

雨森芳洲再考

近世日本の「自 他」認識の観点から

1 はじめに

最近、「忘れられた思想家」雨森芳洲（一六六八—一七五五）への注目が高まっているようである。朝鮮通信使研究の進展とも相まって、朝鮮（＝李氏朝鮮、以下同）との「誠信外交」に尽力した芳洲の役割・思想の再評価が行われているのであろう。これとともに、近代日本のアジア侵略とは「対照的」な、「平等」「対等」な近世の日朝関係を物語るものとしての朝鮮通信使、及びそれを象徴する儒者芳洲という言説も、登場してきている。例えば、この間の芳洲の代表的研究者と言ってよい上垣外憲一は、次のように述べている。

芳洲の外交思想は、韓国との平等、対等の関係をその前提としたものであった。彼は力の関係いかんで相手を屈伏させ、朝貢を行わせるような外交をよしとしなかった。相手の主権を尊重し、その平等を原則とする、近代的な国際関係の基本に通ずるような国交のあり方を提示している(2)。

ここで、「近代的な国際関係の基本」を「相手の主権を尊重し、その平等を原則とする」ものと捉えることは、きわめて問題ある言説と言えるが、今は措く。ここでは、「近代的な国際関係」からする眼差しを芳洲に注ぎ、その「平等」「対等」さを、〈あるべき外交関係の原型〉として称揚している論調になっていることに注目しておきたい。こうした評価は、近代日本の朝鮮侵略や、今も横行している「日本優越感」を「反省的」に見据え、それとは異なったものとして芳洲外交思想を位置づけて、今後の「平等」「対等」な日韓（日朝）関係を展望することをねらったもの、とひとまずは言えよう。

しかしながら、芳洲に近代的な「国際関係」の眼差しを向け、その「平等」「対等」さを称揚することは、近代日本のアジア侵略や、「帝国」としてアジアに君臨しつつ醸成され、しかも未だに基本的には解体されていない対アジア認識＝近代的「自 他」認識を、真に照射することにつながっているのであろうか。かえって、芳洲を含めた近世的な（プレ「国民国家」的な）「自 他」認識に、近代的な「平等」「対等」という眼差しを向けることは（「対等」「平等」という概念自体が、「国民国家」間において成立する概念である！）、その近代との断絶を隠蔽し、「国民国家」の〈外部〉にあった芳洲の「自 他」認識を捉えにくくしているのではないか。のみならず、近代的な「国際関係」の「平等」性が基準にされて芳洲が評価されることは、逆に近代的「国際関係」の「平等」性の孕む問題性、換言するならば「国民国家」を前提とし

ている近代的「自—他」認識の問題性を隠蔽することとなっているのではないだろうか(3)。

無論、こうした論調とは異なって、芳洲の「誠信外交」について、それを当該期の対馬・朝鮮外交との関連で再検討する研究も存在している。例えば、米谷均は、芳洲の「裁判」交渉や、その「誠信堂記」を詳細に検討し、それが「対馬藩の藩益をまず第一に考えたものであり、単純な善隣外交を唱えたものではなかった」ことを明らかにしている(4)。傾聴すべき見解と言ってよいだろう。だが、ここでも近世期の「善隣外交」の土台に存在した認識の枠組み＝「自—他」認識が、近代のそれとは質的に異なったものであったことはあまり考慮されていない。この結果、芳洲における「個別的な人間関係」における「友情」や「共感」については、外交交渉とは別の「顔」としての「誠信」、という使い分けの評価が行われて、言わば昨今の肯定的芳洲論との「折衷」も図られている。

小稿は、芳洲もまた、儒学的な「自—他」認識(＝華夷思想)、しかも明・清王朝交代・「華夷変態」を経た後の一八世紀の「自—他」認識の枠内で思考し、それ故、その構造内にあったという、言うなれば当たり前前のことを明らかにすることを課題としている。それは芳洲を一八世紀的思想空間内に位置づけることを意味しているが、いたずらに芳洲の「前近代性」を強調し、「この近代」にあるわれわれの認識に「至っていない」ことを示そうとするものでは、無論ない。むしろ、芳洲の「自—他」認識が、(他の儒者の「自—他」認識と同様に)「この近代」のわれわれの「自—他」認識、「国民国家」を前提に堅固に構築されているわれわれの「自—他」認識と本質的に相違しているが故に、その問題性を浮かび上がらせる地平に立っていることを示していきたいと思う。それこそが、芳洲の「誠信外交」が、われわれに突きつけている問題だと、わたくしは思う。

2 近世の芳洲評価

芳洲を一八世紀的思想空間内に位置づけるためには、まずは近世における芳洲評価について一瞥を加えることが有効であろう。ここでは、『続近世畸人伝』(伴高蹊[一七三三～一八〇六]著、寛政一〇・一七九八年刊)が捉えた芳洲像について見てみたい。

名は誠清、字は伯陽、通称東五郎、木下順庵の門に遊びて、新井白石、室鳩巢、祇園南海の諸老とに、名を天下に成せり。京師の人にして、対馬の文学となり、漸々に昇進す。音をよくして、唐音、韓音ともに通ず。韓人此の翁と話して、「公三国の音のうちには、殊に日本よし」といへるもをかしきが、これにて、異邦の音、此の国人に彷彿たるを知るべし。篤実の碩儒なれば、此の遺言政治の助となること多しとなむ。近年、上木せる橘窓茶話、たはれぐさの如きは、一時消閑の随筆といへども、其の気概はた博聞を見るべき一端也(5)。

芳洲を「京師の人」であるとしている点など、誤謬も見られる記事ではあるが（近代以降になって、芳洲が近江伊香郡高月＝現高月町の人であることは、周知の事実となっている(6)）、一八世紀末葉において芳洲がどのように捉えられていたかをよく示す史料である。まず、冒頭で「唐音、韓音」に通じた「篤実の碩儒」であったことに高い評価が与えられていることが注目される。近世初期の儒者のなかに、「唐音、韓音」を経学に必要なものと認識する者がほとんどいなかったことを思えば、この評価には、既に一八世紀思想空間の文脈が存在していることが看過されてはならないだろう。すなわち、元禄以降の、殊に荻生徂徠（一六六六～一七二八）や徂徠一門の「華音」習熟による経書直読への関心の高まりがあって、初めて「唐音、韓音」に通じることが、儒者の評価にも作用するようになっていったのである。ちなみに、石崎又造や中村幸彦に拠れば、一七世紀中葉以降の黄蘗宗の伝搬や明清王朝交代後に渡来した明人を介しての崎陽の学の盛行、あるいはそれと前後しての日常生活上における唐様の流行などが、こうした白話文学や「音」への関心の高まりをもたらし、ひいては徂徠や芳洲の唐話修学と密接に関係していた(7)。中村は、一七世紀前半の儒者は、「居敬窮理と徳行を重んじて、文章を軽ん」ずる傾向にあったが、伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）、貝原益軒（一六三〇～一七一四）あたりで、「文」への関心が高まり、徂徠・徂徠門や木下順庵（一六二一～一六九八）門下に至って、さらに「華音熱は学界を覆う」に至ったと指摘している(8)。『続近世崎人伝』における芳洲評価は、こうした学界全体の変遷を経て生まれてきたものと言えるだろう。

ところで、こうした「音をよくし」た芳洲への評価は、実は明治中期の井上哲次郎においても、未だ踏襲されていたことも看過されてはならないだろう。すなわち、井上は次のように述べる。

彼れ能く朝鮮音に通じ、又支那音に通ぜり。故に通弁を俟たず、直に朝鮮人及び支那人と談話するを得たりといふ。（中略）彼は朝鮮音と支那音とを学んで正則的に漢学を研究せり、是れ其余人に異なる所なり（『日本朱子学派之哲学』富山房、明治三八・一九〇五年刊(9)）。

「音をよくして」ということが、「正則的」な漢学研究として捉えられていることが注目される。もっとも、井上が恐らく主に参照していたと思われるのは『先哲叢談』（原念斎〔一七七四～一八二〇〕著、文化一三・一八一六年刊）であって、したがって井上に近世の評価が継承されているのは、別段怪しむに足りないことと言えよう。しかしながら、近代初頭期の芳洲像が、「正則的漢学研究」を行った儒者としての像であったことは、昨今の芳洲像と比較するならば十分に注目されることがらであると思われる(10)。「音をよくして」ということがらを、儒学の文脈で把握する眼差しが未だ存在していたのである。一方、荻生徂徠と並べて芳洲が評価されるのも、この故であった。徂徠自身が、この点を意識していたことは周知のとおりだ

が、『先哲叢談』では、芳洲と徂徠は、共に「音をよく」しる儒者として捉えられており、「芳洲、學術文章、徂徠と其の途軌を殊にす。而も交朋意厚く、毎に書詩相通ず」という状況の紹介に一条が充てられている(11)。そして、この比較も基本的には、先に挙げた井上も踏襲している点なのである。

ところで、こうしたあくまで儒学の文脈で芳洲を捉えるという、言わば当たり前の眼差しに立って、初めて『続近世畸人伝』で、芳洲の言説が「政治の助」となるものと言われ、『橘窓茶話』『たはれぐさ』もそのような「政治の助」の書として位置づけられていることが理解されるだろう。どのような箇所が想定されているのかは判然としないが、少なくとも『橘窓茶話』『たはれぐさ』における経世論的な言説が第一に注目されていることは間違いない。ちなみに、『橘窓茶話』『たはれぐさ』では、後述するような「三教一致」的言説を除けば、概ね一八世紀初頭における穏当な朱子学的格物論や経世論が断片的に述べられているのであって、そこに特有の特質を見出すことは困難であると思われる(12)。

かくて、『続近世畸人伝』は、全体を通じて、芳洲は「老いてはますます壮なる」こと、殊に晩年に和歌に志した点が称賛されて結ばれている。無論、そこには和歌を好くした伴高蹊の観点が挿入しているのは間違いないが、「此老の學術に精を入れられしも、畢竟同じく我が分を盡して、天地の恩に背かずといふべし。人も亦此の風を聞きて、興起あれぞとおもふ」と結ばれているところからは、近世における芳洲像が、あくまで「篤実の碩儒」像であったことが示されているのである。

3 芳洲の「自他」認識

さて、以上を踏まえるならば、それでは、芳洲の「自他」認識はどのようなものとして位置づけられるのであろうか。ここでは、まず既に別稿で示しておいた近世日本の「自他」認識の基本型について、すなわち儒学的華夷思想、およびその変容について、行論の必要上、最低限の要点を掲げておきたい(13)。

近世日本の「自他」認識の基本型は、周知のように、「礼・文中華主義」に基づく「自他」認識（華夷思想）として、すなわち、「理」や「天」の彼我の普遍性の宣揚と、同時に「礼・文」の「中華」としての「中国」像、「東夷」としての「日本」像として示すことができる。概ね一七世紀（特に前半）の儒者の思想がほぼこの特質を鮮明に示しているが、それが近世を通じての儒者の最も基本的な思想であったことは、藤原惺窩（一五六一 - 一六一九）から幕末の佐藤一斎（一七七二 - 一八五九）まで、ほぼこうした「礼・文中華主義」的言説を摘出することができることに示されている(14)。ここで重要な点は、この認識は、徂徠の「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。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、礼楽に閑はざる者を謂ふのみ。夷、夏に進めば則ちこれを夏にし、夏、夷に退けば則ちこれを夷にすること、以て見るべし」（『護園十筆』(15)）という言説に示されているように、「礼楽」「風俗」＝「文化」の「華夷」を貫く普遍性に支えられており、そこには「地」や「種

類」による固定的かつ不換的な「華夷」という意識は基本的には見られない、ということである。つまり、「礼・文中華主義」的な「自 他」認識とは、殊に「夷」たる「日本」の儒者にとっては、「地」や「種類」によらない（近代的に置き換えるならば、「国境」や「人種」によらない）「文化」の連続的波状の分布に基づく「自 他」認識として存在するものであった。

ところで、明清王朝交代＝「華夷変態」（一六一二年後金建国、一六四四年明滅亡、一六六二年清による統一）によって、一七世紀後半から一八世紀前半にかけて、「日本的内部」を何らかの形で自覚した「日本型華夷思想」が現れることとなる（山鹿素行〔一六二二～一六八五〕、熊沢蕃山〔一六一九～一六九一〕、山崎闇斎〔一六一八～一六八二〕、浅見綱斎〔一六五二～一七一一〕など(16)）。そこでは、いずれも先行する思想が明末思想の影響下にあったことが批判され、「明中華主義」から脱却しての、「日本的内部」の「文化的」優位性を主張しようとした発言が見られるようになってくる。だが、例えば、蕃山の「九夷」の中での「日本」の優位性の主張(17)、素行の「本朝の人物殆ど中華に幾し。其の風俗淳朴にして尚ほ聖人の化あり」（『山鹿語類』巻第三三(18)）とする言説に見られるように、「中華（夏）」を軸とする視点は未だ失われていない点は留意しておく必要がある。一八世紀中葉以降になると、谷秦山（一六六三 - 一七一八）らの垂加派を中心に、「清＝夷狄」論を前面に押し出しての「日本中華主義」の主張も登場するに至るが(19)、そこでも「文化」の彼我の優劣（かつては「中華」に存在していた「文化」の所在）が争われているのであって、この限りで「礼・文中華主義」の構造は「自 他」認識の枠組みとして、なお基本的な規制力を発揮していると言える。

要するに、明清王朝交代によって、日本のみならず李朝においても(20)、「明中華主義」として表象されてきた「礼・文中華主義」的華夷思想に動揺が見られるようになるのは事実であったとしても、その明に存在していた「文化」の彼我を通じての普遍性と、その故の優劣の比較という思惟は基本的に保たれているのであって、それは国学や後期水戸学など一九世紀以降に登場する「自 他」認識とは本質的に相違するものと考えられるのである。そして、国学や後期水戸学に萌した「自 他」認識こそ、やがて近代的な「自 他」認識として、すなわち西洋「国民国家」に対抗的に形成された「国境」「人種」観念に基づく、「国民国家」（「国体」）の独善的特質を表象しながら構成される排他的「自 他」認識として結実するのであるが、それは一八世紀前半までの明清王朝交代に触発された「日本型華夷思想」「日本中華主義」の延長線に捉えられるものではなく、むしろそれと解体的に向き合いながら構成されていったのである(21)。以上が、別稿でわたくしが示した論点であった。

こうした動向に照らすならば、芳洲の「自 他」認識は、明清王朝交代に影響された、「日本的内部」を強く自覚した「日本型華夷思想」の範疇に入るものであることは明らかである。まず、明清王朝交代（「華夷変態」）についてであるが、芳洲は次のように捉えている。

琉球今我が属国トシテ来王ノ拳有り、衣服言語甚ダ相遠カラズ、安南等ノ諸国ノ如キ八寶貨来リテ長崎ニ商スルノミ。未ダ交聘ノ礼有ルヲ聞カズ。余嘗テ長崎ニ在リテ清国ノ人ヲ見、悉ク皆頭ヲ剃リ毫モ中華ノ体態無シ、一嘆スベキノミ（『続編紵風雅集』巻之十四(22)）。

これは、正徳度朝鮮通信使が来日した際の製述官李東郭との筆談中に見られる史料であるが、他の箇所では、芳洲は「清国順治以来（中略）夷ヲ以テ華ヲ変シ而シテ未タ豪傑ノ主旧物ヲ克服スルコト明ノ太祖ノ如キ有ルヲ聞カズ、此何ノ故ゾヤ」と問い、これに対して「韓客」（不明）が「先ニ聞ク清国向來多ク敗徴有ルト、胡命其能ニ久シカランヤ、必ス真主時ヲ待チテ生ルル有ラン」と応えた様相が記載されている（同前(23)）。これらから、芳洲が清を「中華ノ体態」を失った「夷ヲ以テ華ヲ変シ」たものと見ていたことは明らかであるが、これは同時代の崎門派などと同様の認識であったと言えよう。

そして、こうした「華夷変態」の認識と関連して、次の如き「日本」論が登場してくることになる。

我が国タルヤ、太陽ノヨリテ始ル所ニシテ地ノ東ニ在リ。或ル曰ク君子ノ国ト、其ノ仁ヲ言フ也。或ル曰ク東方ノ寿域ト、其ノ齡ヲ言フ也。（中略）我地ノ東ニ在リテ春ニ當リ此其レ仁タル所以也。（中国は典章文物ノ中原であるが周代以後衰退し刻薄の風が起こってきたことを述べ 引用者）然ラ八則チ我が東ノ典章文物中原ニ譲ルハ宜シク賀スベキコトニシテ慨スベキニアラザル也。夫レ上下歡洽、其ノ食甘ク其ノ服美シク其ノ俗ヲ楽シミ其ノ居ヲ安シ、刻薄ノ風無ク人慈憫ノ心有リ、国ノ形タル屹然トシテ瀛海ノ中ニ立チ、未ダ嘗テ干戈ヲ外国ニ受ケズ。皇皇如タリ熙熙如タリ、域内ノ民ヲ拳ゲテ無事ノ境ニ相安ス。安ンゾ中道天札（折カ）ノ患有ラン。嗟乎仁ニシテ寿ナル者、君子ノ国ニ非ズシテ其能ク然ランヤ。（中略）神胤聖孫蟄蟄繩繩トシテ生生ノ理ト共ニ霄壤ニ無窮ナル占セズシテ知ル可キ也（『橘窓文集』巻之一(24)）。

此国は人のこゝろすなほにして、夏商の風にちかし。（中略）ことのわかちもなく、ひとすぢに、かれをまなびて、これをいとふべきにしもあらず。めいめいその時世のいきほひなれば、またこれをおして、かれをつみすべきよしもあらず。（中略）ある人、もろこしの風儀をしたひ、わが骨を径山寺のかたはらにはうふれと、遺言しけるとなり。せめて三代の時ならばこそ（『たはれぐさ』巻一(25)）。

このくには国のさま、周の封建にちかく、国々の士大夫、みな其禄を世々し、いとけなきより、としたくるまで、あさゆふしたしみなれ、人がらのよしあし、互にしりたるうちより、それぞれのかしらすべきものをえらびて用ふるなれば、もろこしの科挙にて人をとるには、はるかまさるべし（『たはれぐさ』巻二(26)）。

無論、こうした「自国」像は、あくまで「夏商の風」「周の封建」に照らして称揚されているのであって、この意味では「文化」の「中華」として存在していた「中国」が基準となつてのものであること、すなわち基底に「礼・文中華主義」が存在していたことは、別稿でも述べたように「日本型華夷思想」の特質をよく示している。当然ながら、儒者たる芳洲は、「礼・文中華主義」的発言をしばしば行っており、例えば「若シ深く事理ヲ知ラント欲セバ、必ス須ク言語風俗唐ヲ識リ、韓ヲ認ルコトヲ要スベシ。然ル後、窒滞スル所无ク、徒ラニ読書シテ得ベキノミニ非ス」（『橘窓茶話』巻之上(27)）という史料では、「事理」は「唐・韓」の「言語風俗」に通じて初めて知られるものと言われている。だが、上に見るように、そうした「事理」に照らして、今の「日本的内部」の「文化」的優位が宣揚されているわけである。殊に注目されるのは、「人のこゝろすなほ」「国のさま、周の封建にちかく」などといったことの称揚と並んで、「神胤聖孫蟄蟄繩繩トシテ生生ノ理ト共ニ霄壤ニ無窮ナル占セズシテ知ル可キ也」と述べられているような、「霄壤無窮」なる「神胤聖孫」（＝天皇）への賛美である(28)。その言説が、代表的「日本型華夷思想」論者として認められている崎門派と類似していることが注目される筈だが、一方ここで押さえておかなければならないのは、新井白石（一六五七—一七二五）との朝鮮通信使の処遇や「日本国王」号をめぐる論争である。言うまでもなく、白石は対朝鮮関係での国書に際して、それまでの「日本国源某」に代わって、「日本国王」号に「復号」することを断行したが、そこでは室町時代以来の外交関係や東アジア国際社会内での「国王」の用例に照らして、また将軍と天皇の存在を考慮した上で、「日本国王」号を用いることが適切との判断が下されたのであった。白石の論理に関する検討は小稿の範囲を超えるので割愛するが、ここでは閔德基が白石の論理は、現在の将軍の位置を易姓革命を経た実質的「国王」として捉え、かつその上での「東アジア伝統王朝」たる幕府による「敵礼」的外交秩序を目指したもの、とする指摘が参考となる(29)。この白石に対して、芳洲は以下のように批判している。

国家源平相軋ミテ以来、王綱日ニ弛ミ絶ヘズ徒ニ虚器ヲ擁スコト線ノ如シ、域内ノ共主ト為テ世ニ兵権ヲ掌ル者、名八大臣ト雖モ実ノ国主トシテ爵禄廢置ハ皆其手ニ出ズ、遂ニ域内ノ人ヲシテ復タ体天並ニ日ノ聖統有リテ巍巍トシテ億兆臣民ノ上ニオルヲ知ラセズ、冠裳倒置此ヨリ甚ダナルハ莫シ、唯ダ臣子恭順ノ一節ハ以テ籩半ノ告朔ニ当ルベキニ有ル者ハ、敢テ公然トシテ自ラ王号ヲ朝鮮ニ称ヘザルノミ。歴代将家敢ヘテ自ラ王トセズシテ、朝鮮称スルニ殿下ノ書ヲ以テス。欣然トシテ輸納シ未ダ嘗テ之レガ為ニ一辞セズ。是レ王ヲ以テ自ラ居ルナリ。則チ夫レ自ラ王トスル者ト固ヨリ間無シ。然ルニ此レ猶恕スベキ者存スル有ラン。今乃チ歴代特起ノ定例ヲ廢シ、一切無稽ノ新規ヲ創シ、上則チ恭順ノ義ヲ失シ、下則チ祖上ノ法ニ悖ル。（中略）専ラ国号ヲ以テ王字ノ上ニ加ヘハ則チ国内無上ノ尊稱為ル、豈

昭然セルニ非ザランヤ。(中略)夫レ前日ノ日本国姓某ト称ス、彼ノ国ノ奉承未タ嘗テ之レガ為ニ少シモ減ゼズ、今日ノ日本国王ト称スル、彼ノ国ノ恭敬亦何ゾ之レガ為ニ少シク加ワランヤ、知ラス何ゾ求ムル所有リテ、其ノ大臣ノ冠ヲ戴キテ国王ノ名ヲ冒シ、夫ノ将家諸公ト同ジ千古不磨ノ是非ヲ蒙ラシメント欲スルヤ、大君ノ称、固ヨリ穩ナラザルニ似タレドモ、王ヲ称スルノ拳モ亦宜シキヲ失ストナス、後世今日ノ羅山ヲ罪スル者ヲ以テ執事ヲ罪スルコト有ラハ、則チ吾レ執事ノ将ニ何ヲ以テ自ラ諉セントスルカヲ恐ル(『橘窓文集』卷之二(30))。

「体天並二日ノ聖統」たる天皇こそが「国王」であって、将軍がそれを名のすることは、「無稽ノ新規」であり「恭順ノ義ヲ失シ」「祖上ノ法ニ悖ル」ものである、という批判である。きわめて明白な「天皇＝国王」論からする批判と言わなければならない。関德基は、この芳洲の議論を、中井竹山の議論と並べて「名分論」として、「将軍＝国王」論に立つ「帝王論」と対比させている(31)。芳洲を「名分論者」とすることは、後に述べるように幕末から近代にかけて登場する言説であり、その意味では竹山と並べての濫用には問題がある。しかしながら、この対比が興味深いのは、ここで「名分論者」として登場せしめられている芳洲らが、概して「日本型華夷思想」論に立った儒者であり、「帝王論者」として例示されている室鳩巢、荻生徂徠、太宰春台らが、いずれもこの「日本型華夷思想」に反発した「礼・文中華主義」者であったことである。白石に関して、清朝や康熙帝に対する警戒心が強かったと言われるものの、「文化」的にはひとまずは清をも含んでの「礼・文中華主義」的思想に立っていたと見て大過はないだろう(32)。

ところで、芳洲を「賛美」する際にしばしば引かれる「文化相对主義」的言説も、こうした「日本型華夷思想」と密接に関連した言説と捉えることができる。

もろこしは、世界の中にて、仁義礼楽おこりたる、聖人の国なれば、中国といへるは、ことわりなりといへるもあり。また其国より見れば、いづれか中国ならざるやといへるもあり。韓人も其国をあげて、えびすにはあらずといへるころにて、東華となへ、もしもえびすなりといへば、ころよからず覚ゆと見えたり。(中略)世の中はあひもちなりと、いやしきことわざにいへる、まことに道にかなへることばなるべし。みやこありても、あなかなければ、其国たちがたきがごとく、中国ありても、夷狄なければ生育の道あまねからず。薬材器用をはじめ、大事小事ともに、たがひにたすくる事多し。国のたふときと、いやしきとは、君子小人の多きとすくなきと、風俗のよしあしとにこそよるべき。中国にむまれたりとて、ほこるべきにもあらず。又夷狄にむまれたりとて、はづべきにもあらず(『たはれぐさ』卷之一(33))。

ここでは、「中華」としての「中国」像や、恐らく崎門派が念頭に置かれていたと考えられる「自国＝中国」論、さらに朝鮮＝「東華」論が紹介され、芳洲自身の判断は保留されている。「君子小人の多きとすくなき」「風俗のよしあし」といった「文化」的優劣に基づく華夷論は、「礼・文中華主義」的思想が、芳洲になお強力に存在していることを物語っているが、同時に華夷の相補関係が強調されているところには、その枠組みの動揺も見て取れるだろう。

また、次の如き明儒批判も、既に別稿で指摘しておいたように、「日本型華夷思想」に一般的に見られたものであり、芳洲の思想的位相を顕著に物語るものと言える。

宋朝ノ諸賢自ラ迂腐ヲ甘シテ卓トシテ一世之教主ト為ルハ其旨深シ。明儒ノ学ニ於ケルヤ、動スレハ或ハ申韓老莊之説ヲ雑用ス。(中略)故ニ宋儒之学迂ノ如ク腐ノ如キ者ハ、実ニ聖人ノ意ニシテ、明儒ノ以テ迂ナラス腐ナラズト為ス者ハ、乃チ異端之説、聖人ノ意ニ非ザル也。(中略)徳ヲ尚フ者ハ迂腐ニ似タリ(『橘窓茶話』巻之上(34))。

最後に、芳洲に関して、もう一つ注目されるのは、「三教一致」的言説である。この点については、既に近世においても広く知られていたものと見えて、例えば、広瀬淡窓(一七八二—一八五六)は次のように芳洲を評している。

予鳩巢ノ駿台雑話。小説。芳洲ノ橘窓茶話。たはれ草ヲ読ム。何レモ面白キモノナリ。芳洲ハ仏老ノ学ヲモ尊信シタル人ナリ。又和学ニモ通ゼリ(『儒林評』(35))。

また、室鳩巢も、同門の芳洲を「もと儒にして仏に帰せしものなり。乃ち程朱の語を採つて禅意に合し、合はざるものは従つてこれを論じ、以て定論にあらずとなす」と見ていた(『読続大意録』(36))。確かに、ここで指摘されているような「三教一致」的傾向は、『橘窓茶話』などに明確に看取されるところである。

上天ノ載ハ、声モ無ク臭モ無シ。声無キトハ形無キナリ。臭無シトハ体無キナリ。仏家ハ之ヲ虚空ト謂ヒ、道家ハ之ヲ自然ト謂フ。儒家ハ之ヲ理ト謂フ。曰ハク、然ラハ三家ハ門同シフスルカ。曰ハク、教ヲ立ルコト異有リ。自ラ修ムルコト一ナラス。五官四肢之ヲ形ト謂フ。湊シテ之ヲ名ツケテ之ヲ体ト謂フ。老ハ虚無ノ聖ナル者ナリ。釈迦ハ慈悲ノ聖ナル者ナリ。孔子ハ聖ノ聖ナル者ナリ。三聖人、形ヨリシテ上ヲ言フヤ、謀ラスシテ同シ。蓋シ天唯一ノ道理ニシテ二致無キカ故ナリ。其ノ形ヨリシテ下

ヲ言フヤ、差ヘリ（『橘窓茶話』巻之上(37)）。

老釈ノ我が道ニ於ケルヤ、教ヲ立ツルコト異アリ。自ラ修ムルコト一ナラス。余嘗テ言フ、三聖一致ニシテ、未ダ敢ヘテ三教一法ト言ハズ。然ルニ斯言ヲ為スヤ、自カラ其洛ノ罪人タルヲ知レリ（同前(38)）。

釈子西域ニ生レ、一生ノカヲ窮ムト雖モ、言フ所中国聖人ノ説ヲ出デズ。余二十六字有り、以テ儒釈ノ断案トナス。曰ク、天ハ唯一ノ道ニシテ、理ニ二致無シ、立教異有り、自ラ修スルハ一ナラス（同前巻之中(39)）。

これらを見るならば、芳洲は「儒仏道」について、その「形而上学」については、「一致」するものと把握し（「三聖一致」）、「教」に関して異なるものと見なしていたことが分かる。無論、「天唯一ノ道理」という儒学的「理」の「分殊」という観点からの諸学の包括ではあるが、少なくともその「理」を共有するものとして「仏・道」に寛容な姿勢を示していたことは間違いない。同様に、「神道」についても、次のように言われている。

神道ナル者二三ツ、一二曰ク、神璽八仁ナリ。二二曰ク、宝劔八武ナリ。三二曰ク、鏡八明ナリ。我が東質ヲ尚ビ、未ダ以テ之ヲ文ニスル者有ラズ。然リト雖モ深ク信ジ、篤ク行ヒテ、而シテ得ル有り。則チ何ゾ必ズ言語文章ヲシモ之レセンヤ。或ルヒハ已ムヲ得ズシテ其ノ説ヲ求メント欲セハ、則チ之ヲ孔門六芸ノ学ニ求メテ可ナリ。謂フ所ノ三器ハ、本経ナリ、鄒魯ノ述ブル所ハ、我が註脚ナリ。人或ルヒハ雜フルニ釈老異端ノ説ヲ以テスル者有り、其ノ神道ヲ去ルコト遠シ（同前巻之中(40)）。

ここでは、「神道」と「孔門六芸ノ学」が一致することが述べられ、かつ「三器八本経」「鄒魯（孔孟）ノ述ブル所ハ、我が註脚」とさえ述べられている。また、「上古神聖ノ道ハ重ナル所三器在リ、已ニ堯舜ノ授受シ言ニ著ハス神聖ノ伝継器ニ託ス」（「武国論」(41)）とも述べられて、「三器」は「日本の上古」にまさに「堯舜」の道と同様な「仁・明・武」の「天理ノ常」が存在していたことを示すものとされている。先に述べた「自国」像を弁証する論拠としても、「神道」「三器」は重視されているのである。

こうした芳洲の「三教一致」論、「神儒一致」論については、様々な解釈が可能であり慎重な検討が必要であろうが、ここでは既述してきたことと関連させて、次のことのみを指摘しておきたい。すなわち、ここにも「日本型華夷思想」としてあった芳洲の思想の性格が、よく示されていると考えられることである。

「三教一致」論については、明末儒学の影響下にあった藤原惺窩など、総じて一七世紀前半の儒者に顕著に看取されるところであって、この意味では芳洲のそれを直ちに「日本型華夷思想」と結びつけて説明するこ

とには、慎重になる必要がある(42)。しかしながら、その「神儒一致」的言説は、崎門学派や垂加派と同様に、「自国」像の称揚のためにも重要であったことは、やはり注目される。この点を鮮明にするために、ここでは先に「儒仏一致」的であるとして芳洲を難じていた鳩巢が、まさに「吾が儒」の普遍的立場から、「日本型華夷思想」に激しく反発し、「礼・文中華主義」の立場を固辞していたことを見ておきたい。すなわち、鳩巢は、次のように述べる。

もしそれ聖人の道に合せずんば、則ちこれ異端なり。吾が儒たるもの、まさに力めてその異を弁じてこれを排し、人をして他岐の惑あらしめざるべし。まさにいやしくも阿附する所ありて、以て我が国の道となすべからず。もしそれ聖人の道に合せば、則ち神道もまた儒なり。その称して道となすは、なほ堯舜の道、文武の道と曰ふがごとし。吾が儒たるもの、まさに引いてこれを進め、以てこれを儒に帰して、道一統の理を明らかにかべし。まさに儒と並称して、これを左右すべからず。嘗て神道を為むるものの言を聞くに、曰く、「道は一なるのみ。我が国に神人なるものあり。ひとり中国の伝に由らずして、先ずこれを得たり。故にこれを神道と謂ふ。中国をしてこの道の統を専らにせしむべからず」と。今高明の意を觀るに、またここに出づるなきを得んや。ああ、これ、「我国」の二字に局せらるるのみ。請ふ、この二字を胸中に措くことなくして、これを公言せよ(『神儒問答』(43))。

この書簡自体は、周知の如く、崎門派の遊佐木斎(一六五九—一七三四)に充てられたものであるが、「神儒一致」論は、まさに「『我国』の二字に局せらるる」ものとして、「公言」の地平から厳しく指弾されている。そして、このいささかも「礼・文中華主義」的地平から動じることのなかった鳩巢が、今や「仏に帰せし」者と芳洲を難じていること、こうした布陣に目配りするならば、実は鳩巢こそが「礼・文中華主義」的普遍性の地平に立ち、崎門派や垂加派は無論のこと、芳洲もその普遍性に安住しえなかった「日本型華夷思想」の地平に立っていたことは、明らかなことであると思われる。

おわりに

徂徠支那を崇拜すること甚しく、総べて我官名地名をも支那風にせり。然るに芳洲は大抵原名を漢文中に使用せり。徂徠は支那を崇拜する極、或は名分を顧みざることあり。芳洲は名分を正すに厳なり(44)。

先に掲げた『日本朱子学派之哲学』のなかで、井上哲次郎は、白石との「日本国王」号をめぐる論争にも

言及して、芳洲を「名分を知るの士」と描きだしている。「名分」論の文脈で、徂徠や白石と比較して芳洲が称揚されている観点には、恐らく幕末～明治時代の芳洲への眼差しの特質が刻印されている。吉田松陰（一八三〇ー一八五九）の『外蕃通略』『幽窓隨筆』などを恐らく嚆矢とするこうした眼差しは(45)、その後戦前期を通じた芳洲像として普及し、逆に戦後に芳洲が「忘れられた思想家」となる遠因の一つともなったと言える。しかしながら、「名分」論の文脈のみで芳洲を捉える不当性は当然としても、これらは芳洲の「日本型華夷思想」論者としての性格の一面を把握しての指摘であったことも忘れてはならない。この意味では、先に引用した関德基が、「名分論者」芳洲らの思想を「東アジア国際社会においては通用しない論理で、神国論に通ずるもの」としている点は、昨今の芳洲論との対照からも再度検討してみるべき興味深い指摘であると思われる(46)。

無論、最初に述べたように、「日本型華夷思想」自体も、基本的には「礼・文中華主義」に規定された認識枠であった。その認識枠自体を捉えるならば、芳洲にも「国境」や「人種」に捕らわれない「文化」普遍主義の発想が存在していたことは、否定すべくもない。あるいは、殊に朝鮮人との「交隣」の任に当たった芳洲が、例えば「朝鮮交接之儀八第一人情事勢を知り候事肝要二而候」として、具体的な「日本と朝鮮」との「諸事風義」の違いに留意していたこと、さらに「耳塚とても豊臣家無名之帥を起し、両国無数之人民を殺害せられたる事に候へ八、其暴悪をかさねて申出ル可キ事に候而いつれも華耀之資には成不申」と述べて、秀吉の朝鮮侵略に否定的であったことなどは、特筆すべき事項であるとも言えよう（『交隣提醒』（47））。『朝鮮風俗考』なども、当時の「朝鮮」観を窺う貴重な史料であることは間違いない(48)。

しかしながら、探究されるべきことがらは、そうした芳洲の称揚ではなく、まさにこの芳洲も囚われていた「日本型華夷思想」や、さらに「日本中華主義」という一八世紀の「自－他」認識の転回を経て、やがて「自己充足的」な「自－他」認識が生成してくる過程であろう。そのためにも、芳洲も含めた一八世紀の「自－他」認識の検討は、とりわけ重要であると思われる。本稿では、その一端について考えてみたのである。

註

(1) 李進熙『江戸時代の朝鮮通信使』（講談社、一九八七年）、上田正昭編『朝鮮通信使』（明石書店、一九九五年）など。また、朝鮮通信使関係の史料集成が、明石書店から『大系朝鮮通信使』として刊行中である。

(2) 『雨森芳洲』（中央公論社、一九八九年）五頁。

(3) 「国民国家」論に関する議論については、西川長夫編『幕末・明治期の国民国家形成と文化変容』（新曜社、一九九五年）などを参照。

(4) 「雨森芳洲の対朝鮮外交 「誠信外交」の理念と実態」(『朝鮮学報』一四八輯、一九九三年)。
なお、雨森芳洲論としては、この他に以下の文献を主に参照した。『関西大学東西学術研究所紀要』一〇号所収の諸論考(一九七七年)、中村幸彦「雨森芳洲とその交遊」(『中村幸彦著述集』第一一巻、一九八二年)、竹内弘行・上田日出刀『叢書日本の思想家7 木下順庵・雨森芳洲』(明德出版社、一九九一年)、信原修「『誠信堂記』をよむ」(『朝鮮学報』一三六輯、一九九〇年)、泉澄一「朝鮮留学前後の雨森芳洲とその周辺」(『関西大学東西学術研究所紀要』二七号、一九九四年)、同「対馬藩の御用人勤仕前後の雨森芳洲とその周辺」(『関西大学東西学術研究所紀要』二八号、一九九五年)など。

(5) 『先哲像伝 近世畸人伝 百家琦行伝』(有朋堂書店、一九一七年)五七九頁。

(6) 上田日出刀「雨森芳洲」(前掲『叢書日本の思想家7 木下順庵・雨森芳洲』一一八頁)。

(7) 石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文学史』(清水弘文堂書房、一九六七年復刊、一九四〇年初刊)、中村幸彦「唐話の流行と白話文学書の輸入」(前掲『中村幸彦著述集』七巻、一九八四年)。

(8) 前掲中村書一二頁。

(9) 富山房、一九〇五年、一一五頁。

(10) ちなみに、朝鮮語・中国語に通じていたことをもって、「国際人雨森芳洲」を称揚することは、こうした儒学界の動向を無視したまさに現代的解釈以外の何者でもないと言えよう。

(11) 源了圓・前田勉『先哲叢談』(平凡社、一九九四年)二九五頁。

(12) 『たはれぐさ』は一七三三年(享保一八年)頃に稿成、『橘窓余話』は一七四七年(延享四年)頃に稿成。いずれも同時代の識者に広く知られた名随筆と言われるが、それも儒者としての穏当な見解と博識の故であったと思われる。

(13) 拙稿「『華夷』思想の解体と国学的『自己』像の生成」(『江戸の思想』四号、一九九六年)。

(14) 『羅山先生文集』巻三二(『日本思想大系28 藤原惺窩/林羅山』岩波書店、一九七五年)や『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)など。

(15) 『荻生徂徠全集』一七巻(みすず書房、一九七六年)六〇六頁。

(16) 山鹿素行の<中朝=日本>論、熊沢蕃山の<九夷の中での日本優位>論、山崎闇齋浅見綱齋らの<自国=中国>論など。

(17) 『集義和書』巻八(『日本思想大系30 熊沢蕃山』岩波書店、一九七一年)一四八~一四九頁。

(18) 『山鹿素行全集』九巻(岩波書店、一九四〇年)九五頁。

(19) 『俗説贅弁』(後藤三郎『闇齋学統の国体思想』金港堂書店、一九四一年)二七〇頁など。

(20) 李朝下での華夷思想の動向については、さしあたり河宇鳳「朝鮮後期対外認識の推移」(『歴史学研究』六七八号、一九九五年)を参照。

(21) 「日本型華夷思想」という概念を、後期水戸学まで含めた近世全体にわたって用いることが見受けられるが(荒野泰典『近世日本と東アジア』東大出版会、一九八八年など)、国学以降の「自-他」認識は基本的に普遍的な、したがって彼我に共通する基準を失っており、この意味では儒学的な基準を保持している一七~一八世紀の「日本型華夷思想」「日本中華主義」とは厳密に区分する必要がある、というのが前稿(註13参照)以来のわたくしの主張である。そうしなければ、近代国民国家の自己充足的ナショナリズムと「日本型華夷思想」の本質的相違点が見失われてしまうであろう。

(22) 『関西大学東西学術研究所資料集刊十一-一、雨森芳洲全書一』(関西大学東西学術研究所、一九七九年)二五九頁、原漢文。

(23) 同前二六〇頁、原漢文。

(24) 前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊十一-二、雨森芳洲全書二』(一九八〇年)一二-一三頁。

(25) 『日本随筆大成 第二期』一三卷(吉川弘文館、一九九四年)一八八頁。

(26) 同前、二一八頁。

(27) 同前七卷、三七五頁、原漢文。

(28) 芳洲は、「文武」を「輿ノ輪」とし、両者を尊ぶことは「天地ノ大経」「聖門ノ学」と述べる。「中国」は「文」に「太夕過キ」ために「夷狄ノ禍」を受けた。それに対して、「日本」は、「三種ノ神器」に象徴された「仁・武・明」の「全備」した<文=天皇>、<武=将軍>に立った国である。この観点から見ると、「日本=武国」論は、「文」の価値の存在を認めないものであり、逆に儒者は「武」を論ずるべきではなく、専ら「文」を論じるべきだという考えも「古今ノ変」を見ない誤った考え方である、とされる(「文質論」「論武」「武国論」前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊十一~二、雨森芳洲全書二』)。芳洲の朝幕関係論は、こうした「文武」論と不可分のものであった。上垣外氏は、この芳洲の議論を「国粹主義的天皇論」「単なる名分論」と異なった「文」優位の「朱子学の正統を継ぐ」ものと述べている(前掲書一二五~一二六頁)。だが、芳洲の議論には、専ら「文」を論じる儒者に対する批判が含まれており(「論武」同前一九頁)、この意味では「朱子学の正統を継ぐ」ものとは言いがたいように思う。また、「三種の神器」に「日本」の特質を見いだす論点は、基本的に山崎闇斎・垂加派、熊沢蕃山など「日本型華夷思想」に共通して見いだせるものであることも看過しえない。

(29) 関德基『前近代東アジアのなかの韓日関係』(早稲田大学出版部、一九九四年)。

この他、白石の王号問題については、宮崎道生『新井白石の研究』(吉川弘文館、一九五八年)、中村栄孝『日鮮関係史の研究(下)』(吉川弘文館、一九六九年)、三宅英利『近世日朝関係史の研究』(文献出版、一九八六年)などを参照。

(30) 前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊十一-二、雨森芳洲全書二』四〇-四二頁、原漢文。

- (31) 前掲『前近代東アジアのなかの韓日関係』三〇一頁以下。
- (32) 宮崎道生『新井白石の洋学と海外知識』（吉川弘文館、一九七三年）を参照。
- (33) 前掲『日本随筆大成 第二期』一三巻、一八九―一九〇頁。
- (34) 前掲『日本随筆大成 第二期』七巻、三七〇頁、原漢文。
- (35) 『日本儒林叢書 史伝書簡部』（東洋図書観刊行会、一九二八年）七頁（ただし、収録著作別頁）。
- (36) 『日本思想大系34 貝原益軒／室鳩巢』（岩波書店、一九七〇年）三二六頁。ただし、この評価については、芳洲に関する評価と同じ対馬藩儒陶山訥庵（一六五七―一七三二）に対する評価なのか、判然としない書き方になっている。『続大意録』が陶山訥庵の著作であってみれば、訥庵に対する評価と考えるのが妥当であろうが、実際『読続大意録』で批判されているのは芳洲であり、したがって芳洲に対する評価であると言っても差し支えないように思う。
- (37) 前掲『日本随筆大成 第二期』七巻、三五三頁、原漢文。
- (38) 同前三七六頁、原漢文。
- (39) 同前三九六頁、原漢文。
- (40) 同前三七八頁、原漢文。
- (41) 前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊十一―二、雨森芳洲全書二』二三頁、原漢文。
- (42) 「三教一致」論は、言うまでもなく林兆恩などの明末儒学に顕著に看取できる特質であり、藤原惺窩や中江藤樹などもその影響を受けていた（金谷治「藤原惺窩の儒学思想」、『日本思想大系28 藤原惺窩／林羅山』岩波書店、一九七五年。山下龍二「中国思想と藤樹」、『日本思想大系29 中江藤樹』岩波書店、一九七四年）。明儒に反発していた芳洲が、果して明の「三教一致」論に影響されていたかどうかは慎重に考えるべきであろうが、無視しえない問題である。
- (43) 前掲『日本思想大系34 貝原益軒／室鳩巢』二四五―二四六頁。
- (44) 前掲『日本朱子学派之哲学』一二三頁。
- (45) 『吉田松陰全集』
- (46) 前掲『前近代東アジアのなかの韓日関係』二七九頁。
- (47) 『交隣提醒』（前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊十一、雨森芳洲全書』）。
- (48) 例えば、以下の史料などは、芳洲が明清王朝交代後の朝鮮の状況を的確に把握していたことを物語る好史料と言える。

彼国は（中略）漢土聖人の徳化自然と国中に及び、華風を慕ひ、昔より今に替り無之候。朝鮮は漢土の諸侯王二而御座候故、総躰国中の大事は皆々使者を遣し漢土の指図を請候二而、只今の清朝二成り候而も君臣の礼を取行ひ候事、明朝に替り無之候。然リナガラ、清朝は元来夷狄二而御座候故、快ク不存様

子二相見へ（中略）。朝鮮国を礼儀の国と申、又は弱国なりと日本人の申習し候に心得違ひ有之候歟と被存候。天地の間何レの国にても礼なく義なく候而八、國中治平成へき様無之候得八、朝鮮に限、礼儀万国に勝れ可申も無之候。（中略）尤冠婚喪祭の礼、上下共に文公家礼の法を用ひ、学文を好ミ文字を嗜ミ候類、外の夷狄には勝れ候（中略）。又弱国と申習し候八、豊臣太閤朝鮮攻撃の時、多の朝鮮人を殺され候事を聞伝候而申事二候得共、其節彼国は治平日久ク人々武備を忘れ、我国は乱世打続キ国内の諸將諸士武事功者の至極に成り居候処、不意に攻戦に及候故（『朝鮮風俗考』、前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊十一、雨森芳洲全書』）。

付記 なお本稿は平成九年度文部省科学研究費補助金基盤研究C（近世日本の対外観の研究）の成果の一部である。