「近世帝国」の解体と十九世紀前半期の思想動向

桂島宣弘

（1）はじめに――「近世帝国」

十七世紀から十八世紀とは、十三～十六世紀のグローバルな規模での帝国の収縮・解体と「大航海時代」として知られる空間的拡大をへたのちの、世界史的な「近世帝国」の時代と捉えられる（ヨーロッパ帝国、ロシア帝国、オスマン帝国、ムガール帝国、清帝国＝以下清朝）（山下範久二〇〇三）。ここでいう「近世帝国」とは、十六世紀まで各地域を支配していた帝国が理念的普遍性を未だ強固に保有しつつも、実態的には在地性が台頭し、いわば帝国内在地性がそれぞれ「伝統社会」としても認識され、価値的には「普遍＝在地」のダブルスタンダードが定着していった段階を指している。東アジアにおいては、それは明朝から清朝が、一方で理念的中華として存在しつつも、実態的には朝鮮王朝、徳川王朝、東南アジアと西アジア各王朝が政治的・文化的に自立していく過程として顕現していったが、無論それは世界史的動向の分かちがたい一部であったといえる。

東アジアにおける理念的な普遍性をもっとも的確に体現しているものは、儒教・朱子学、およびそれと不可分の中華思想であるといえよう。詳細は本巻の他の論考に譲るとしても、明・清朝や朝鮮王朝においてそれは既に前代からの科挙制の採用とも相まって政治体制に組み込まれ、また士大夫・両班らの土地支配も概ねこの理念の占有によって可能となったことに鑑みると、社会システム自体にも深く根ざした理念として存在していた。たとえば明から清朝にかけての中国では、宗族制や共同主義的・相互扶助的なシステムの深部に儒教・朱子学は浸透していた（溝口雄三他二〇〇七）。一方、東アジア辺境部に位置した徳川王朝では、武家の圧倒的優位の下での支配機構であったこともあり、科挙制は採用されず、儒教・朱子学の影響は一部に止まった。だが、個々の儒者・朱子学者に即していえば、やはりこうした儒教・朱子学的普遍性は強く自覚されていたことは間違いない。このことは、朱子学者の祖ともいえる藤原惺窩が「異域の我が国におけるは、風俗言語異なりといへども、その天賦の理は、未だ嘗て同じからずんばあらず」（「惺窩先生文集巻之九」）とのべたことから、幕末に佐藤一斎が「茫々たる宇宙、この道只これ一貫す。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」（『言志録』）とのべていることに示されているように、徳川時代を通じての、ほぼ一貫した思惟であったといえる。そして、こうした普遍性が理念として作用しつつも、一方で在地制が台頭し、政治的には中華帝国の影響力が弛緩していったのは、明・清朝と周辺諸王朝との関係からも窺える。とりわけ、そのことに二重の意味で影響を与えたのは、十六世紀末期からほぼ一世紀にわたって継続した明清王朝交替という激動である。それまで実態的にも中華と映じていた明朝が滅亡し、夷狄と捉えられた清朝の成立によって、東アジア諸地域では確実に中華のパワーヘゲモニーは衰退し、朝鮮王朝や徳川王朝では自王朝を中華とする自意識も現れた。さらに、清朝がその支配領域の広大さとは対照的に、緩やかな朝貢システムを採用したことは、周辺領域の自立性に拍車をかけたことも見逃せない（茂木敏夫二〇〇九、岩井茂樹二〇一〇）。こうした意味では、清朝の支配構造自体に「近世帝国」の特質は深く刻み込まれていたのである。

思想史に話を戻すならば、清朝では中華としての矜持は保持しつつも、儒教・朱子学に関していえば三教一致的傾向、「私（人欲）」の肯定、「礼教」的道徳主義という既に明朝の時代に開始されていた趨勢はますます強まっていった（溝口雄三一九九五）。一言でそれは、儒教・

朱子学の体系的分解過程と捉えられるが、分解しつつもなお膨大に蓄積された知の集積自体は、やはり知の発信地としての地位を保持するに足るものであり、知の表象としての漢字・漢文は依然として「聖なる文字」「知的な言語」として存在していた（辻本雅史二〇一〇）。朝鮮王朝や徳川王朝は、燕京使や長崎貿易を通じて、清朝からの知の輸入に努め続けたのであり、その意味では清朝は十九世紀末までは理念的中華として存在し続けることとなる。朝鮮王朝では、明清王朝交替後に朝鮮中華主義・東華主義などの傾向が強まり、また王朝内部の党争と朱子学（性理学とよばれた）が分かちがたく結びつく傾向の故に、一見すると朱子学的理念が強化されていった観を呈しているが、それは実態的中華の不在の然らしめたものであり、その意味ではそれは中華文明圏の拡散の一傾向と捉えられる（河宇鳳二〇〇八）。「修己」と祭祀プラクティスの方向に転回した性理学の傾向も、在地性の顕現と見ることができる（澤井啓一二〇〇〇）。辺境の徳川王朝では、一方では古学派的修正や日本型華夷思想の台頭などが見られたが、社会システム全体に広汎な影響を与えるには至らず、王朝中枢のイデオロギーとしては、むしろ「武威」の強調からさらには享保期には武断政治に回帰するなど、ここでも中華文明圏からの自立の傾向は強まった（荒野泰典一九八八、朝尾直弘一九九一）。

（2）十八世紀末の変容と徳川思想の動向

十八世紀末になると東アジア全域では、(一)人口の増加、(二)歴史的テンポの加速化、(三)経済活動の中心としての「地方」都市の成長、(四)都市商業階層の勃興、(五)宗教の再興と宣教活動、(六)農村の騒擾、(七)遊牧民の没落という傾向が強まり、とりわけ資本主義的経済活動の都市から農村への浸透に伴って封建経済の矛盾は深まった（岸本美緒一九九八）。これに加えて、イギリスを核とした「世界＝経済」（ウォーラーステイン［I.Wallerstein］一九八一）が波状的に東アジアにも及び始め、海禁体制の周辺を揺さぶる「内憂外患」的状況がつくりだされていくこととなる。

徳川王朝での寛政期の諸改革は、こうした「内憂外患」に対する最初の対応として知られるが（藤田覚二〇〇五）、思想史的に重要なことは、第一にそれまで本格的には企図されてこなかった儒教・朱子学での教化システムが初めて採用されたことである。寛政異学の禁、昌平坂学問所の設置、そしてそれに触発されての各藩における藩校・寺子屋の設置がその契機となった。だが、ここで注目すべきことは、儒教・朱子学の教化的側面が重視されたことであり、したがってそれは武士の「義気」や農民の服従を促す道徳主義的勧善思想と分かちがたく結びついていたことである。このことは、端的には古賀精里が「古人ノ学ハ倫理ノミ。何ヲカ倫ト謂フ、父子君臣夫婦兄弟朋友、是ノミ。何ヲカ理ト謂フ、親義別序信是ノミ」（「川窪学舎記」）とのべたことに示されているが、朱子学正学派が朱子学を標榜していたにも拘わらず、既に理念的形而上学や内発的修養（格物窮理・居敬）からは隔たった道徳主義に立っていたことに始まり、石門心学などの三教一致的教化（石川謙一九三八）、善書的教化との結合など（後述）、儒教・朱子学というよりも愚民観に基づいた勧善懲悪的折衷思想としての側面を強く有していたことに見てとれる。こうした政策に強いイニシアティブを発揮したのは、いうまでもなく松平定信であったが、その背景には幕儒に登用された柴野栗山、岡田寒泉、尾藤二洲、古賀精里や、広島藩儒頼春水や西山拙斎、さらに大坂懐徳堂の存在が指摘されている（衣笠安喜一九六三、辻本雅史一九九〇）。第二に、他方で「外患」に対応すべく再構成された朱子学にも、教化を効果的に行うための祭政一致的体系への強い衝動があったことである。松平定信が孔子に

代えて、東照宮祭祀さらにはアマテラス祭祀によって「外患」克服のための「誠」を喚起しようとしたことがまず注目されるが（清水教好一九九二）、ここでは蝦夷地防衛策という実践的課題とともに後期水戸学が立ち上がった点が重要である。たとえば会沢安は、ロシア帝国の国民教化システムを高く評価し、まずはアイヌの「風俗改替・教化」による蝦夷地の「内国化」から、やがては徳川王朝全域での「典礼教化」による「民志を一」にすべきことが説かれている（後述）。同様の主張は同時期の蝦夷地開発論に共通して見られるものであり、しかも多くは「西洋人」に範をとるべきとされている点が注目される。たとえば、最上徳内の『蝦夷草紙』は、幕閣本多忠籌に献呈され、それが幕府内の蝦夷地開発論・上知論に少なからぬ影響を与えたといわれているが（黒田源六一九四二）、「赤人の風俗に化したり」という状況に促され、「島々の土人を撫育教導」することが提言されている（桂島宣弘二〇〇八）。第三に、このことと関連するが、この時期に急速に台頭する洋学が、いずれもこうした対外防衛策と密接に結びついていたことである（軍事科学化）（佐藤昌介一九八〇）。さらにいえば、後期水戸学がそうであったように、徳川王朝の儒教・朱子学は、形而下学（芸術）として位置づけられた洋学との折衷には寛容であった。というよりも、むしろ形而上下の分離が進んだ分、洋学との折衷は容易であったとも考えられる。かの杉田玄白も研究者間での議論はあるものの「蘭漢」併用の立場に近かった（山崎彰一九八二）。また、対外防衛的観点からの洋学の摂取は、それを著しく形而下的な面に限定することとなり、逆にその形而上学、たとえばキリスト教に対しては断固たる排撃の姿勢を貫いた。これに対して、清朝や朝鮮王朝では、儒教・朱子学が社会システムの深部を規定していたことに加え、形而上下分かちがたい体系的思惟の強固な存在とも相まって、仮に形而下的に捉えられたにせよ西洋の学芸に対する拒絶の度合いは強かった。無論、清朝や朝鮮王朝でも洋学に対する研究は行われていた。というよりも、とりわけ清朝では洋学（西学といわれた）の漢訳が意欲的に進められ、その発信力が東アジアで果たした役割は決して小さくない。たとえば、翻訳ではないが明末に入華したイエズス会士アレニ（G.Aleni）＝艾儒略の著した『職方外記』が密かに日本に持ち込まれ筆写で伝搬したことや、清初に熊明遇『格致草』などを基に游芸『天経或問』が著され、それが日本でも広く流通したことなど（山田慶児一九九八）。また、朝鮮王朝における李瀷・丁若鏞らの「実学」も朝鮮「思想地図」を変化させたことが指摘されている（李光来二〇一〇）。だが、儒教・朱子学が公定イデオロギーとしてあったこれらの王朝では、王権中枢部においては、洋学の影響力は限定的なものであったといえるだろう。

（3）国民ナショナリズム

ところで、十八世紀後期から十九世紀後期にかけては、東アジアにおける「近世帝国」の解体過程＝国民ナショナリズム生成期と位置づけられる。その直接的契機となったのは、「世界＝経済」、世界資本主義の東漸であったことはいうまでもないが、まずは、国民ナショナリズムについてあらかじめ簡単に整理しておきたい（アンダーソン［B.Anderson］二〇〇七、姜尚中二〇〇一、大澤真幸二〇〇七）。一般的には、国民ナショナリズムとは、古代人の想像した限定的な共同体帰属意識をテキストから読みだし、その帰属意識があたかも国民全体の古代以来の帰属意識であるかのごとく想像されることで、近代の時間相のもとで創造（捏造）（Fabrication）されたものといえる。民族・民族意識もまたその産物として捏造されたものに他ならない。その帰属意識の根幹には、言語・血縁・文化（情）的共同性の想像が存在して

いるが、古代人の残したテキストを文献学的に解明することが、実際は古代のごく一部の人々の想像された帰属意識を明らかにすることであるにも拘わらず、それが近代に及ぼされることで「歴史的に存在してきた国民（民族）」が想像されていくことになる。これらが、自明なものとして想像されていく上では、無論、出版革命と俗語の普及、軍隊の役割なども軽視されるべきではないが、アンダーソンが、十九世紀のヨーロッパにおいて国民ナショナリズムの形成に決定的な役割を果たしたのは、「俗語の辞典編纂者、文法学者、言語学者、文学者」であったとしているように、世界史的には二十世紀にかけての国民的学問の学術的制度的成立が国民ナショナリズムの創造＝想像においては、重要なモメントであった。したがって、国民ナショナリズムは、十八世紀後期から二十世紀初期にかけての百年強という長い過程をへて自明化していったものであり、最終的には帝国＝侵略戦争、学校＝近代学術、言語＝国語などの確立によって人びとの意識に深く宿るに至ったもの、と捉えられる。

徳川日本に遡るならば、国民ナショナリズムの最初の生起は、何といっても本居宣長に代表される近世国学の成立と見てよいだろう。遡れば、「国歌八論」論争以後の近世国学における第一の問題群は、国境を超えた階級文化・儀礼として存在してきた歌・漢詩に、今や階級を超えた階層が参入してきた事態に、どのような新たな意味づけを与えるのかということであった（土岐善麿一九四三）。荷田在満はそれを「翫歌」と捉え、田安宗武は朱子学的な教戒からそれを説明しようとしたが、在満や宗武の論争の初期においては、それは専ら今や階級文化性を剥奪された歌や漢詩の起源を問いつつ、歌の現状にどのような再定義を与えるのかという問題が提示されていたに過ぎない（宇佐美喜三八一九八七）。そしてかれらは、それぞれ漢詩の変遷との関わりで歌を捉えるという点では、相違点以上にむしろ共通の相にあったということになる。いわば「近世帝国」的共同性の中にかれら、そして歌は存在していたということができる。

だが、本居宣長が「国歌八論」に評を添えて刊行したことで知識人界にそれが流布するようになり、同時に新たな議論軸としての「やまとことば」「情の共同性」の問題が前景化することとなった。その前史に立つ賀茂真淵に関していえば、「古へ」の「うた」、とくに万葉集から抽出された「おのづから」なる歌が、歌の本質として称揚されている。真淵は、「うた」によって「上つ代の人のこゝろ」「ありさま」が知れるとのべ、そこから「おのがじゝ得たるまにまになる物」としての「神皇の道」を知ることができると主張している（『邇飛麻那微』）。しかも、真淵はこうした「おのづから」なる「直き」「上つ代」「神代」への「昔にかへす」こと（＝復古）を主張する。復古といえば、衰退史観に立った前近代的な歴史認識と捉えがちであるが、ここでは神代日本と「真淵の現代」（徳川日本）をつなぐことで、時間的・継起的に完結した内部が立ち上げられる思惟に注目する必要がある。国学系復古思想が（儒教系復古思想とは異なって）、神代から現代を照射することで「歴史的な日本」を想像的に構成してしまう構造が、ここには存在している。真淵はそれを「日いづる国」と概念化し、「古へ」の言語、「五十音」から称揚し、「唐国」を批判している（『語意考』『国意考』）。

宣長はといえば、真淵以上に「皇国の古の言語」の仮構が一段と明確になったことが注目される。ちなみに、真淵も「古の歌もて、古の心・詞をしり、それを推て古への世の有様を知べし」とのべ（『国意考』）、「古の詞」による「古への世の有様」を明らかにする方法を主張していた。だが、その真淵は、「古の詞」の「音」について、「天つちのおのづからなるいつらの音」、すなわち「天地自然」に通じる「音」であると捉え、「おのづから」＝「自然」に依拠する姿

勢を崩していなかった（『語意考』）。いわば、真淵における「古への詞」は、「自然」に通じるものとして見いだされているのであり、ここに真淵以前の「近世帝国」的思惟の痕跡を認めることができる。ところが宣長は、「心さかしだちて。こちたき事を好む」漢字＝詩との対比で、「いにしへの情言葉」「古への雅やかなるこゝろことば」による「皇国」の歌が、「神の御国のこゝろばへ」であると宣揚している（『石上私淑言』巻二）。宣長はこの「いにしへの情言葉」によりながら、古代に仮構された言語の「異」を前面に押しだすことで、「言語のさま」が「甚く異なりける」ことを、共同性の中核に据えるのである。それは、「すべて何事をいはむにも、此内外のわきまへなくはあるへからず。皇国は内也。もろこしは外」（『馭戎慨言』）という差異性が、はるか「古の言語」に仮構されることで、絶対に互換性がないと捉えられた「言語のさま」から「皇国」の同質性がいいだされることを意味していた。もっとも、十八世紀末期には、宣長の主張は未だ自明性を獲得する言説ではなかった。宣長などの主張が、さらに国民の常識となっていく上では、近代学術の役割が決定的に重要であり、それにはなお百年という時間が必要だったといわなければならない。宣長や『古事記』『万葉集』はむしろ近代日本の国民ナショナリズムによって「発見」されていくことで、自明化していくのである（子安宣邦二〇〇〇、品田悦一二〇〇一）。

かくなる国学的主張は、「近世帝国」の辺境部、儒教・朱子学の定着がもっとも遅れていた徳川日本においてこそ生起したものである。清朝や朝鮮王朝における儒教・朱子学の制度的社会的な強固な存在は、国民ナショナリズムにとっては決して親和的ではない、といってよい（姜在彦二〇〇一）。だが、それは決して肯定・否定云々するべきことではない。むしろ、凝視しなければならないのは、東アジア「近世帝国」内での国民ナショナリズムの不均等な生起であり、それは、やがて東アジア的な連携と一体性を著しく傷つけ、毀損することとなるのである。

（4）会沢安『新論』の成立

寛政期以降の思想傾向、国学的思惟の生起、これらが十九世紀前半期の徳川思想の基底を構成している。だが、それでもたとえば官学となった昌平坂学問所などでは、むしろ儒教・朱子学は「正学」として初めて制度化され、また藩校・寺子屋などで、儒教・朱子学が体系性を薄められつつも普及していくのは、大半は十九世紀に入ってからのことであったことに示されているように、化政～天保期は儒教・朱子学が官民問わずに広く興隆していった時期であったことも看過されてはならない（荻生茂博二〇〇八）。清朝考証学の影響も、この時期にようやく顕著となりつつあった（林述斎など）。とりわけ、近年の研究が明らかにしているのは、幕末期にかけての昌平坂学問所の幕官への登竜門的な役割である（真壁仁二〇〇七、奈良勝司二〇一〇）。たとえば、その要として注目される古賀侗庵。古賀は「内憂外患」的状況の中で、「約」に基づく対等な国際秩序観に立ち、偏狭な攘夷論者を批判したことで知られている（『海防臆測』）（前田勉一九九六）。この『海防臆測』は、口伝と筆写で広範に伝搬し、それに影響された古賀門下生の多くが朋党意識で結ばれた幕府の「外務官僚」として活躍し、「積極開国論」の潮流を形成していくこととなる（戸田氏栄、古賀謹一郎、岩瀬忠震、堀利熙、水野忠徳、永井尚志ら）。従来は、いわば「対外追従的」とされたこれらの人脈の思想的背景には、実は昌平坂学問所、古賀侗庵の儒教的な普遍主義が存在し、それに基づいて東アジアの礼的国際秩序形成が図られていたのだ。

とはいえ、趨勢的には、化政〜天保期は「近世帝国」的な共同性は確実に腐食し、その解体が促進されていった時期であったことは否定すべくもない。たとえば、多くは儒学者でもあった洋学者において、清朝を「支那」と蔑称でよぶ傾向が強まり、また、国学や後期水戸学でも、中華文明は克服・対峙すべき対象となっていった。そして、イギリスの直接的間接的脅威が儒教・朱子学に大きく影を落とし、変調をきたす中で生みだされたのが、尊王攘夷運動のバイブルとなる会沢の『新論』であった（周知のように真木和泉、吉田松陰、平野国臣らはいずれも『新論』に触発されて思想形成を図った）。「帝王の恃んで以て四海を保ちて、久しく安く長く治まり、天下動揺せざるところのものは、万民を畏服し、一世を把持するの謂にあらずして、億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの実こそ、誠に恃むべきなり」という文章で始まる『新論』は、深刻な対外危機感から、それに対処するためには「億兆心を一」にすること、すなわち「人心収攬」が緊要であることを説き、「人心収攬」の「術」を説いたものであった（尾藤正英一九七三）。その「術」とは、まず「国体」を明らかにし、次いで「忠孝一致」を具現化する「祭政教一致」を実現することであった。ここで会沢が「祭政教一致」の基本に据えたものは、国家的な「祀礼」であった。すなわち、「天子」自らが「天神地祇」「天祖」などを祭り、朝廷が大嘗祭、月次祭、新嘗祭などを実施することで、「民日にこれに由り、告げずして暁り、語らずして喩り、おのおの忠をその事ふるところの君に輸して、以て倶に天朝を奉戴す、民の志ここにおいてか一なり」となるというのが、『新論』の構想である。しかも、『新論』の主張は、実は「西夷」から学ばれたところであった。すなわち、「故に人の（西夷の）国家を傾けんと欲せば、すなはち必ずまづ通市に因りてその虚実を窺ひ、乗ずべきを見ればすなはち兵を挙げてこれを襲ひ、不可なればすなはち夷教を唱へて、以て民心を煽惑す。（中略）その術至らざることなし」とのべられ、「通市」「兵」「夷教」による「民心煽惑」などの「西夷」の「術」が危機感をもって捉えられているが、中でも警戒されているのが「夷教」による「民心煽惑」であることは明白である。だからこそ、「彼の我を擾す所以の術、我まさに倒用せん」ことが主張され、「彼の術」の「倒用」による「東漸西被」「四裔の弘化」が主張されているわけである。この主張には、無論「デマゴギー的誇張」が含まれており、島原の乱や一向一揆の「記憶」が会沢の脳裏にあったことは否定できない（安丸良夫一九九二）。だが、『新論』に先立って一八〇六年頃に成立したと考えられる『千島異聞』には、ロシアの「ペーテル」（Pyotr 大帝）を賞賛した次のような記述がある（栗原茂幸一九九三）。

> ペーテル幣礼を厚くして西洋諸国有名の学士を迎学校を所々に建生徒を教しむ（中略）是に依て学術巧芸其奥妙を得る者日々に盛也又ヘテルスベルクの学校にも教科《教法を守る事を主る》治科《政事に習ふ事を主る》医科《療治を主る》道科《教科をおこす事を主る》の四科を分ち日夜励精研究せしむ（中略）ペテル智謀深く大略有専ら民を安んし国を富す土功を起して利を広め葡萄抔を植て民食を足し学校を立て法教弘め兵を練て敵国を威す。

この書が、桂川甫周訳『魯西亜志』、前野良沢訳『魯西亜本紀略』、近藤守重『辺要分界図考』、山村昌永『訂正増訂采覧異言』など多彩な情報によっていることを考えると、会沢がロシアの情報をそれなりに正確に把握しようとし、かつ「ペーテル」時代の「人心収攬」のありように関心を寄せていたことは間違いない。

会沢の『千島異聞』がロシア人が「蝦夷の諸島を蚕食し無人の地には人を植て年々に繁息せしめて益々富厚を致」すことに触発されて著され、かつ『新論』がしばしば蝦夷地に言及していることに明らかなように、「人心収攬」は蝦夷地「開発」論において、より切迫した実践的

主張となっていたことにも注意しなければならない。水戸藩とも親交があり、会沢もその情報に接していた本多利明などによる（『赤夷動静』『西域物語』『経世秘策』など）、蝦夷地へのロシアの接近に激しい危機感を抱いて成立した蝦夷地「開発」論は、ロシア人が蝦夷地で行っていることに「学びながら」、アイヌの「撫育教化」によるあからさまな「和人」化政策を語っているものであるが、具体的には、風俗改替・「和語」強要・仏教帰依などによる「和人」化政策などが主張されていた。ここでの「撫民教化」は、対象がアイヌに対するものであるとはいえ、やはり「人心収攬」のために風俗・言語・宗教が着目されていることは看過されるべきではない。後期水戸学における「人心収攬」の主張は、こうした蝦夷地「開発」論と共鳴しあって成立した言説であったと考えられる（菊池勇夫一九八四）。

東アジア思想史に照らして、既述してきた会沢安の思想はどのように捉えられるのであろうか。海防論に著しく特化した危機の神学ともいうべき『新論』には、寛政期以降の儒教・朱子学の分解の結末、（２）で言及した三つの思想傾向がくっきりと刻印されている。のみならず、そこには国民ナショナリズム的言説、国学的天皇論も影を落とし、やがて近代国家のイデオロギーは、この後期水戸学の上に構築されていくこととなることも勘案すると、そこには東アジア「近世帝国」の思惟がどのように分解され、やがて国民ナショナリズムに帰着していくのかの一つの範型が提示されていると考えられる。すなわち、西洋（キリスト教）からの強い衝撃の下で、それに影響されつつも対峙的に教化（国民化）思想として再構成される儒教の姿がそれである。会沢の場合は、そこに祭政教一致思想およびその要としての天皇という主張が加わるが、それは日本ナショナリズムの一つの変態であって、必ずしも重要なことではない。清朝や朝鮮王朝（大韓帝国）もまた典礼教化の要をそれぞれに設定しながら、儒教の再構成は模索されていくこととなる。

（５）尊王攘夷思想

尊王攘夷思想こそは、後期水戸学をへての、日本における儒教・朱子学の分解過程の一つの帰結であったと考えられる。しかも、近代国家のイデオロギーは、公式には徳川幕府から引き継がれた開国和親、「世界＝経済」への参入であったにも拘わらず、実はこの尊王攘夷こそ（「制夷」「忠君愛国」などと名を変えつつ）その後一九四五年までの「密教的教義」の核であったといわなければならない。なるほど、近代国家は富国強兵・文明開化に努め、西洋の科学技術を（軍事技術に偏りつつも）積極的に受容したことは間違いないが、それは先に見た会沢の言葉でいえば「倒用」したのであり、「彼の術」の「倒用」による「東漸西被」「四裔の弘化」が隠された戦略であったことは明らかである。攘夷は（無期限に）延期されただけだったのである。したがって、尊王攘夷思想とは、単に最終的に明治維新に帰結した一連の思想を指すのみならず、近代世界・西洋世界と対峙した日本ナショナリズムの核となった思惟様式と捉えることができる（佐々木克二〇〇一）。

ところで、尊王攘夷という概念自体は、儒教的に見えて、実はそれが著しく強調された事態には、むしろその分解・変容が刻印されているといわなければならない（尾藤正英一九七七）。確かに朱子は、『論語集註』の中で「尊周室、攘夷狄」とのべており、これが尊王攘夷の出典と一般にはされているが、それは必ずしも尊王と攘夷を不可分のものとして提示したものではなく、しかも歴史的事態の結果を説明したものであって、かくあるべきだとしているものではない。とりわけ攘夷についていえば、夷狄の「徳化」の可能性を全く否定した上で、幕末日本

におけるそれのように攘夷交戦を主張することは、むしろ儒教・朱子学思想の分解の所産であったと捉えられる（小池喜明一九八五）。たとえば、フヴォストフ（N.Khvostov）事件に触発されて攘夷論者となった平山子龍は「夷狄ハ人類ニ非ス」「徳ヲ以テ懐クベカラズ」とのべ（『上北闕書』）、坂下門外の変で捕縛された激烈な攘夷家で知られる大橋訥庵は「夷狄ハ西陲ニテ、陰気ノ凝レル処ナレバ、狐疑険譎ノ念深ク、而モ顔面ニ露ハサズ、竊ニ貪饕ノミヲ謀リテ、瑣屑ノ事ニ心ヲ留メ、水モ漏サズ行キ届クハ、自然ノ勢ナリ。是ヲ人ノ上ニテ云ハヾ、神州ハ男子ノ如ク、西狄ハ婦女ノ如シ」とのべ（『闢邪小言』）、いずれも西洋の「徳化」の可能性を全く否定している。これがいかに特異なものであったのかは、むしろ多数派に属すると思われる幕儒安井息軒が「北狄南蛮ノ若キモ得テ教誨ス可ラザルノ類ニ非ス。久シカラスシテ我ガ道、其レ将ニ彼ニ行ハレントス。君子道ニ長スレハ異端必ス消エン」（『辨妄』）とのべ、夷たる西洋での「道」の普及の可能性を説いていることと対照すると明らかであろう。

尊王もまた、吉田松陰の如くに心情主義的な絶対的尊王論として突出した幕末期の議論は、徳川日本全体の論調やましてや易姓革命肯定論に立つ儒教・朱子学の議論に照らしても、明らかに危機意識の表出、さらには「人心収攬」のための「術」として表明されたもので、徳川日本末期の独自な思想といえる。いうまでもなく、徳川時代にも、知識人による天皇をめぐる言説は数多く存在していた（伊東多三郎一九四四）。それらは、現実の朝幕関係に対する認識と連動しながら、さらには明清王朝交替後の「日本的内部」の宣揚という面から「皇統連綿」たる天皇を捉えていた。詳論はここではできないが、重要なのは、それが天皇家を前代の王家として語るものであれ、あるいは現在も命脈を伝える存在として語るものであれ、大概は儒教・朱子学的な治道観を下敷きに、『日本書紀』の言説を解釈する、この意味では「近世帝国」内部における王家の正統性を語る言説として存在していたということである。それが最初に転回し始めたのは、寛政期の徳川斉昭、藤田幽谷、本居宣長、松平定信らの大政委任論の登場であったと考えられるが（藤田覚一九九九）、指摘に止める。ここでは、まさにその短い一生を通じて天皇観の変容を体現したと考えられる吉田松陰に言及しておかねばならない。すなわち、松陰も当初は大政委任論的な天皇観を表明していたが、宇都宮黙霖あるいは山県太華との論争をへて「凡そ皇国の皇国たる所以は　天下の尊、万古不易なるを以てなり。苟も　天子易ふべくんば則ち幕府も帝とすべく、諸侯も帝とすべく、士夫も帝とすべく、農商も帝とすべく、夷狄も帝とすべく、禽獣も帝とすべし。則ち皇国と支那・印度と何を以て別たんや」（「太華翁の講孟箚記評語の後に書す」）とのべるに至った。そこでは、大政委任されたはずの幕府に対する失望、さらに政治的に突きつめられた危機意識の結晶化が、ついに「万古不易」の天皇＝「天壌無窮の神勅」への「信」という心情主義的な絶対的尊王論に至った過程が鮮やかに示されている（桐原健真二〇〇九）。文久以降の尊王攘夷運動を牽引したのは、こうした心情主義的な絶対的尊王論であった。もっとも、同時代的にいうならば、尊王攘夷思想もまた、擬似儒教的なものとして流通したことも否定できない。儒教的、換言するならば「近世帝国」的な理念を下敷きとして、当該期の人びとは正統性を認識していたことは間違いないのであり、この意味では儒教・朱子学的な普遍性はなお強い拘束力を保持していたと考えられる。

ところで、心情主義的な絶対的尊王論は、やがて政治リアリズムの胎動に帰結していくこととなる（松本三之介一九六九）。真木和泉から佐久間象山、吉田松陰、そして久坂玄瑞、高杉晋作、大久保利通へと至る過程は、尊王攘夷論という非合理主義的な意識がその故に政治的実践性を導出し、さらにはやがてデマゴギー的政治リアリズムの獲得に到達する過程を物語って

いる。たとえば、真木和泉は「就中性理の学などは聞けば左あるべきことなれど、やゝもすれば禅法師の口気に似て、其論高きほどいよいよ日用に益なく覚ゆる也。（中略）たとひ無学にても、此斡旋の才あるものは、何事にあたりても功をなし用立つなり」（「何傷録」）とのべ、「学」よりも「才」「用」を強調しているが、こうした実用性の思惟は、「宇内一帝を期する事」「創業の御心得事」「徳を修むる事」「親征の事」という「有徳」の能動的政治主体としての天皇の登場に期待する幻想的オプティミズムに帰結するものだった（「経緯愚説」）。これに対して、アヘン戦争に衝撃を受けた佐久間象山には「東洋道徳・西洋芸術」（『省譟録』）の共存による現状打開というリアルな政治認識や自然科学的洞察が生まれつつあったが、それを実践する行動のエトスにおいては不十分であり、朱子学的主知主義が崩されることはなかった。この両者を対極においてみると、吉田松陰さらには松下村塾生には、これらを結合してのリアル・ポリティクスを見ることができる。明治維新＝倒幕は、思想的にはこうした過程をへて実現したものとひとまずはいえる。もっとも、それは同時に「玉としての天皇」論に連なる一種のニヒルなマキァヴェリズムをよびだしたことも看過されてはならない（安丸良夫一九九二）。よく知られているように、長州追討の「勅命」について、大久保利通は西郷隆盛宛の書翰で「至当之筋を得、天下万人御尤と存じ奉り候てこそ、勅命と申すべく候得ば、非義勅命は勅命に有らず候、故に奉るべからざる所以に御座候」（『大久保利通文書』一）とのべ、岩倉具視も維新直前には「尋常ノ手段ニテハ此危急ヲ匡救スル事ハ出来申サズ」「必勝ノ計略之レ無キ候テハ成功ヲ奏スルコト能ハサル（中略）月卿雲客ヲ操縦シ（中略）ウエ朝廷ヲ奉戴シテ下ハ幕府列藩ヲ駕馭シ」といい放った（『岩倉公実記』中）。リアル・ポリティクスを獲得した尊王論のいきつく先は、かくなる権謀術数的な作為主義であり、かくてその末裔である近代日本のエタティストたちには、この作為主義がその皇化の声高な主張の胡散臭さとともに強く刻印されることとなるのである。

東アジアにかくなる国家が出現したことは、清朝・朝鮮王朝にとっては西洋の危機以上に、はるかに危機的な「衝撃」であったと考えられる（山室信一二〇〇一）。とりわけ、朝鮮王朝にとっては、「万国公法」を笠に着つつ自己中心的な外交を押しつけてくる明治新政府は、それまでの「近世帝国」的な規範や慣習を破壊するものと映じていたに違いない。また、蝦夷地を編入し、さらには琉球や台湾に直ちに触手を伸ばしてきたことに対して、清朝も大きな不信を抱いたことは間違いない。要するに、東アジア辺境部での政変は、「世界＝経済」への東アジアの参入のレベルを一挙に高める契機となるのだが、思想史的にはなお儒教・朱子学的な理念は東アジア内では強力に作動していた。したがって、これ以降の東アジア諸王朝から見た日本とは、とりわけ多くは儒教系といえる知識人にとっては、「近世帝国」的な理念を一方的かつ暴力的に破壊する東夷と映じることとなった。帝国主義的暴力という面では西洋諸国と共通していたにも拘わらず、（西洋諸国とは異なって）日本に対しては、そうした眼差しが伴われ現在に至っていることには、こうした歴史的背景が存在している。

（6）民衆思想

最後に、東アジア「近世帝国」内での民衆思想（農民思想）について一瞥しておきたい。諸研究の示すところによれば、清朝・朝鮮王朝・徳川日本の民衆思想は、それぞれ偏差があるものの概ねにおいて儒仏道三教一致的な道徳律・宗教思想の影響下にあった（澤田瑞穂一九八二、崔吉城一九九二）。とりわけ、応報思想や功過思想などを伴った善書的価値観、『陰隲録』な

どの価値観が相当程度浸透し、それは道徳律の中軸を構成していた（酒井忠夫一九六〇、八木意知男二〇〇七）。具体的には、「孝順」「忠誠」「印施善書」「救人」「救畜」「放生」「施行」「陰徳」などを善とし、「邪淫」「貪欲」「殺生」などを悪とする思想など（肖琨二〇〇九）。無論、儒教（朱子学東林派や陽明学）を核に道教教団も一定の宗教的勢力を保持していた清朝、性理学が国教的位置を占め仏教が厳しく抑制されていた朝鮮王朝、仏教が一応は国教であった徳川日本では、それぞれに思想表現が異なり、儀礼的な面に注目するならば、さらに多くの差異が存在していたことは間違いない。だが、それぞれ道教・儒教・仏教とされていたものの、民間での展開様相や実態として受容されていた祖先祭祀や風水思想、道徳律に注目するならば、そこには差異性よりもむしろ共通点も多いことに気づかされる。時期には若干の異同はあるものの（朝鮮では十五～十六世紀、日本では十六～十七世紀、清朝では十八世紀）「大開墾」をへての小農を中心とした水稲農耕社会が成立した「近世帝国」内では、相続形態や「役」に関わっての家や村落制度のありようには大きな違いが認められるものの（福田アジオ一九九二）、そこでの「特有の規範の厳しさ」という点では共有された道徳的・宗教的世界が存在していたと捉えることができる(岸本美緒一九九八)。また、漂流民の記録などを参照しても、民衆は多くの差異を認識しつつも、かなり似かよった文化的基準で双方を捉えていることも、このことを物語っている（河宇鳳二〇〇八、池内敏二〇〇九）。

十八世紀後期からの貨幣経済の浸透に伴う農村社会の変貌、階級分化、農民闘争についても東アジア「近世帝国」内部での共通性を見いだすことができる。たとえば、清朝の農民闘争、朝鮮王朝の民乱、日本の百姓一揆なども、類似した作法を有しその要求にも共通面が多かったことが明らかにされている（趙景達二〇〇〇）。ことに朝鮮王朝の民乱の作法と日本の百姓一揆の作法などは、驚くほど酷似したものとなっており、「近世帝国」内での民衆の一定の共通文化もここから看取される（通文の発送と参加の「強要」、民会の開催、殺人なき暴力の行使など）。また、たとえば南部百姓一揆（三閉伊一揆）の指導者の一人（安家村俊作）が太平天国の乱の情報を集めていたことも知られており、そこにも一種の「想像された連携関係」さえ見ることができる（茶谷十六一九八〇）。

とはいえ、これらの民乱を思想史的に見た場合、たとえば客家勢力を核にキリスト教も巧みにとり入れつつ展開された清朝の太平天国の運動（菊池秀明二〇一〇）、あるいは『鄭鑑録』に基づく後天開闢（易姓革命）を要求する朝鮮王朝の民乱（鶴園裕二〇〇〇、白承鍾二〇一一）などのような明確な政治目標、世界観を掲げた清朝・朝鮮王朝の民衆運動と、徳川日本のそれでは異なった面も無視できない。徳川日本における「世直し」運動などには、仁政の要求、支配潘の変更などかなり政治的なものも含まれていたが、政治体制自体の変更に及ぶものは少なく、改良的色彩が濃厚であった。また何よりも、宗教的異端から大規模な農民戦争へと発展することはほとんどなかった。支配階級であった武士が多くは城下町に集住し直接農民と対峙していなかった支配機構のありようや、儒教のような体系的なイデオロギーによる支配が行われていなかった問題、政教一致型の民衆宗教運動が寺檀体制下で封印されていた宗教事情などが関係していると考えられる（安丸良夫一九七四）。

神仏習合的な仏教や伊勢信仰（太陽信仰）などの民間信仰を背景に、「生き神」信仰として発展してきた日本の民衆宗教（如来教・黒住教・金光教・天理教など）を見てみるならば、そこにまとまった体系的世界像を看取することはできるが、徳川時代においては、それが千年王国的な志向に展開されることは稀であった。確かに、民衆観・社会観としては、かなり透徹し

た平等思想を見ることができ、そこに身分制に対する批判を認めることができる（村上重良一九五八）。たとえば、天理教祖中山みきは「一列は皆兄弟」とのべ（『おふでさき』）、金光教祖赤沢文治は人間は皆「神の氏子」とのべている（『金光大神御覚書』）。だが、これは金光教に典型的であるが、文治は「おかみはかみ、神さまも神」とのべ、徳川王朝に対しては忍従を説いている。天理教の中山みきの場合には、「谷底」からの「よなほり」が説かれてはいるが、それは宗教的な「陽気暮らし」を基礎に据えたもので、政治性を帯びたものとはいいがたい。とはいえ、明治維新以後になると、かれらの多くが文明開化・西洋化に対して批判的立場をとったことが重要である。たとえば、赤沢文治は、「天地の道つぶれとる」「教導職ではいけん」「昔は神代と申し、今は人代」（『お知らせ事覚帳』）とのべ、明治政府の慣習を無視した政策、一方的・暴力的な文明開化・西洋化の押しつけに対して強い憤りを表明している（ひろたまさき一九七五、桂島宣弘二〇〇五）。民衆宗教の教祖たちの多くは、「近世帝国」内の民衆思想とネットワークは有していなかったとしても、この面ではかなり共通した反応を示したといえる。だが、いずれの民衆宗教においても、教祖の次の世代、換言するならば近代国家による国民統合が一挙に進展する一八八〇年代となると、教導職体制下で教義と組織を備えた近代宗教化、公認化に努め、やがて教派神道に編入されていくこととなる（桂島宣弘一九九九）。

ところで、「近世帝国」を横断する民間レベルでの交流は、かなり強力な海禁体制が作動していたこともあって限定的なものに止まっていた。それでも、十九世紀には華僑の活動、広東を拠点としての交易の興隆、さらに西洋諸国の往来の活発化などもあって、民間レベルでは情報・知識の流通は活性化しつつあったといえる（浜下武志一九九七）。「近世帝国」の分解とともに、海域は民間でも開放性を増していき、資本主義化から押しだされた移民の時代を迎えることとなるが（森田朋子二〇一二）、それは水平的なネットワークというよりも投機的・収奪的な関係、要するに近代資本主義の底辺を構成するそれに変わりつつあった。東アジア民衆間においても、熾烈な収奪・差別・支配が吹き荒れる二十世紀の関係が胚胎しつつあったのだ。

（7）展望

既述してきたように、徳川日本では儒教・朱子学は十八世紀末以降にようやく民間に流布・浸透したのであり、清朝・朝鮮王朝とはそこに大きな差異があった。しかも、民間儒教ということであれば、それは形而上学的体系というよりも、教化思想に特化した道徳主義的なそれであり、また宗教的には神仏習合的な仏教が強固に存在していたこともあって、葬祭や儀礼との関わりも薄いものであった。

近代日本がそれとして継承した儒教とは、朱子学体系や古学派の議論、反徂徠学派の「公共性」論もさることながら、このような道徳主義的なもの（儒教倫理）であったことにまず注意しなければならない。近代以降に儒教・朱子学は漢学とよばれるようになり、そこに「近世帝国」的な聖なる思想、普遍思想としてあった儒教が、西洋的・日本的ではないという意味も含めた「支那の思想」に変質せしめられつつある様相を捉える必要があるが、ここで重要なのは道徳主義的な内容は儒教倫理と称され社会有機体論などと結合されたことである（石田雄一九五四）。ここに、清朝・朝鮮王朝における儒教・朱子学の近代と大きく異なる点がある。無論、道徳主義的といっても、一方でそれは「東洋の精神」に関わるものであってみれば、軽視できるものではなく、少なくとも二十世紀中期までは道徳の要としての儒教倫理という認識は、日

本に残り続けた。さらに、とりわけ東洋的なものが（日本的なものが）想像されるときには、儒教はその一つに数え上げられることにもなった。日本から見て勝手に東アジア（東洋）との「連携」「連帯」が叫ばれるときにも、漢字と並んで（東亜同文会など）、儒教はその柱に掲げられた（中村春作二〇〇二）。

だが、近代日本の漢学（儒教）と徳川日本の儒教・朱子学とは、その内実は大きく異なるものであった。その相違点として、近代の継承したそれが道徳主義的であったことは既にのべたが、そこから派生する問題として、ここでは次の点が重要である。すなわち、形而上学的な議論、たとえば理気論などは近代以降ほとんど検討されることはなくなり、形而上学や形而下学的部分には近代自然科学や西洋的知識、あるいはキリスト教的信仰が接ぎ木されるタイプの知識人が多く見られるようになったことである（渡辺和靖一九八五）。それは啓蒙思想家や初期キリスト教系知識人のみならず、国民道徳論を唱道し、あるいは教育勅語の制定などに関わった国粋主義的な儒教系知識人、さらに（偏差はあるものの）アジア主義系知識人と捉えられるタイプにおいても同様であったといわなければならない（中村正直、内村鑑三、井上毅、井上哲次郎など）。かくて、例外的に西洋知識の受容に消極的であり、中華主義的な自他認識を依然として保持していた儒者・朱子学者は、とりわけ日清戦争後にはほとんど市民権を失い、その内の何人かはやがて確立するであろう「近代支那学」者となっていくのである（町田三郎一九九八）。こうした現象は「近世帝国」の辺境部、儒教の後進圏であればこその事態と捉えられる。

一方、教化の客体とされた民衆には、天皇制教化思想と結合した儒教的徳目が、「教育勅語」や修身などの学校教育、軍隊などを通じて普及せしめられていった。それは、今や「東洋の覇者」として宣揚される国民ナショナリズムの不可欠の構成要素として、また西洋化・近代化と矛盾のないものとされた。もっとも、たとえば「教育勅語」に関しては、少なくとも明治期には「体系的価値」をもつものとは見なされず、そこに記された内容はそれぞれ独立した「通俗道徳」としてしか捉えられていなかった（籠谷次郎一九九四）。天皇制と儒教的徳目の間には、なお埋めがたい乖離が存在していたのである。

同様に、いかに道徳主義的なものであったにせよ、儒教とされたものが国民ナショナリズムの一部に組み込まれたことは、知識人間にも深刻な煩悶を生んでいた。どのように誤魔化そうとも、孔子・孟子・朱子は「支那人」であり、それらを含めた中華文明の影響は、漢字も含め消しようのない歴然たる痕跡として眼前に存在する。このことは、知識人にとっては、ときに隠しようのないジレンマとなって繰り返し表明され、近代思想史あるいは近代国語学のテーマの一つなっていくのだ（子安宣邦二〇〇三）。

十九世紀後半以降に、清朝・朝鮮王朝における儒教・朱子学がたどった道は、近代日本よりも屈折の多いものであったと推測される。正統派の儒学者にあっては、（形而下的に一部受容したとしても）西洋知識は珍しい夷狄の新知識に過ぎず、聖なる普遍思想としての儒教・朱子学とそれらを結合する必要性は全くなかったに違いない。清末の老儒柯劭忞が西洋知識に無関心であったのも、儒教に対するいささかも揺るがない確信の故であった（佐藤慎一一九九六）。西洋や日本の侵略も蛮夷の所業であってみれば、大いに驚くべきことではなかった筈である。だが、やがて国民ナショナリズムとの結合が清朝・朝鮮王朝でも日程に挙がってくると、そこに深刻な葛藤が起こってくることになる。たとえば、『韓国痛史』『韓国独立運動之血史』の著者で知られる朴殷植は儒教系知識人といってよいが、「尚文」と「尚武」の間を揺れつづけ、

「武強」と映じた植民地支配者日本と対抗する道を模索し続けた（月脚達彦二〇一一）。「近世帝国」の解体の最終章は、その葛藤が「帝国」を内部から切り裂く形で進行していくこととなる。

引用文献

「惺窩先生文集巻之九」（『藤原惺窩集』巻上、思文閣出版、一九七八年）。
『言志録』（『日本思想大系 46 大塩中斎／佐藤一斎』岩波書店、一九八〇年）。
「川窪学舎記」（『近世儒家文集集成⑮精里全書』巻之十四、ぺりかん社、一九九六年）。
『蝦夷草紙』（『北門叢書』一巻、国書刊行会、一九七二年）。
『邇飛麻那微』『語意考』『国意考』（『賀茂真淵全集』十九巻、続群書類従刊行会、一九八〇年）。
『石上私淑言』『馭戎慨言』（『本居宣長全集』二巻、八巻、筑摩書房、一九六五～九三年）。
『新論』（『水戸学大系②会沢正志斎集』水戸学大系刊行会、一九四一年）。
『千島異聞』（栗原茂幸「翻刻千島異聞」『跡見学園女子大学紀要』二六号、一九九三年）。
『上北闕書』（『日本海防史料叢書』二巻、クレス出版、一九八九年）。
『闢邪小言』（『明治文化全集』二十三巻、日本評論社、一九二九年）。
『辨妄』（『日本儒林叢書』第四冊論弁部、東洋図書刊行会、一九二九年）。
「太華翁の講孟箚記評語の後に書す」（『吉田松陰全集』三巻、岩波書店、一九三九年）。
「何傷録」「経緯愚説」（『真木和泉守遺文』真木保臣先生顕彰会、一九一三年）。
『大久保利通文書』一（『日本史籍協会叢書』二十八巻、東大出版会、一九六七年覆刻）。
『岩倉公実記』中（同、原書房、一九七九年）。
『おふでさき』（『日本思想大系 67 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年）。
『金光大神御覚書』『お知らせ事覚帳』（『金光教典』金光教本部教庁、一九八三年）。

参考文献

朝尾直弘「東アジアにおける幕藩体制」『日本の近世』①、中央公論社、一九九一年。
荒野泰典『近世日本と東アジア』東大出版会、一九八八年。
アンダーソン（白石さや他訳）『定本想像の共同体』ＮＴＴ出版、二〇〇七年。
李光来（高坂史朗他訳）『韓国の西洋思想受容史』御茶の水書房、二〇一〇年。
池内敏『薩摩藩士朝鮮漂流日記』講談社、二〇〇九年。
石川謙『石門心学史の研究』岩波書店、一九三八年。
石田雄『明治政治思想史研究』未来社、一九五四年。
伊東多三郎『近世国体思想史論』同文社、一九四四年。
岩井茂樹「朝貢と互市」『東アジア近現代通史』①、岩波書店、二〇一〇年。
ウォーラーステイン（川北稔訳）『近代世界システム』ＩＩ、岩波書店、一九八一年。
宇佐美喜三八『近世歌論の研究』和泉書院、一九八七年。
大澤真幸『ナショナリズムの由来』講談社、二〇〇七年。
荻生茂博『近代・アジア・陽明学』ぺりかん社、二〇〇八年。
籠谷次郎『近代日本における教育と国家の思想』阿吽社、一九九四年。
桂島宣弘『思想史の十九世紀』ぺりかん社、一九九九年。

同『増補改訂版幕末民衆思想の研究』文理閣、二〇〇五年。
同『自他認識の思想史』有志舎、二〇〇八年。
姜尚中『ナショナリズム』岩波書店、二〇〇一年。
姜在彦『朝鮮儒教の二千年』朝日新聞社、二〇〇一年。
菊池勇夫『幕藩体制と蝦夷地』雄山閣、一九八四年。
菊池秀明「太平天国における不寛容」『東アジア近現代通史』①、岩波書店、二〇一〇年。
岸本美緒「東アジア・東南アジア伝統社会の形成」『岩波講座世界歴史』⑬、岩波書店、一九九八年。
衣笠安喜「折衷学派と教学統制」『岩波講座日本歴史』⑫、岩波書店、一九六三年。
桐原健真『吉田松陰の思想と行動』東北大学出版会、二〇〇九年。
栗原茂幸「翻刻千島異聞」『跡見学園女子大学紀要』二六号、一九九三年。
黒田源六『本多忠籌侯伝』本多忠籌侯遺徳顕彰会、一九四二年。
小池喜明『攘夷と伝統』ぺりかん社、一九八五年。
子安宣邦『「宣長問題」とは何か』筑摩書房、二〇〇〇年。
同『漢字論』岩波書店、二〇〇三年。
酒井忠夫『中国善書の研究』国書刊行会、一九六〇年。
佐々木克「攘夷と国是の位相」古屋哲夫他編『近代日本における東アジア問題』吉川弘文館、二〇〇一年。
佐藤昌介『洋学史の研究』中央公論社、一九八〇年。
佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東大出版会、一九九六年。
澤井啓一『〈記号〉としての儒学』光芒社、二〇〇〇年。
澤田瑞穂『中国の民間信仰』工作舎、一九八二年。
品田悦一『万葉集の発明』新曜社、二〇〇一年。
清水教好「松平定信の神国思想」岩井忠熊他編『天皇制国家の統合と支配』文理閣、一九九二年。
肖琨「仏道儒から仏神儒へ」『東アジアの思想と文化』二、二〇〇九年。
崔吉城（重松真由美訳）『韓国の祖先崇拝』御茶の水書房、一九九二年。
茶谷十六『安家村俊作』民衆社、一九八〇年。
趙景達「開国前夜における朝鮮の民乱」『民衆運動史』⑤、青木書店、二〇〇〇年。
月脚達彦「近代朝鮮の儒教的知識人と『武』」『韓国朝鮮の文化と社会』⑩、風響社、二〇一一年。
辻本雅史『近世教育思想史の研究』思文閣出版、一九九〇年。
同「素読の教育文化」中村春作他編『続「訓読」論』勉誠出版、二〇一〇年。
鶴園裕「朝鮮王朝後期の反乱」『民衆運動史』⑤、青木書店、二〇〇〇年。
土岐善麿『増訂国歌八論』改造社、一九四三年。
中村春作『江戸儒教と近代の「知」』ぺりかん社、二〇〇二年。
奈良勝司『明治維新と世界認識体系』有志舎、二〇一〇年。
河宇鳳（金両基監訳）『朝鮮王朝時代の世界観と日本認識』明石書店、二〇〇八年。
浜下武志『朝貢システムと近代アジア』岩波書店、一九九七年。
尾藤正英「水戸学の特質」『日本思想大系 53 水戸学』岩波書店、一九七三年。

同「尊王攘夷思想」『岩波講座日本歴史』⑬、岩波書店、一九七七年。
ひろたまさき「啓蒙思想と文明開化」『岩波講座日本歴史』⑭、岩波書店、一九七五年。
福田アジオ「アジアにおける家と村落」『アジアの中の日本史』Ⅰ、東大出版会、一九九二年。
藤田覚『近世政治史と天皇』吉川弘文館、一九九九年。
同『近世後期政治史と対外関係』東大出版会、二〇〇五年。
白承鍾（松本真輔訳）『鄭鑑録』勉誠出版、二〇一一年。
前田勉『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六年。
真壁仁『徳川後期の学問と政治』名古屋大学出版会、二〇〇七年。
町田三郎『明治の漢学者たち』研文出版、一九九八年。
松本三之介『天皇制国家と政治思想』未来社、一九六九年。
溝口雄三『中国の公と私』研文出版、一九九五年。
溝口雄三他『中国思想史』東大出版会、二〇〇七年。
村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、一九五八年。
茂木敏夫「中国的世界像の変容と再編」『二十世紀中国史』１、東大出版会、二〇〇九年。
森田朋子「移民と『からゆきさん』」荒野泰典他編『日本の対外関係』⑦、吉川弘文館、二〇一二年。
八木意知男『和解本善書の資料と研究』同朋社、二〇〇七年。
安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年。
同『近代天皇像の形成』岩波書店、一九九二年。
山崎彰「蘭学成立の思想的前提とその歴史的意義について」『日本洋学史の研究』Ⅵ、創元社、一九八二年。
山下範久『世界システム論で読む日本』講談社、二〇〇三年。
山田慶児「中国の『洋学』と日本」『洋学史学会研究年報⑥』一九九八年。
山室信一「国民国家形成のトリアーデと東アジア世界」古屋哲夫他編『近代日本における東アジア問題』吉川弘文館、二〇〇一年。
渡辺和靖『増補版明治思想史』ぺりかん社、一九八五年。