪録』に現れた「不在一姓之興亡、而万民之憂楽」という価値観にも一致している。政治的にも文化的にも年々盛んになる環境の中で、彼の「夷」(清)に対する態度も自然に変化した。

もう一つは、宗義が遺民に課せられる責任を強く自覚したという点である。すでに序論で紹介したとおり、宗義は訓詁学を排斥する、経世済民の主導者である。この特徴が、彼の清朝との間接的な関与を導いた主な原因である。

1667年、58歳の彼は紹興に戻り、そこで証人書院を開き、本格的に教学活動を始めた。日頃の講義と同時に、歴史の研究に打ち込み、『明文案』の編纂や『明儒学案』の著述に取り掛かっていた。特に、1676年に完成した『明儒学案』は、儒学・性理学の分野における明代史の著作という意味を持つだけでなく、明儒の伝記集ともいえるものであった。既述のように、彼は康熙帝による『明史』の編纂の誘いを辞退したとはいえ、自分の息子や弟子の万斯同を北京に送って『明史』の編纂に協力させた。彼は『明史』の編纂に直接携わらなかったが、全祖望の『梨集先生神道碑文』によれば、宗義が明の歴史に精通しているため、明史館の人はよく彼のところを訪ね、重要な部分について、彼と相談しながら編纂を進めたという<sup>25)</sup>。

これを見ても分かるように、宗義は実質的に『明史』の編纂に大きな力を注いだ。彼の父親が逮捕された時に残した「学問する者は、歴史に通じなければならない」<sup>26)</sup>という遺言は、宗義の生涯の座右の銘である。「国は滅ぶことができるが、歴史は滅ぶことができない」<sup>27)</sup>とは、彼の歴史観を支える基本的立場と言えるのであろう。

これによって、宗義の「華夷」観は一層明確になる。「華」(明)の遺民である彼は、明の歴史を正確に保存して後世に伝えようという宿願がある。特に『明史』の編纂を統括する人は「夷」(清)であるという現実の下で、彼の宿願がさらに重大な意義を持つようになる。「華」の歴史を正しく残さなければならないことの重大性を、彼は恐らく肌で感じていたのであろう。「夷」の統治の

下です。遺民の務めとしての「華」の歴史の保護である。かかる自覚は彼の「華夷」観の変換を左右した要因の一つであろう。

## 二 横井小楠の「華夷」観

### 1. 横井小楠の「鎖国論」の読み方

現在、幕末の外交方針を論じる時に、「鎖国」という言葉が安易に使われる。だが、実を言うと、「鎖国」という言葉は日本語に存在せず、それを導入したのは江戸時代の蘭学者・志筑忠雄（1760-1806）であった。彼はドイツ人ケンペルの『廻国奇観』に所収された論文の一つを「鎖国論」と訳した。ケンペルは同書の中で、五つの要素に分けて「日本王国が最良の見識によって自国民の出国及び外国人の入国・交易を禁じていること」、いわゆる「鎖国」の妥当性を論じた。その主な内容は次のとおりである。

ケンペルは、日本の鎖国政策に対して、「造物主の規制を思はず、自然の法則を顧みずして、かの神聖なる人間の社会を最も賤むべき仕方」<sup>28)</sup>で秩序付けようとするものだと批判する。しかしその一方で、現時点での日本がこのような政策を採ることにはそれなりの理由があるとも言う。すなわち、難航の地理的位置、人口衆多、日本人胆略勇気あり、国内の物産の豊富、金属鑄造技術、学問、裁判の発達、さらには、神代から権力争いが続いてきた日本が江戸時代に入ると、政治体制と法の整備とともに平和を確立し、当時の日本は治世者である将軍綱吉も名君だ、等々である。

ここから考えるに、ケンペル「鎖国論」には以下のような問題がある。

①ケンペルの「鎖国」是認論の正当性はともかく、そもそも江戸時代の日本は「鎖国」だと言えるのか。

②江戸の知識人は「鎖国論」をどのように読み取ったのか。更に、江戸遊學中に「鎖国論」と出会った小楠は、それをどのように受容したのか。

①については、既に先行研究によって究明されたように、いわゆる「鎖国」という言葉は、あくまで志筑忠雄の造語にすぎない<sup>29)</sup>。19世紀半ば以降になると、この言葉は徐々に広まっていた。現在、一般的に、三代将軍家光以降の幕府の政策を表す言葉として広範に使われるようになったのである。しかし、

実際、近世日本の対外政策は、必ずしも「国を閉ざす」という消極的なものではなく、様々な分野で開放的、多元的な動きを示している。外交の面から見れば、江戸の日本は対馬、薩摩、松前、長崎といった四つの窓口を通して、朝鮮、中国、ロシア、オランダなどの外国と実質的にモノ、ヒト、カネのやり取りを行った。貿易に欠かせないものの一つは銀である。田中優子は、次のように指摘する。

日本では、1530 年前後から朝鮮の灰吹法を導入して本格的な銀生産が始められる。1530 年代末から中国貿易に支出された日本銀は、17 世紀初期には年間 200 トンに達する。これは当時において、世界最大規模の二国間貿易だったと言われる。そしてこの交易は実際には、これを中継し、或いはここから派生する琉球、朝鮮、東南アジア諸国を巻き込んだ、アジア交易圏を成していたのである。このアジア交易圏は、マラッカにおいてインド交易圏、アラビア湾交易圏、東アフリカ交易圏が相互に交わり、重なっていた。そこにグジャラート商人をはじめとする各地のムスリム商人を割るようにして、ヨーロッパ人が入り込んでいた。<sup>30)</sup>

そうした輸出の外に、日本は朝鮮から人参や虎皮、中国の陶器などを輸入したことは言うまでもない。「鎖国」であるはずの江戸時代において、長崎にきたオランダ人や中国人の貿易、或いは薩摩藩がやってきた琉球との貿易、さらに朝鮮との外交、貿易、これは徳川時代 260 年間を通じて変わらず続いた。換言すれば、江戸時代の貿易はアジア人と西洋人が混じりこんで直接貿易から仲介貿易まで行われ、結果としてモノが全世界を回っていたことは紛れもない事実である。また、ヒトの面について述べてみると、朝鮮との交流は、將軍名の呼び方をめぐる分岐が解決されてから、朝鮮は 1607 年から 1811 年まで合計 12 回にわたって日本に使節を派遣するようになった。いわゆる朝鮮通信使である。これは琉球通信使（「江戸のぼり」）とともに、江戸の日本にとって重要なイベントであった。

この意味で、江戸時代の日本は、すでにある種のグローバル化の中に置かれていた。このような「時勢」に対応するために、日本人に「国際感覚」が

要求された。例えば、当時対馬藩に仕えた雨森芳洲は、朝鮮通信使を応接する際に、相手の文化、風俗に通じるには、相手の言葉をしっかり習得しなければならないと自覚し、釜山の「倭館」で3年間をかけて朝鮮語を勉強した。さらに彼は日朝の友好関係を促進させるために、お互いに相手の文化を尊重する必要があると力説し<sup>31)</sup>、日朝間の平等外交を推進した。

われわれは、芳洲がこのような本格的な外交を始めようとした理由は、幕府や藩からの命令によるというよりも、良くも悪くも日本がグローバリズムの波に巻き込まれていたという時勢の要求によるものだ、と考えることができる。実際、江戸時代の日本において、地球全体の一体化という歴史的現象が発生している。

その意味で、『島国根性』という言葉が『閉鎖的』を意味するのなら、日本も含めて、『島』という地理的条件をもったところは、そういう根性を持つ暇はない。島から大陸に続く他の島々が点々と続く。船を主要な移動手段とした近世までの社会では、島ほど多くの情報が行き交う場所はなかった。島や半島では大陸と違って、その情報が内部には至り難く、逆に海岸地と川岸の都市が世界情報のマーケットとなりやすい<sup>32)</sup>という田中の指摘は的確である。また、日本だけでなく、他のアジア諸国にとっても、近世という時代は、中世の文化範囲の拡大に次ぐ更なる地理的範囲の拡大と情報量の拡大を意味した。この意味で、近世東アジアにおいて、グローバリゼーションと類似な地球全体規模の動きが現れて、当時の知識人に新しい課題を付与したといえる。

次は②について検討してみる。「鎖国論」が江戸の知識人にどのように読み替えられたかという点に関しては、大島明秀の研究がある。大島によれば、5種の読み方があるという<sup>33)</sup>。大島はその5種の読み方を代表する知識人の名を挙げて、彼らの言説をそれぞれ分析した。筆者は大島の分類に大枠では賛成する。

しかし、横井小楠を「海外の日本賛美的文献としての紹介」者と位置づけた大島の見解には、検討の余地がある。小楠がケンペルの「鎖国論」と出会ったのは、天保10(1839)年の江戸遊学の頃だといわれる<sup>34)</sup>。実は、小楠はそれを読んでから、「読鎖国論」というタイトルで短い感想文を書いた。

天下の大勢に関して、わが国の有識者だけでなく、西洋人も既に把握していた。ケンペルはその中の一人であった。彼は、わが国の山川の險絶、士気の剛鋭、産物の自足を認知した上で、鎖国の卓見を導いたわが国に敬服した。西洋諸国は殆ど地理的に隣接しているので、交易によって生活を保つことはやむをえないことである。わが国は西洋諸国と同一の地球の異なる地域に処している。彼らにとって、開通は天理であり、わが国にとって、閉鎖は天理である。<sup>35)</sup>

この時期の小楠は依然として攘夷論であり、外国との通信通商に対する彼の態度は内向きであった。しかし、彼の「華夷」観は、従来の「華夷」観と明らかに異なる。同じ「地球球体」論に対する小楠の認識は、西川如見(1648-1724)の見解と比べれば、その相違は明白である。

前述したとおり、江戸時代の日本は世界一体化の渦に巻き込まれつつあった。それ故、「地球球体」という情報も様々なルートを通して日本に入ってきた。例えば、1602年、中国明代に李之藻(1565-1630)が、宣教師として来中したマテオ・リッチ(1552-1610)のもたらしたヨーロッパ製の世界図を漢訳し、「坤輿万国全図」を刊行した。この万国全図は地球球体を前提に作成されたことは論を俟たないが、リッチは中国人の中華意識を満足させるために、わざわざ中国を中心に据えたのであろう。この万国全図が江戸の日本に輸入されて日本人の世界知識の拡大に多くの寄与をなした。

如見はこのような「地体渾圓の理」<sup>36)</sup>を認めた上で、西洋の「渾地万国の図」から日本の優越性を掘り出し、新たな「華夷」観を生み出した。彼の言うところでは、「万国は各々自国を以て上国と為して、しかも自国の説を用いて自国の美を断ずる者は、未だ私称の偏あることを脱せず。故に今、異邦の図する所に従ひて以て此の国の美を察するときは、則ち私称の義にあらずして、実に此の国の上国たるの理を知」<sup>37)</sup>ることができる。つまり、如見は「日本中心論」の説得力を増さしめるために、西洋の万国図を利用したのである。万国図はあくまでも「日本中心論」の正当性を裏付ける有力な資料にすぎない。具体的には、彼は東西の方位に関する空間的な解釈と陰陽五行説の巧妙な結合によって、「万国の東頭」<sup>38)</sup>にある日本が、同様に「万国最上」の国である

ことを証明しようとした。このように日本を「陽気発生の最初、震雷奮起の元土」に位置づけ、日本の優越性を叙述するのは如見だけでない。帆足万里(1778-1821)や会沢正志斎(1782-1863)の思想にも同様の発想がある。彼らは、円形の地球という見方を継承しつつ、東西の方位に含意されるあらゆる要素を総動員して、西洋と東洋の対等関係を拒否する立場に立脚していた。それ故、彼らの「華夷」観は、あくまでも従来の「中華秩序」の延長線に据えられるものだと言うしかない。

では、小楠はどうであろうか。「同球而殊地」(同じ地球の異なる地域)という小楠の叙述からみれば、彼は西洋の円形世界図に対して賛成の意を表しているであろう。それ故、彼は日本と西洋とともに地球という同じ土台に位置づけて、対等に両者を分析する視野を形成した。そこでは、古代中国以来の伝統的「華夷秩序」観、すなわち「華=有道=文明」、「夷=無道=野蛮」という世界像が徐々に解体されつつあった。彼の見たところでは、「彼開通為道、我閉鎖為道」とあるように、西洋の開国策も日本の閉鎖策も、いずれも道に合致した政策であった。それ故、優劣のない双方の政策に対して、相互尊重が欠かせないのであった。

「鎖国論」に啓発されて小楠の世界に関する知識は急速に拡大した。彼は国際社会環境を分析する際に、従来の東アジアという地域を乗り越えて、地球というより大きな空間に視野を広げた。地球という大きな空間の中に、中国や日本などのアジア諸国だけでなく、アメリカ、イギリス、ロシアなどの西洋諸国も加えて、これまでとは異なった世界的秩序が形成されていることを自覚した。換言すれば、小楠の「華夷」観は中国を中心とした一元的世界像から、西洋などの新しいファクターも含まれる多元的世界像に転換したのである。

このような転換が成し遂げられた理由は、江戸という時代が小楠に付与した課題によるとも言えるし、「時に応じ勢に随ひ其宜敷を得候道理が真道理」<sup>39)</sup>という彼の「時処位」的思考様式の結果だとも言えるであろう。このように「鎖国論」の解読を通して、小楠はいち早く地球という概念に目をつけ、世界一体化の動きの中で、日本の位置づけを再認識した。再認識の結果として、鎖国策を依然として是としたとはいえ、地球全体に向かう小楠の眼差しは、『海国図志』の触発の下、速やかに開国の方向に転回することになる。これはケ

ンペルの「鎖国論」が小楠に及ぼした決定的な影響といえよう。

「地球」という概念を取り入れることによって、地理的に東洋と西洋とを同一の地球という空間に据えることができ、価値的に普遍的な原理によって東洋と西洋を結び付けることも可能となった。そして小楠は、そうした価値原理によって東洋と西洋を統一的に分析する思考法を作り上げることになったのである。

## 2. 「攘夷三策」の読み方

通常、小楠が鎖国論者から開国論者となったのは、安政2（1855）年頃だと推定される。ちょうどこの年に小楠は『海国図志』と出会い、開国の信念を固めた。弟子の内藤泰吉（1828-1911）は当時の様子を「安政2年〔泰吉〕28歳の時、先生は『海国図説』により、愈々開国を主張さるゝことになった。俺を相手に毎日談が始まる。昼飯を忘れたことが百日も続いた」<sup>40)</sup>と述べた。さらに、万延元（1860）年になると、小楠は『国是三論』を著し、「方今航海自由を得て万国比隣の如く交易する中に就て、日本独り鎖国の法を固くする時は外寇の兵釁を免るゝ事を得ず」<sup>41)</sup>と書くことで鎖国を強く批判し、本格的な開国論を唱えた。元治元（1864）年には井上毅との対話（沼山対話）を通して、開国の姿勢を一貫して示した。

しかし、万延元年と元治元年の間に、小楠は、開国論者としては異色ともいえる「攘夷三策」（文久2〔1862〕年）を幕府の政事総裁職松平春嶽に建議した。小楠の思想において、この「攘夷三策」は一体どのように位置づけられるだろうか。また、「攘夷三策」の内容は、開国を主張した小楠の思想と矛盾しないのであろうか。

文久2年、朝廷は勅使を派遣し、幕府に攘夷の方針を示した。既にアメリカなどの西洋諸国と修好通商条約を調印し、開国の方針を示した幕府にとって、これほど厄介なことはない。今回の勅命は、幕府の統治そのものにとつて重大なものであった。なぜなら、渡辺浩が指摘したように、幕府の支配は、中国の皇帝と違い、天命の委託を受けていなかったため、「御威光」と「御武威」によって支えられるからである。すなわち、一旦「御威光」が失墜すれば、統治そのものが崩壊する恐れがあるのだ<sup>42)</sup>。そして、既に結んだ条約を撤回

することは、当然幕府の「御威光」を傷つけるため、幕府としては、朝廷を説得し、あくまで開国の方針を維持しようとした。このような複雑な状況の中、小楠は「攘夷三策」を打ち出した。その概略は次の通りである。

- ①これまでの条約は、すべて朝廷の勅許のないまま、幕府が勝手に調印したものである。そのため、将軍はすぐに上洛し、朝廷に謝り、誠意を示さなければならない。
- ②条約を結ぶ西洋諸国に使節を派遣し、これまで締結した条約が道理の合わないことを説明する。その上で西洋諸国に破約を要求し、後日改めて開港の旨を伝える。
- ③江戸周辺だけでなく、京都周辺の防備体制もしっかり整える。<sup>43)</sup>

実は、小楠が「攘夷三策」を打ち出した原因を分析すれば、彼がどれほど当時の状況を適切に理解していたかが明らかになるであろう。すなわち、小楠の見たところでは、嘉永・安政期の条約の調印は、臣である幕府の僭越行為で、無効なものである。儒教的な礼に背く幕府の行為は既に「万民之憤怨」<sup>44)</sup>を生み出した。民衆の憤慨を鎮めるために、幕府はまず儒教の礼に従って誠意を以て朝廷に頭を下げるべきである。これによって、朝幕関係を改善することができる。小楠からすれば、幕府は、自分自身のためにそうせざるを得ないのである。すなわち、幕府が自ら率先垂範して朝廷に君臣の義を示さなければ、大名や民衆を心服させることができないのである。それ故、将軍上洛を唱えた小楠の目的は倒幕ではなく、朝廷と幕府のよりよき共存を狙っていると言えるのである。

また、「追て開港之儀は後日使節を以相達し候儀も可有之候」<sup>45)</sup>という文を見れば、小楠が実際には開国を主張したことが分かる。これは『国是三論』や『沼山対話』にある彼の開国論に合致した考えである。それにもかかわらず、敢て「攘夷三策」と命名した理由は、礼を守るべきことの外に、もう一つの理由がある。つまり、幕府は、「墨夷浦賀入港以来、彼の威焰に恐怖」<sup>46)</sup>するため、容易に条約を取り結んだのであり、このような非対等的、脅迫的な開国は、小楠が長年にわたって唱えてきた不変的な道理に、当然ながら噛み合わない

のである。では、その道理は一体何であろうか。

### 3. 普遍的「道理」と「華夷」観

文久3（1863）年、小楠は尊攘運動の高揚する中で、「挙藩上洛」策を企てた。「挙藩上洛」策とは、福井藩の藩士全員が死の覚悟をした上で、全兵力を率いて京都に赴き、英・仏・米・蘭の四ヶ国の公使を京都に呼び寄せ、朝廷や幕府の要人も同席させ、西洋人の主張に耳を傾け、道理によって開国かどうかを決議するという、大胆な計画である。日本が西洋諸国の「合理」的申し立てを無視する場合、「有道の国」という美名が消えてしまうのみならず、世界の国々に攻撃される恐れがある。彼は次のように説明した。

且英夷三條之申立尤之道理に相聞へ当然之御所置可有御座之处、一切御取り上げ無之御拒絶に相成候ては曲直如何之筋合に相当り可申哉、彼れ却て直道を以て我曲名を天下に鳴し、列国申合せ来り侵し候事は顯然にて、皇国有道之御美名一時に相消へ古来未曾有之御恥辱と奉存候。<sup>47)</sup>

これは、嘉永6（1853）年に小楠が執筆した『夷虜応接大意』を連想させる。その冒頭には、「我国の万国に勝れ世界にて君子国と称せらるゝは、天地の心を体し仁義を重んずるを以て也」<sup>48)</sup>と書かれている。つまり、小楠は、日本こそ世界のモデルたるべき君子国であることを強調した。彼からすれば、君子国であるか否かの基準は道の有無にある。したがって、「有道の国は通信を許し、無道の国は拒絶する」<sup>49)</sup>という姿勢は、西洋諸国に処する基本方針である。小楠は単純な開鎖和戦の論をはるかに抜け出していた。

また、小楠を顧問として越前に迎えた村田氏寿（1821-1899）の「関西巡回記」に、小楠の談話が記録されている。

道は天地の道なり、我国の外国のと云事はない。道の有所は外夷といへ共中国なり。無道に成らば、我国・支那と云へ共即ち夷なり。初より中国と云、夷と云事ではない。国学者流の見識は大にくるいたり。終に支那と我国とは愚かな国に成たり。西洋には大に劣れり。此で墨利堅杯は能々日本

の事を熟観致し、決して無理非道なことを為さず、只日本を論して漸々に日本を開くのと簡なり。猖獗なるものは皆下人共なり。爰で日本に仁義の大道を起さにはならぬ。強国に為るではならぬ。強あれば必弱あり。此道を明にして世界の世話やきにならにはならぬ。一発に一万も二万も戦死すると云様成事は必止めさせにはならぬ。そこで我日本は印度になるか、世界第一等の仁義の国になるか、頓と此二筋の内、此外には更にない。<sup>50)</sup>

これによって、われわれは小楠の「華夷」観をつぶさに見ることができる。すなわち、小楠の考えは三点にまとめられる。

第一に、「道」に基づき、世界各国の平等性を強調し、従来の上下不平等な「華夷」関係を斥ける。従来の儒教思想には、「華夷の別」という考え方があった。「華」の礼儀・道徳を同心円状に四方に普及させることによって、僻遠の「夷」も「華」と同じ文明国になり、或は「華」の一部になる、という発想である。その発想自体は、「武」による権力的な支配という意図は極めて薄い、その一方、「夷」に対して「華」は絶対的優位に立つことが明白である。前近代の東アジアの国際関係を象徴する朝貢関係を見れば、宗主国である中国は、来朝国に対して実質的な支配を行わなかったとはいえ、双方の国家間の関係にある種の君臣関係に擬制するものであって、その意味では垂直的な上下関係が存在したといえる。しかし小楠に言わせれば、「道は天地の道」であって、「我国の外国と云うことはありえないのである。後に小楠が「華夷彼此差別無く、皆同じ人類」と言ったことをあわせ考えれば、これは「華」の優越性の相対化である。道理の前においては、「華」と「夷」は垂直的な上下関係で結び付けられるのではなく、双方は水平的平等関係なのである。

第二に、小楠は道理の普遍性を確信しつつ、「聞用夏変夷、未聞夏変於夷」という従来の「華夷」観を排斥し、新たな「華夷交替論」ないし「華夷二元論」を提示する。すでに見てきたように、「華」と「夷」の区別においては、地理的な要素より文化的な要素が重要視される。それ故、「華」と「夷」の差異は、その礼楽の水準に求められる。従って、礼楽の水準により、「夷」でも「華」に昇格することが可能である。

例えば、『孟子』の「滕文公章句」には、「吾夏を用って夷を変ずる者を聞く。未だ夷に変ずるものを聞かず」<sup>51)</sup>とある。「華」の文化で野蛮人を感化するのなら分かるが、野蛮人に感化されるなど聞いたことがなく、陳良は野蛮な楚国の生まれだが、周の公旦と孔子の道を悦んで北の中国に学び、北方の学者もまだこれに勝る者がいない、というのがこの一文の主旨である。要するに「華夷」関係には、ある種の流動性ないし開放性があるのである。しかし、それは「華」と「夷」の相互交替を意味するわけではなく、あくまでも一方的な変化を指すものである。換言すれば、伝統的「華夷」観には、文明が「華」の人だけに握られているという観念しかない。

しかしながら、小楠は「無道に成らば、我国・支那と云へ共即ち夷なり。初より中国と云、夷と云事ではない」とあるように、「華」の地位は固定的ではなく、道理を守らなければ、「夷」に転落する恐れがあることを指摘した。さらに、小楠は道理の廃れた日本を「愚かな国」と評価し、「墨利堅杯は能々日本の事を熟観致し、決して無理非道なことを為さず、只日本を論して漸々に日本を開く」とあるように、道を失った、嘗ての「華」である日本は、道に符節する嘗ての「夷」であるアメリカに教化されるのが当然だと、堂々と唱えたのであった。

第三に、小楠は日本将来の進路について構想し、日本の前途については悲観的ではなかった。彼は、「爰で日本に仁義の大道を起さにはならぬ」、「此道を明にして世界の世話やきになら」ざるを得ないことを強調した。すなわち、彼は世界各国に対して、富国強兵だけではなく、「大道」または「三代治道」が世界秩序に大きな影響力をもっていることを強調した。日本が「華」のモデルとなって、「仁風」をもって全世界に広めるべきだというのがあった。「世話役」日本の努力によって、この世界は最終的に「華」「夷」の別がなく、四海兄弟の「大同」する世界になるべきだというのがのである。

以上のように、道理の有無が小楠の「華夷」観を左右する決定的な要因となったことは論を俟たない。実際、小楠の「三代の道」と西洋の道義の共通性についての認識は、東洋と西洋、日本と外国とが対等に交際しなければならないという彼の平等観の前提でもあった。

では、小楠の理想した「道」もしくは「三代治道」とは、具体的には何であっ

たか。元治元（1864）年の対談録『沼山対話』において、彼は次のように説明している。

神聖の道とも被申まじく、道は天地自然の道にて、乃我胸臆中に具え候  
処の仁の一字にて候。<sup>52)</sup>

すなわち、「仁」こそが「道」の根幹である。そして、この「仁」には、少なくとも次の三要素が含まれている。

- ①徳 ― 殺し合いのない、相互に愛し合う平和状態。
- ②政治 ― 公議をすすめ、民意を尊重すること。
- ③経済 ― 民の幸福、民全体の利益を最優先すること。

小楠は西洋語が読めず、一度も西洋を訪ねたことはなかった。しかし、一を聞いて十を知る才識によって、西洋の事情を彼なりに理解した。そして、自己の政治理念「仁」を西洋諸国に投影し、西欧の社会体制において「仁」が実現していると考えた。

彼は、アメリカに関して、「華盛頓以来三大規模を立て、一は天地間の惨毒、殺戮に超たるはなき故、天意に則て宇内の戦争を息るを以て務めとし、一は智識を世界万国に取て、治教を裨益するを以て務めとし、一は全国の大統領の権柄、賢に譲りて子に伝へず、君臣の義を廢して一向公共平和を以て務めとし、政政治術其他百般の技芸・機器等に至るまで、凡そ地球上善美と称する者は悉く取りて吾有となし、大に好生の仁風を揚げ」と絶賛した。

また、イギリスに関して、「政体一に民情に本づき、官の行ふ処は大小となく必悉民に譲り、其便とする処に随て其好まざる処を強ひず」<sup>53)</sup>と高く評価した。さらに、ロシアに関して、「文武の学校は勿論病院・幼院・啞聾院等を設け、政教悉く倫理によって生民の為にするに急ならざるはなし」と褒めた<sup>54)</sup>。

つまり、従来の「華夷」観からすれば、西洋はあくまで「夷」にすぎないので、打ち払わざるをえない。しかし、小楠の目に映った西洋は、経済活動が盛んで、社会福祉も完備し、民全体は非常に安定した環境のなかで豊かな生活を送っているように見えた。「無政事の国」と看破された日本より、西洋の方が文句なしに優れているし、「三代の治道」にもっとも近いのである。

以上、「道理」、すなわち「三代之治」という普遍的な道義を高く掲げ、「割拠見」の考え方から抜け出し、従来の「華夷」観を大きく乗り越えた小楠の姿を検討してきた。

## 結び

17世紀半ばの明清交代は、東アジアの華夷秩序動揺の一つの現れであり、19世紀半ば頃の西洋諸国のアジア侵入は東アジアの従来の秩序に致命的なダメージを与えた。小楠の開国論の主張と黄宗羲の清朝への協力行為は、こうした東アジア地域の社会的変動に対する両者の応対であろう。

しかし、儒教的知識人である宗羲と小楠にとって、中華、日本、清朝、西洋諸国ともに「三代治道」という点では、共通しているはずである。それ故、異民族への妥協は、必ずしも彼らの儒教を中心とする中華文明への強烈な慕華意識と矛盾しているとは限らない。つまり、異民族に対する彼らの立場の差異にもかかわらず、彼らの思想の原点を規定している儒教的価値（三代の治道）は決して異質なものではないのである。それ故、われわれは、彼らの「華夷」観を評価する際に、「華夷観の克服」ともいわれる「進歩」的なレッテルの貼り付けを慎重にしなければならない。

## 註

- 1) 源了圓によれば、二人は経学だけでなく、史学的重要性を強調する人である。また、是非決定を学校に公開するという点では、両者の考えも吻合している。（源了圓「横井小楠における学問・教育・政治」、『季刊日本思想史 第37号』、19-20頁）。
- 2) 島田虔次『隠者の尊重』、筑摩書房、1997年、111頁。
- 3) 丸山真男『丸山真男講義録』、第七冊、東京大学出版会、1998年、234頁。
- 4) 『朱子語類』卷四、中華書局、1986年、58頁。原文は次のとおり。「至於、猴、形状類人、便最靈於他物、只不会說話而已。到得夷狄、便在人与禽獸之間、所以終難改。」
- 5) 黄宗羲『史』『黄宗羲全集』第十一冊（『留書』）、浙江古籍出版社、2002年版、12頁。原文は次の通り。「中国之与夷狄、内外之弁也。以中国治中国、以夷狄治夷狄、猶人不可雜於獸、獸不可雜之於人也。是故即以中国之盜賊治中国、尚為不失中国之人」。
- 6) 黄宗羲「封建」、同、6頁。原文は次の通り。然則廢封建之害至於如此、而或者猶以謂諸侯之盛強。夫即不幸而失天下於ける諸侯、是猶以中国之人治中国之地、亦何至率禽獸而食人、為夷狄所覆寝乎」。
- 7) 黄宗羲「文質」、同、15頁。原文は次の通り。「其文書革傍行、未嘗有詩、書、易、春秋也、其法闕殺、未嘗有礼、樂、刑、政也。其民狩禽獸為生業、未嘗有士農工商也。其居随畜牧轉移、未嘗有宮室也。……其居處若鳥獸、未嘗有長幼男女之別」。

- 8) 黄宗義「原臣」『黄宗義全集』第一冊（『明夷待訪録』）、浙江古籍出版社、2002年版、5頁。原文は次の通り。「蓋天下之治乱、不在一姓之興亡、而万民之憂樂。……為臣者輕視斯民之水火、即能補君而興、從君而亡、其於臣道固未嘗不背也」。
- 9) 黄宗義「原君」、同、2-3頁。原文は次の通り。以為天下利害之權皆出於我、我以天下之利尽歸於己。……視天下為莫大之産業、伝之子孫、受享無窮、……離散天下之子女、以奉我一人之淫樂、視為当然。……然則為天下之大害者、君而已矣」。
- 10) 黄宗義「自序」、同、1頁。原文は次の通り。「然乱運未終、亦何能為大壯之交。吾雖老矣、如箕子之見訪、或庶幾焉」。
- 11) 黄宗義「与陳介眉庶常書」、『黄梨洲文集』、中華書局、2009年、464頁。原文は以下の通り。「是空疎不学、未有甚於某者也。……某年近七十、不学而衰。稍涉人事、便如行霧露中。老母登九十」。
- 12) 黄炳屋『黄宗義年譜』中華書局、2006年版、42頁。
- 13) 黄宗義「謝時符先生墓誌銘」、前掲書、213頁。原文は以下の通り。「故遺民者、天地之元氣也。然士各有分、朝不坐、宴不与。士之分亦止於不仕而已」。
- 14) 郷飲酒とは郷村の儒生たちが郷校に集まって、礼として酒宴をともに楽しむ郷村儀礼である。郷飲酒礼はその郡役所（郡官衙）の首領が主人となり、学徳と年齢が高い人を貴賓として、そのほかの儒生たちを客として招待して行われる。酒宴を終えると、司会者が村人の前で、親孝行し、兄弟間が睦まやかで、隣人同士互いに仲良くすることを勧奨する文章を読む。郷飲酒礼の目的は主人と客との間の礼節正しい酒宴を通して年長者を尊び、有徳者を高め、礼法のような風俗を呼び起こすことにある。
- 15) 黄宗義「与李郡侯辞郷飲酒大賓書」、『黄梨洲文集』、213頁。原文は以下の通り。「義蒙聖天子特旨、招入史館……義時以老病堅辞不行、聖天子憐而許之。今之郷飲酒、亦奉詔以行者也。仮若応命而赴、招之役、則避其勞而不往、招之為賓、則貪其養而飲食衎衎、是為不忠」。
- 16) 黄宗義「余若水周唯一両先生墓誌銘」、同、128頁。原文は以下の通り。「生此天地之間、不能不与之相干涉、有干涉則有往来」。
- 17) 呉光「黄宗義遺著考」『黄宗義全集』第二冊、浙江古籍出版社、2002年版、572頁。
- 18) 黄宗義「海外慟哭記」、同、219、220、237頁。
- 19) 黄宗義「海外慟哭記」、同、232、233、234、236頁。
- 20) 黄宗義「弘光実録鈔」、同、6、84、107頁。
- 21) 黄宗義「陳定生先生墓誌銘」、「周節婦伝」、「陳伯美先生七十寿序」、『黄梨洲文集』、184、89、498頁。
- 22) 黄宗義「董在中墓誌銘」、「姜定庵先生小伝」、『黄梨洲文集』中華書局、2009年、238、78頁。
- 23) 黄宗義「姜定庵先生小伝」、「提学検事来庵袁公墓誌銘」、「兵部督捕右侍郎西山許先生墓誌銘」『黄梨洲文集』、78、229、244頁。
- 24) 小野和子『黄宗義』、人物往来社、1967年、234頁。
- 25) 黄炳屋「梨集先生神道碑文」、『黄宗義年譜』中華書局、2006年版、95頁。
- 26) 黄炳屋、同上書、15頁。原文は以下の通り。「学者不可不通史事」。
- 27) 黄宗義「次公董公墓誌銘」、『黄梨洲文集』、中華書局、2009年、138頁。原文は以下の通り。「国可滅、史不可滅」。
- 28) 『異国叢書 ケンペル江戸参府紀行』、下巻、雄松堂書店、1928年、529頁。
- 29) 板沢武雄『日蘭文化交渉史の研究』（吉川弘文館、1959年）を参照せよ。
- 30) 田中優子「江戸時代出現まで」、『国際日本学』第7号、法政大学国際日本学研究センター、2009年、67-68頁。
- 31) 例えば、朝鮮通信使が江戸に来る時に、楽隊を連れてくる。しかし、日本人かれみれば、朝鮮のラッパなどの楽器が非常に可笑しい。同時に、朝鮮通信者は日本側の

上演した「能」を見てもなかなか納得できない。そして、通信使が京都に立ち寄った際、通信使を喜ばせるとともに、日本の音楽を相手に分からせるために、雅楽を演奏した。これに対して、芳洲はそれぞれの民族がそれぞれの音楽や文化があるので、朝鮮は朝鮮の音楽、日本は日本の音楽をやればいい。お互いは相手国の音楽を楽しく聴くべきだと主張した。

- 32) 田中優子『近世アジア漂流』、朝日新聞社、1990年、77頁。
- 33) 大島明秀『近世後期日本における志筑忠雄訳『鎖国論』の受容』、『洋学』第14号、洋学史学会、2005年、13頁。なお、5種の読み方は次のとおりである。イ) 天文学的知識の情報源として。ロ) 歴史資料として。ハ) 海外の日本観を知るための情報源としての紹介。ニ) 海外の日本讚美的文献としての紹介。ホ) 万国における日本の優位性を説く典拠として。
- 34) 三上一夫『横井小楠—その思想と行動』吉川弘文館、1999年、43頁。
- 35) 山崎正董『外交問題に関して』、『横井小楠遺稿篇』複製版、大和学芸図書、1977年、693頁。原文は以下の通り。「天下之勢不唯我有眼者能知之彼泰西人既知之。乃如檢夫爾鎖国論、窺我山海之險絶見我土氣之剛鋭。知我土地所産之百物自足而極服我鎖国卓越之見也。蓋泰西諸国大抵襟帶相接猶我七道。不得不交互為生。是彼之我所以同球而殊地也。故在彼開通為道。在我閉鎖為道」。
- 36) 飯島忠夫・西川忠幸校訂『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、岩波書店、1944年、19頁。
- 37) 同、13頁。
- 38) 同、20頁。
- 39) 山崎、前掲書、216頁。
- 40) 山崎、『横井小楠伝記篇』、大和学芸図書、1977年、335頁。
- 41) 山崎、「国是三論」、『横井小楠遺稿篇』、31-32頁。
- 42) 渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、1997年、16-60頁）を参照せよ。
- 43) 「攘夷三策」の本文は『横井小楠伝記篇』の652-654頁を参照せよ。
- 44) 同上、653頁。
- 45) 同上、654頁。
- 46) 同上、653頁。
- 47) 山崎、「外交問題に関して」、『横井小楠遺稿篇』、100頁。
- 48) 山崎、「夷虜応接大意」、同上書、11頁。
- 49) 同上。
- 50) 山崎正董『横井小楠伝 上巻』弓立社、2006年、290頁。なお、この本は山崎正董の『横井小楠伝 上中下』（日新書院、1942年）の複製である。
- 51) 内野、前掲書、188頁。原文は次のとおり。「吾聞用夏變夷者、未聞於變夷者也」。
- 52) 山崎、「沼山対話」、『横井小楠遺稿篇』、910頁。
- 53) 山崎、「国是三論」、同上書、40頁。
- 54) 同上。

&lt;ABSTRACT&gt;

## **The Early Modern Intellectuals' Attitude toward the Chinese and Barbarians**

Yili Chen

During the Ming-Qing transition, many Chinese intellectuals were forced to meditate the new relationship between Chinese and Manchus. Huang Zongxi (黄宗羲, 1610-1695) was one of such intellectuals. In contrast the late Edo period, arrival of western barbarians in Japan was serious national crisis to the intellectuals of Japan and Yokoi Shonan (横井小楠, 1809-1869) was an intellectual who scented the crisis of western barbarians. Main purpose of this paper is to examine Huang Zongxi's and Yokoi Shonan's attitudes toward the Chinese and barbarians. As a result, we clarified that their attitudes were changed from negative dismissive to facultative one. This change was a result of their response to social changes in the East Asia: the Ming-Qing transition in the middle 17<sup>th</sup> century was one expression of commotion of Chinese Suzerainty in the East Asia and Western countries' invasion to the East Asia in the 19<sup>th</sup> century damaged fatally existing order in this area. At the same time, compromise of Huang Zongxi and Yokoi Shonan to barbarians was not conflicting with the mind of esteem to Chinese civilization. Therefore we have to be careful when we evaluate their attitude toward the Chinese and barbarians, because their attitude is not simple to label like "overcoming attitude toward the Chinese and Barbarians".