

東アジアの「儒教的近代」と日本の「兵学的近代」

金鳳珍（北九州市立大）

【要旨】

韓国、中国、ベトナムなどの東アジア地域国家では、儒教伝統は根深く、今も継承されている。いいかえれば、儒教はその各国の固有な近代＝「儒教的近代」を構成する核心要素である。その様相を、宮嶋博史が提起した東アジア「儒教的近代」論を検討し、うかがうことにしたい。しかし日本では「儒教的近代」より「兵学的近代」の占有率が圧倒的に優る。だから日本に適用すべく「兵学的近代」論を打ち立てる必要性を提起する。そして日本の兵学、兵学的思考の特徴とその性向を考察する。最後に、固有な近代と「ハイブリッド近代」との概念枠・視点のもつ意義について、簡潔に論じてみたい。

はじめに

儒教は「修己治人」を根本とする「正徳、利用、厚生」（『書経』大禹謨）の学である。ゆえに修己＝正徳のための実心の学、治人＝利用厚生のための実用の学、即ち実心実学である。または経世致用、実事求是のための実心実学と言ってもよい。のち朱子は、老・仏の虚・空の理を止揚する形で、実理を發明し「性即理」の性理学＝朱子学を打ち立てた。そしてこれを——老・仏の虚・空の学に対して——〈実学〉と呼んだ。彼の〈実学〉は当然、実心実学を含意する。朱子学は実^{まこと}（＝真、誠）の心（＝性＋情、靈性/理性＋感性/感情）とは何かを問いたず学、実理を窮めて実事の日用に活用しようとする——実理に基づく——〈実用〉の学だからである。そして性善説に基づき、自然と人間の道/理を追い求める道学/理学だからである。端的にいえば「理学/道学、気学/物学、心学」三位一体の実心実学なのである¹。

朱子学＝実心実学は、儒教文化圏に属する、東アジア共通の伝統である。もともと、実心実学という語を意識的に提唱したのは主に 17・18 世紀、朝鮮の儒学者＝朱子学者である。特記すべきは、彼らは「朱子学＝実心実学」を再発見/再發明したという事実である²。いいかえれば「朱子学は本来、実心実学」との事実を再確認したのである。誤解しがちだが——実際、誤解もされたが——彼らは「朱子学を打破しようという反朱子学の、実心実学を提唱した」のではない。むしろ「朱子学の本来性を取り戻そうと、実心実学を意識的に

提唱した」のである³。その過程で、朱子学は一部批判され、新たな解釈も生まれた⁴。こうして当時の朝鮮で生まれ変わった朱子学は、新しい実心実学の様相を帯びている。

その様相は、1930年代の植民地朝鮮で注目され発見された⁵。当時、「朝鮮学」運動に携わっていた韓国学者の一部が、件の朝鮮朱子学=新しい実心実学を「実学」と命名し、その意義を評価したのである。ただし、その実用性ないし実益性に偏り、実心の意義を疎かにした。しかも朝鮮実学を「朱子学を打破しようとした、反朱子学である」かのように捉えようとした。例えば、朱子学を「前近代、保守・後退」「特殊、負」の学問とみなす反面、朝鮮実学の中から近代的な実用主義、功利主義などの要素を見出そうとしたのである。その成果は幾分あろうが、概ねは縁木求魚である。朝鮮実学は「新しい実心実学」だが、根本は朱子学である。西洋近代の実用主義、功利主義とはむしろ対峙する学問である。だから縁木求魚、失敗に終わらざるを得ない。ところがこの失敗を翻して「朝鮮実学の限界」と言う。これは、近代主義や近代知の洗礼を受けた「朱子学の誤解」による、歪な偏見にほかならない⁶。

さて、儒教とくに朱子学の伝統は——誤解や歪曲に揉まれながらも——現代の韓国、中国、ベトナム等の東アジア地域国家に根深く継承されている。即ち「儒教的近代」ないし「朱子学的近代」が続いているのだ。ここで注意を喚起したいのは、近代の多義性である。

あらゆる国の伝統は、多かれ少なかれ、今日まで影響を及ぼす。いいかえれば、どの国の伝統であれ、その国の固有な (inherent) —土着的 (native) —近代/性を構成する。この時の「近代」とは「今日まで影響を及ぼす先の時代」を意味する (近代I)。これが近代の本義である。‘modern’は本来‘modernus (Lat.: modo [just now, lately, recently] + nus)’、即ち「ただ今、最近、近来」の意だからである。ゆえに「あらゆる国の伝統は固有な近代を構成する」との命題が成立する。この固有な近代は「伝統に基づく近代」ないし「伝統の中の近代」である。西洋近代であれ、非西洋の近代であれ、同じく固有な近代=近代Iの範疇に属する。

にもかかわらず、西洋近代のみが近代であるかのように思われてきた。西洋が近代の概念を独占したからである (近代II)。それによって支配言説を發明してきたからである。しかし、こうした近代IIとは本義にもとる観念である。それゆえ非西洋近代Iを無視する色眼鏡あるいは、非西洋伝統に対する無知、偏見、誤解、歪曲などを育む温床になりうる。そして西洋中心的近代主義やオリエンタリズムを飼育する牧場になりうる。と同時に「近代の呪縛」を醸し出す枠組を形成し得る⁷。したがって西洋近代は——固有な近代と、後述の

ハイブリッド近代との概念枠・視点によって——批判的に省察しかつ解体すべきであろう⁸。

さらに、非西洋の諸国は自国の近代Ⅰと共に「もう一つの近代」を保つ。西洋近代を受容/模倣する過程で生成/派生された近代(近代Ⅲ)。すなわち、自国近代Ⅰないし伝統と西洋近代との異種交配(hybridization)の産物たる、ハイブリッド近代(=異種交配ないしは混合・複合の近代)である。注意すべきは、この近代Ⅲを西洋近代の色眼鏡で裁断する性向がはびこっている事象である。だから、その中の非西洋近代Ⅰや伝統は無知、誤解、歪曲などに揉まれてきた。そして西洋中心的近代主義、オリエンタリズムはもちろん、自国型の近代主義、オリエンタリズムを生成し飼育してきた。こうした事象を克服するためには「近代Ⅲはハイブリッド近代」との事実を認知しなければならない。西洋近代の色眼鏡を外し、自国近代Ⅰや伝統を共に視なければならない⁹。

以上のことを要約すれば、西洋近代を批判的に省察しかつ解体しつつ、固有な近代とハイブリッド近代との新しい概念枠・視点を打ち立てていく必要があるということである。

ところで、日本の固有な近代を構成する伝統の要素は何であろうか。神道、仏教、儒学(儒教)、兵学などがあるが、なかでも注目したいのは兵学である。そこから日本の「兵学的近代」という概念枠・視点を設定する必要性が生じる。兵学は、過去の日本において、支配的な学問だったからである。その伝統と遺産は、現代日本にも継承されているからである。もっとも、江戸時代思想史の流れには(日本特有の)儒学や朱子学の伝統が一部、生成されている。その分、「儒教的近代」も適用できるであろう。だが主流だったとは言えない。日本の儒学や朱子学は兵学に圧倒されるか、兵学的思考によって変質されがちであった。兵学と兵学的思考は幕藩体制、武士階級の支配の下で、圧倒的な優位を占めていたわけである。

これと対比して中国、韓国、ベトナムなどの国々では、儒教は各々の固有な近代=「儒教的近代」を構成する核心要素である。すなわち儒教伝統は根深く、今も継承されているのだ。その様相を描くのは膨大な作業である。それを鑑みて第1節では、宮嶋博史が提起した東アジア「儒教的近代」論を検討しつつ、その様相をうかがうことにしたい。ただし日本では「儒教的近代」より「兵学的近代」の占有率が圧倒的に優る。ゆえに第2節では、日本に適用すべく「兵学的近代」論を打ち立てる必要性を提起する。そして日本の兵学、兵学的思考の特徴とその性向を考察する。最後に、固有な近代とハイブリッド近代との概念枠・視点のもつ意義について、簡潔に論じてみたい。

1、東アジアの「儒教的近代」

宮嶋博史は2010年、「儒教的近代としての東アジア『近世』」という論文を公刊した¹⁰。その趣意は、東アジア「近世」の代わりに「儒教的近代」との概念枠・視点を取り入れようということである。つまり、「東アジアの16世紀から19世紀中葉までの時期」を「近世」ではなく「近代＝儒教的近代」と捉えようとしたのである(54頁)。彼は、東アジア「近世」論を批判的に省察し、その限界と問題点を指摘する(56頁)。「古代、中世、近代という歴史の三分法」に立脚しつつ「近世」を加えただけなので「従来の世界史の認識に関するパラダイムを批判できない」との限界。「結局は前近代なのであり、近代はやはり西欧の衝撃によって始まった、とする従来の枠組そのものは揺るがない」との問題点。こうして東アジア「近世」論は「近代史像そのものの再検討までには至っていない」と批判する(56頁)。

これから、宮嶋の「儒教的近代」論を検討していく。だがその前に、東アジア「近世」論の展開を振り返りつつ、その問題点と限界を指摘しておきたい。次に、「儒教的近代」論の意義を明らかにすると共に、その問題点をも検討する。第三に、「儒教的近代」論を日本/史にも適用できるか否かを問い、その適用の限界を指摘する。

(1) 中国「近世」論と東アジア「近世」論

「近世」とは内藤湖南(1866-1934; 一名、虎次郎)の造語、いわゆる和製漢語である。英語では「early modern (period)、前期(初期)近代」を意味する。これが「近世」の本義である。そのなかには「近代 modern (period)」が含まれてある。したがって「近世は近代を内包する」概念である。あるいは「近代」の範疇に属する。しかしながら「近世」という語だけを見ると、そうした事実を感知し難い。その中の「近代」が姿を隠しているからである。その意味で「近世」とは曖昧模糊とした概念である。

ともあれ、「近世」とは西洋/史の時代区分、とくに「近代のなかの前期近代」を意識した概念である。その意識は追従と対抗との両面性を帯びている。西洋/史の時代区分や西洋近代に追従しながらも、また他方では、それに対抗するとの両面意識をもつとの意である。ここで対抗とは、西洋/史の「前期近代」と対比される中国/史のそれを掲げようとする意志を含意する。そこから西洋中心的な近代主義、オリエンタリズムに対する批判意識が芽生える可能性がある。ただし、湖南が件の批判意識を持っていたと見ることは難しい。彼の著述には西洋中心的な近代主義、オリエンタリズム、または、その変態たる日本型の近

代主義、オリエンタリズムに陥っているような箇所が少なくないからである。

「近世」概念の曖昧模糊性を解消することは簡単である。その本義に従い「前期近代」へと書き替えると同時に、東アジアの（19世紀以降の）「近代」を——西洋/史でも用いる——「後期近代 late modern (period)」と書き替えれば済む。ならばその曖昧模糊性は解消され、「近世＝前期近代」と「近代＝後期近代」との一貫性・整合性は一先ず確保されるのだろう。だが、真に確保されるのではない。そのように書き替えたとしても、東アジア「近代」の前期と後期の間には連続と断絶（＝西洋の衝撃による大転換）が介在するからである。この連続と断絶を止揚し、件の前期と後期の間の一貫性・整合性を真に確保するためには何が必要なのか。その間に行われた——とくに件の後期に入ってから間断なく行われてきた——東アジアの伝統と西洋近代との異種交配の様相を捉えるための概念枠・視点。すなわち「ハイブリッド近代」との概念枠・視点が必要である。

中国「近世」論

湖南は東アジア「近世」論の先駆とされる。しかし彼の論は中国史を中心として展開されたわけで、実は中国「近世」論に当たる。それは三段階を経て造り出された。第一段階は『支那論』（文会堂書店、1914）の第1章「君主制か共和制か」にみえる論である。その論旨を簡潔に整理しよう。「唐中期から五代、北宋にいたる時期」（8頁）に「貴族政治が君主独裁政治へ」（9頁）と変わり、「平民政治」（11頁）の要素も増えた。その結果、「人民の財産私有」（46頁）、「人民の権利、実力」（47頁）を認めることとなった。こうした論旨を基に支那＝中国の「近世」論が芽生えたのである。

第二段階は『歴史と地理』という雑誌（第9巻第5号、1922年5月）に載った「概括的唐宋時代観」である¹¹。これは第一段階の論を簡明に整理した論文である。その冒頭に「宋代は近世の発端」（191頁）と明記される。こうして「宋代以降の近世」論が確立したといえる。その要旨は以下の通りである。貴族政治は「唐末から五代までの過渡期」を経ながら衰退し、「君主独裁政治」へと変わった。その結果、北宋代には「君主と人民が直接対する近世的政治」が現れた。この「近世的政治」を支えたのは科挙制度である。近世の特徴的な現象は「貨幣経済の発展」と「学術・文芸の質的な変化」である。例えば、学術の場合は「経典の新解釈」風潮が広まった。文芸は「庶民的なもの」となった。

第三段階は彼の遺作たる『中国近世史』である¹²。この著述の第1章「近世史の意義」は、彼が晩年に整理した中国「近世」論の骨組みに当る。その小題目は 1) 貴族政治の廃頹と君主独裁政治の代興、2) 君主の位置の変化、3) 人民の位置の変化、4) 官吏登用法の

変化、5) 朋党の性質の変化、6) 経済上の変化、7) 文化の性質の変化などである。これらを改めて整理すると、①君主制 (=中央集権的官僚制) と郡県制、②科举制とこれによる世襲制の崩壊、③朋党の政治化=政党化、④平民の権利の向上、⑤貨幣経済の発展、⑥庶民文化の発達などの六つの要素に集約される¹³。これらを中国「近世」論の構成要素と呼びたい。

湖南の中国「近世」論は彼の弟子たる宮崎市定(1901~1995)が著した『東洋的近世』に受け継がれた¹⁴。この著述の構成は「序論:東洋近世史の意義、1) 世界と東洋との交通の概観、2) 中国近世の社会経済、3) 中国近世の政治、4) 東洋近世の国民主義、5) 近世の文化、結語:東洋近世と西洋近世」である(8-142頁)。そこで宮崎は「中国近世」と共に「東洋近世」との言葉を用いている。とはいえ、この著述の内容は専ら中国歴史とその変動を取り扱っている。彼もまた、中国「近世」論を展開したのである。

宮崎のこの著述から三点だけを特記したい。まずは、5) の近世の文化のなかで、「人民=庶民文化」と共に「宋代の新学」=宋学、朱子学に注目し、その意義を「一種の思想解放」(111頁)と表現しているという点。二つ目は、結語:東洋近世と西洋近世にて、西洋近世を「ルネサンス以後の近世、産業革命以後の最近世」と二分している点。その「近世、最近世」とは西洋/史の「early modern, late modern (period)」に該当する。三つ目は、中国(東洋)の近世の「先進性、指導性」(134頁)を強調している点である。近世という時代に、中国(東洋)は中央集権的官僚制、科举制度、国民主義などの政治の分野はもちろん、経済、学問、科学、技術の分野において西洋より先んじていたということである。

以後日本では、1950年代から60年代にわたって、中国「近世」論をめぐる「近世論 v. 中世論」の論争が繰り返された。その過程で、中国「近世」論は自然と日本の学者の間に広がっていった。のみならず、その論旨は、ライシャワーとフェアバンクの共著である *East Asia: The Great Tradition* の‘Chapter 6. The Late T’ang and Sung: The Golden Age of Chinese Culture’にも収められることとなった¹⁵。したがって、その関連内容は相似ている。その共著の第1節(‘The Nature of the Period’)にみえる「early modern (phase, period)」は中国の「近世」を英訳したものである。そうして中国「近世」論はアメリカを含む他国にも広がっていく土台となったといえよう。

東アジア「近世」論とその問題点

のちに日本の一部学者は、中国「近世」論の変種たる東アジア「近世」論を展開した。その代表例が岸本美緒の『東アジアの「近世」』(山川出版社、1998)である。この著述は

明・清中国と日本との貿易、例えば、貨幣原料の銀の交易、武器製造技術の交流などを取り扱っている。彼女は「近世」との語を「日本史でいわれる『近世』やヨーロッパ史でいう『近世（初期近代）』とほぼ重なる16世紀から18世紀まで」（4頁）に限定して用いる。そして、この時期の明・清中国と日本では「商品経済の活発化、社会の流動化」とこれによる「新しい国家、新しい秩序」が出現したという（4頁）。こうして中国と日本に限られているものの、東アジア「近世」を論じたのである。

こうした岸本の東アジア「近世」論を湖南の中国「近世」論と対比すると、大きな問題点が目につく。中国「近世」論の骨組みがほぼ形骸化してしまうという点である。上で整理した、その六つの構成要素の①②③④⑥が抜け落ち、ただ一つ、⑤だけが残るからである。もっとも⑥庶民文化の発達は、彼女が言う「社会の流動化」の範疇に属するとも言えるかもしれない。だがそのような説明はない。結局、⑤貨幣経済の発展のみが残り、彼女の言う「商品経済の活性化」に当てはまる。また、「新しい秩序」の出現に言及するが、その説明もない。多分東アジア伝統の互市体制の中で、当時出現した中・日間の新しい貿易秩序を指すのだろうが、それだけで東アジア「近世」を論じるのは限界がある。根拠不足である。

さて、「近世」概念を誰が、いつから、日本/史に適用したかは定かでない。湖南も宮崎も「近世」を日本/史に適用したことはない。にもかかわらず、いつの間にか「日本近世」との用語が広まっていった。そして今日、定着してある。「日本近世」の時代区分について、学説は二、三種類に分けられる。だが、共通して江戸時代を含む。ならば江戸時代の構成要素を——中国「近世」の六つの要素(①-⑥)と対比する形で——整理してみよう。まず、①徳川幕府と幕藩体制、封建制、②科举制の不在、世襲制の存続、③朋党の不在が取り上げられる。この三つの構成要素を中国「近世」のそれに対比してみると、その間には、並立できぬほど、顕著な差異が介在する。

次に、中国「近世」の構成要素の④平民の権利向上だが、それに相当する現象が江戸時代を通して発現したとは言い難い。その理由は、朱子学の普及度が低かったからだと言える。ただし、⑤貨幣経済の発展、⑥庶民文化の発達といった現象は江戸時代にも、随分進展したといえよう。とはいえ、注目すべきは①②③の顕著な差異と④の欠如である。ゆえに日中両国の「近世」は並立できないと言わざるを得ない。両国の政治体制・制度・運営は対極的と言うべく、異質性は大きい。したがって各々の「近世」はごく異質な概念になってしまう。結局、東アジア「近世」論は虚像・虚構になりかねない。ただしそうならぬ

方途は残ってある。中国の「近世」の構成要素を概ね共有していた朝鮮、ベトナムなどを並列するならば、東アジア「近世」論は実体を備えることも可能であろう。

（２）東アジア「儒教的近代」論

宮嶋は「儒教的近代」論を展開するに際して、先に次の五つの事項を提示する(57頁)。

- ① 近代という概念は本来、現在に直結する時代という意味である。
- ② 中国の歴史と現在をとらえるためには儒教的近代という新たなパラダイムが必要である。
- ③ 儒教的近代の核心は、朱熹の思想[=朱子学]の近代性を理解すべきことである。
- ④ 中国的近代は明代に確立し、その基本構造は19世紀以降現在に至るまで維持されている。
- ⑤ 中国的近代の影響を受けた東アジア諸地域の歴史も儒教的近代という概念に基づき、再検討しなければならない。

その要点を三つにまとめよう。まず、「固有な近代」に立脚し中国/史を理解すること(①④)。二番目は、「儒教的近代というパラダイム・概念」に基づき明代(1368~1644)以降の中国と東アジアの歴史を再検討すること(②⑤)。三番目は、「朱子学の近代性」を理解すること(③)。

「朱子学の近代性」の構成要素を、宮嶋は木下鉄矢の著作を引きながら論じる(60-65頁)¹⁶。その核心要素は「民間の公共空間」産出と、「社会の動的なダイナミズム」を受容する秩序の形成である(65頁)。この二つの要素を「儒教的近代」論の成立基盤と理解してよかろう。彼はまた、その遺産は現代中国に継承されたといい、その様相を「朱熹思想のヴィジョンと中国社会の共鳴関係」との項目で説明する(66-71頁)。こうして「中国理解の新しいパラダイム」(71頁)、即ち「儒教的近代」論を打ち立てたのである。

引き続き宮嶋は言う。彼の「儒教的近代」に基づき「西欧の近代と対等のもの」と理解するならば、『近代』中国に関してもまったく異なる像を描くことができる(72頁)と。そして近代中国が経験した「困難」の理由を、彼は「中国が遅れていた」からではなく「中国には別の近代がすでに存在していた」からであると捉える(72頁)。その通りだと同意しつつ、これに関する私見を——「おわりに」で——披瀝してみたい。ただ一つ、断っておくが、近代中国の「異なる像を描く」ためには「ハイブリッド近代」の概念枠・視点が必要である。

宮嶋の「儒教的近代」論は多くの意義をもつと評価したい。何より、東アジアの「固有

な近代」や「伝統の中の近代」の一端を明かしていくことができる。また「ハイブリッド近代」を認知し、その概念枠・視点を啓発していくこともできるだろう。その過程で、儒教伝統を正しく理解していくための新しい地平が開かれるだろう。同時に、儒教とくに朱子学の誤解を問いただし、その正しき理解を追い求める方法が得られるだろう。それに基づき西洋基準を解体し「近代の呪縛」を超克して行くなれば、非西洋近代を無視する色眼鏡、非西洋伝統に対する無知、誤解、歪曲などは次第に姿を消すことになるだろう。

しかし宮嶋の「儒教的近代」論は問題点も持つ。その二点、「儒教的近代」を適用すべき時代と地域の範囲をめぐる問題を取り上げたい。まず、上の④に「中国的[=儒教的]近代は明代に確立」とあるが、これは湖南の、宋代「近世」論に対抗しようという意志を表すのだろう。とはいえ、そこから時代範囲をめぐる問題が生じる。③「儒教的近代の核心は朱子学」なら、それが芽生えた宋代(960~1279)や、それが発生した南宋代(1127~1279)はそこから排除されてよいのだろうか。当時代には——朱子学が統治理念として——「確立していなかった」から排除されると答えられるだろうが、にもかかわらず、論難の余地は残る。もっとも、例の時代範囲を朝鮮王朝時代(1392~1910)に適用すると、問題なく整合する。しかし日本の江戸時代(1603~1868)に適用する場合には、問題が生じる。

次に、⑤の「東アジア諸地域」範囲にはどのような国々が適用されるかという問題である。その答えは、同論文の最後の節「東アジアの儒教的近世」(73-75頁)に出る。中国、朝鮮、ベトナム、琉球の四か国である。その準拠は「朱子学を理念とする国家体制」(73頁)、ないしは「科挙制度の導入と、科挙官僚による官僚制的国家体制」(74頁)である。ならば、「近世」日本には適用できるまい。ところが宮嶋は「科挙制度や官僚制的な支配体制の受容は行われなかった日本ではあるが」との留保を付した上、「日本に関しても東アジアの儒教的近代という視点から検討されるべき課題が多数存在する」(74頁)と述べている。

(3) 日本「儒教的近代」論とその限界

はたして日本/史にも「儒教的近代」論を適用できるのだろうか。「できる」とすれば、どの時期に、どこまで適用できるのか。この問いに答えるべく、宮嶋は「儒教的近代と日本史研究」という論文を出している¹⁷。その要旨は「①1790年に実施された『寛政異学の禁』を機に徳川日本は朱子学を積極受容した。②そこから明治維新の前提条件が形成された」ということである。これに基づき、「江戸時代後期から明治時代まで」の時期に「儒教的近代」を適用しようとし、その観点から論じている。

だが同時に、その限界を意識してか、日本の朱子学受容に現れる様々な問題点を指摘する。例えば、「朱子学の批判、読みかえ」——それを「朱子学の克服」と評価する傾向——との問題（230-233頁）。また、日本思想史における「脱朱子学の傾向」を明らかにした上、「国家を絶対化する日本」儒教に内在する問題点を指摘している（234-236頁）。これらの問題点を突きつめると、日本/史を「儒教的近代」論の観点から論じ難くなるだろう。即ち、日本「儒教的近代」論の限界を露呈するだろう。

その限界を産み出す、致命的な要因がある。幕藩体制と武士階級の支配、だから朱子学が統治理念として確立していなかったという事実である。とうぜん、科挙制度も官僚制も受容されなかった。たとえ江戸時代に「民間の公共空間、社会の動的ダイナミズム」が一定程度生成されていたとしても、それは局限的であった。こうした一連の事実から判断するならば、日本「儒教的近代」論は大きな限界をもつと言わざるを得ない。

ここで一つ、特記したいのは、宮嶋が指摘した「朱子学の批判、読みかえ」である。はたして江戸日本の思想史を概観すると、そうした行為が目立つ。ところが問題は、その「批判」は誤解、「読みかえ」は誤読、曲解などを伴うことである。そこには朱子学の根幹たる理を「取り除く、遠ざける、すり替える」などの「理欠」（筆者の造語）の現象が付きまとう。ゆえに朱子学の本来性は傷つく、変質される、失われる¹⁸。周知のように、理は「仁義礼智」四徳＋「信」との五常を表象する。それは「天理自然」として普遍/公共の道理である。そして価値判断の基準や（道徳的）秩序原理を構成する¹⁹。したがって「普遍、公共、公正」などの観念を表象する。同時に「天理自然」に基づく「自由、平等、権利、義務」の観念を含意する。なお、儒教＝実心実学でいえば、実心の土台ないし基準・基礎原理であるといえよう。この理を「無、空、虚」にさせる性向が「理欠」である。

朱子学の本来性は「理、道、天」に基づく普遍性/公共性を象徴する²⁰。江戸思想史を概観すると、この普遍/公共性も変質し特殊化される「普遍の特殊化」現象が目立つ。そうして日本に受容された——思想、宗教、哲学など——諸学問は概ね普遍の特殊化を経る。つまり、普遍的要素が抜け落ちるか、特異な形で変質するのである。日本の朱子学をはじめとする儒学の変質はその典型的な例である。そこから日本特有の各種学問が産み出される。例えば、変質された儒学系統の古学、徂徠学、水戸学、そして国学など。これらの学問の共通点は普遍の特殊化と理欠である。この二つの現象、性向は日本思想史を貫く特徴である。もう一つの特徴は兵学、兵学的思考である。これら三つは相互に関連している。

2、日本の「兵学的近代」

幕藩体制と武士階級の支配の「近世」日本を占有した学問は兵学であった。その占有率は、朱子学はもちろん、余他の各種学問に比しても圧倒的な優位であった。そして兵学、兵学的思考は日本全国に広まっており、また民間にも浸透していった。その伝統や遺産は継承され、現代日本人にも色々な影響を及ぼしている。したがって「兵学的近代」論なし概念枠・視点の成立根拠は十分である。その根拠は日本の「近世」のみならず、ほぼ全時代の歴史・思想史から幾らでも見出すことができる。それでは、日本化された兵学、兵学的思考の特徴は何であろうか。兵学的思考の性向はどのような姿で現れるのだろうか。その答えを、前田勉と佐伯真一の著書を通じてうかがおう²¹。

(1) 日本兵学の特徴

前田の著書(1996)は、「近世」日本の兵学を——朱子学と対比しつつ——研究した多数の論文を収めている。その概要に該当する序章(「近世思想史の対立軸としての兵学と朱子学」)を基に、そこから兵学の特徴を調べてみよう。彼は「近世日本の支配思想は兵学」「支配の正当性根拠は武威」といい、その支配原理を端的に表現する言葉が「非理法権天」との格言であると述べる(21頁)。この格言は元和元年(1615年)、徳川幕府が公布した最初の「武家諸法度」という法令の一条項に由来する。「法是礼節之本也。以法破理、以理不破法。背法之類、其科不輕矣」との条項である。

「非理法権天」とは通常、「非なるものは理に勝つことができない。しかし理は法に、法は権 [= 権力] に、権は天 [= 運数/自然の勢・力] に勝つことができない」との意で解釈される。その中で前田は、理と法との関係に注目し、次のように解説する。「法とは法度のことであり、幕府権力の命令であった。ここでは、たとえ人民の側に理があったとしても、法に服従すべきことが宣言されている」(21頁)と。つまり、庶民一般の理 (= 合理的な主張/要求) は幕府の法と権力の前に無力、無用であるとの意である。だから、幕府・武士には理が必要ない。むしろ抑圧し除去すべき対象である。当然、朱子学の理のような「普遍/公共の道理、価値判断の基準」も必要ない²²。そこから理欠の現象ないし性向が生じるのは自然なことである。

前田は兵学の要点を軍法=軍律による「規律化、役の遂行」(27頁)と「絶対服従、自発的服従」「私的行為の否定、物理的強制力による支配」(29頁)などで整理する。そして「主観的判断・行動は軍律=軍法によって私的行為として全面的に否定された」(29頁)

と説明する。特記すれば、彼は荻生徂徠（1666～1728）を「近世日本の代表的な兵学者」（30 頁）と称する。徂徠の『孫子国字解』『鈴録』などの兵学書は「詐術、偽装」のような権謀術数を露骨に正当化しているからだという。前田は序章の結論部で次のように総合する。「近世国家は『軍事的統制が社会秩序のモデル』となった、無用者を排除する兵営国家であった。そして、兵学はその国家の支配を理論化し、正当化する思想であった」（35 頁）と。

以上のことを土台に、日本化された兵学、兵学的思考の特徴を二つに取りまとめてみたい。一つは性悪説をはじめ、友・敵を分ける二項対立思考、状況的・方便的思考、道・理に反する功利主義、(兵学的) 実用主義、現実主義、権力主義などの範疇。また一つは戦時のみならず、平時にも適用し活用されること。それゆえ、一種の政治文化として社会化されているとのことである。こうして日本人特有の政治観、人間観、世界観の要素を構成する。そこから各種の変態的性向が起因するのだろう。例えば、主君への忠誠といった盲目的な服従心、お上信仰のような権力追隨的な性向が生まれる。目的のためには手段を選ばぬ権謀術数、詭道、詐術などの性向も生まれる。「詭、偽、欺」は必要な奇術・技術、不可欠な智謀・知略と正当化される。どこにも「普遍/公共の道理、価値判断基準」が取りつく島はない。

（2）日本兵学、武士道の実像と虚像

佐伯の著（2004）は、軍記物語・兵学書を検討しつつ、兵学や武士道の実像と虚像を明らかにしている（第1章～第3章）。その問題意識は序章で提起された、次の質問をみれば分かる（14 頁）。①武士道精神による美しい合戦とは、果して虚像なのか。②武士たちは、一定のルールや礼儀を守って戦っていたのだろうか。③だまし討ちのように、勝つためには手段を選ばず、功名のためには味方をも欺くという姿のほうが、一般的だったのだろうか。佐伯の検討によれば、問い①の答えは‘Yes’に近い。合戦の大部分は醜く、とくに武士道精神とは「近代」に入って造作された虚構なのだからである。本来、「近世」に発明された武士道(=武道、士道)の実像は決して「美しい」ものではなかった。問い②の答えは‘No’である。武士たちの「ルール違反、礼儀無視」は日常茶飯事だったからである。

注目したいのは問い③、その答えは‘Yes’である。各種の軍記物語をみれば「だまし討ち、手段を選ばず、欺く」ことは一般的だったからである。いいかえれば「欺瞞、偽り、謀略」などによる権謀術数は常用手段ないし一種の兵法であった。ゆえに、武士たちには「必要なもの、当然のこと」と肯定される。日本の兵法書=兵学書はそうした権謀術数を「知恵、

策略、謀計」として肯定する。また、孫子兵法の「兵とは詭道」(『孫子』始計篇)との一節などを根拠に正当化もする。そこに(変質された)儒教の徳目を加味して多様に発明したのが、近世の各種の武士道である。佐伯は第3章の結論部で次のように述べている(190頁)。

日本の武士は「武士道」即ちフェア・プレイ精神に満ちていたと考えている人は、現代の知識人層の中にも少なくないように思われる。しかし…武士たちの価値観は、いわゆるフェア・プレイ精神とはおよそ対極的なものといわねばなるまい。だが、実は「武士道」は、本来このような謀略肯定・虚偽肯定的な考え方と共に生まれ育った言葉だったのである。²³

にもかかわらず、「それが逆転してフェア・プレイ精神のように解され、さらには、日本の武士たちは正々堂々たる『武士道』に生き、虚偽など用いなかったというように考えられるようになったのは、いつごろ、どのような事情によるのだろうか」(190頁)と、佐伯は問う。この答は第4章「武士道の誕生と転生」にて明かされる。それによれば、近世の武士道とは「謀略の世界から生まれた」もので、その特徴は「戦闘能力、名誉欲、喧嘩好き、武略・知略、死の覚悟」などである。これこそが近世に発明された武士道の正体なのである。

ところが近代に入り、武士道はその本来性と異なる姿で転生を繰り返す。その過程で武士道は歪な形に変貌する。その典型的な例が新渡戸稲造(1862~1933)の *Bushido: The Soul of Japan* (1900, 1st edition: 『武士道』) である。これより儒教の徳目で仮飾された「武士道精神」という虚構が生まれ、通念化する。それゆえ、日本の武士は恰も「儒教道徳で武装していた人」のように誤解させられる。「武士道精神すなわち儒教道徳」かのように錯覚させられる。だがそれは、捏造された虚像である。その実像は儒教道徳と「対極的なもの」であった。

注意を喚起したいのは、「近世」日本の兵学思想は兵学者だけのものではなかったという事実である。朱子学者であれ、儒者であれ、他の学者にも大きな影響を及ぼした。一般日本人も同じであった。教育し飼育されたか、学習し活用されたからである。そして兵学、兵学的思考は支配・被支配階級の中・間に一種の政治文化として社会化された。とうぜん近世以降にも、その伝統と遺産は日本人特有の人間観、政治観、世界観の中に浸透していった。とくに近代には、西洋思想との異種交配による変質を繰り返しつつ、広まっていった。そして近代を経、現代に至り、日本人の性向、行態 (behavior)、人間関係、思考様式

のなかに浸透している。

それでは、現代日本はどのような国家であろうか。もちろん兵營国家ではない。また兵学、兵学的思考が支配する軍事的統率・規律社会でもない。だが、その伝統を継承しかつ発明している。すなわち性悪説、二項対立思考、状況的・方便的思考、功利主義、実用主義、現実主義、権力主義などの伝統は今も続いている。そこから派生される各種の変態的性向は現代日本の政治、社会、文化などの各分野に浸透してある。とくに政治状況、統治様式に目立つ。政治家、官僚、公務員の政治倫理、行政組織、運営方式に生きている。ゆえにお上信仰、上命下服、低劣な民権・人権意識、男女差別、官尊民卑、男尊女卑などの性向は強い。特記すれば、官尊民卑は日本の根深い伝統である²⁴。男尊女卑もまた、同じである²⁵。これらの性向の中には兵学、兵学的思考が据えられてあると考える。

おわりに

あらゆる国々の歴史、伝統は正負の両側面をもつ。各国の固有な近代も例外ではない。すなわち、西洋近代も儒教的近代も兵学的近代も正負の両側面をもつ²⁶。したがって、各々の正と負を——相対化し——比較考察する必要があるだろう。また、例の固有な近代を構成する各国の伝統の思想・学問は、それなりの実心と実学の要素をもつと考えてよかろう。その間には共通性と異質性があるわけで、それを比較考察する必要もあろう。なお、前述（注9 参照）したように、非西洋近代の中から西洋近代の負の側面を批判し止揚し得る「反近代、脱近代」の要素を見出す必要もあろう。こうして各々の近代を批判的に省察すれば、「横断近代/性」の地平を啓発していくことができるだろう。

先に見たように宮嶋は、近代中国が経験した「困難」の理由を「中国が遅れていた」からではなく「中国には別の＝儒教的近代がすでに存在していた」からであると説明する。それはとうぜん、西洋近代とは「別の」＝異質な要素をもつ。とはいえ、すべてが異質なのではなく、一部は共通なる要素をもつのだろう。したがってその異質性と共通性を弁別し、比較考察する必要がある。その時、両方は「対等なもの」＝固有な近代との概念枠・視点を備える。同時に「ハイブリッド近代」との概念枠・視点を兼ね備えて、近代中国（＋東アジア諸国）の実像を描く。これこそが西洋基準を解体し、近代中国を——また中国の固有な近代、伝統を——正しく理解する方法である。そして近代主義的な色眼鏡、非西洋伝統に対する無知、誤解、歪曲などを払拭し、「近代の呪縛」を超克していく道筋である。

もともと、儒教的近代と西洋近代のもつ異質性と共通性を弁別し比較考察するのは簡単

な作業ではない。にもかかわらず、これから推進していくべき大事な作業といえば、異論はなかろう。ここでは試しに、これら二つの近代の実心実学の要素とその異質性と共通性——また正負の両側面——を弁別し比較考察してみることにしたい。

儒教的近代の特徴を再度整理してみよう。その構成要素は儒教＝実心実学、または、朱子学＝実心と実理に基づく〈実用〉の学である。特記したいのは朱子学の理(＝普遍/公共の道・理)である。繰り返す言うが、それは「普遍、公共、公正」などの観念を表象する。同時に「天理自然」に基づく「自由、平等、権利、義務」の観念を含意する²⁷。その中で一つ、権利とは、注13で述べたように、朱子学の理(ないしは儒教の仁)に基づく観念、あるいは「天理自然」に基づく権利＝「天理自然権」といった観念と理解されたい。この権利を——‘rights’の本義に近いと判断される——「権理」と取り替えると、もっと理解しやすくなるであろう。

これと対比する形で、西洋近代を構成する実心と実学の要素をまとめてみよう。まず、その実学の要素は、西洋思想から産み出された近代科学である。これが人類にもたらしてきた歴大な恩恵や利益は正の側面とあってよかろう。ところが近代科学は「近代理性」に基づくものの、実利を重んじる傾向が強い。即ち実利重視の実用学問である。それを支える理念的基盤は功利主義、理性中心の合理主義、個人主義などである。そして現実主義、権力主義、自己中心主義と結びつく。ひいては自国中心主義、人種主義、植民地主義とも結びつく。これらが如何なる負の歴史、遺産をもたらしてきたのかは批判的省察と解体の対象である。

次に、その実心の要素はキリスト教、そして西洋近代生まれの理性であるといえる。そこから自由、平等、権利などの概念が発明された。これもまた、計り知れない恩恵と利益を人類にもたらしたという意味で、正の側面と評価してよい。とはいえ、そこにはキリスト教の性悪説や——自然と人間、自己と他者、友と敵を分ける——二元思考・二項対立思考が付きまとう。ゆえにその負の側面として、人間中心の自然破壊、自己中心の他者蔑視、敵対意識をもたらした。同時に、西洋中心的な近代主義やオリエンタリズムを造り出した。その結果、例の実心は偏狭なものとなり、普遍の特殊化に陥る。あえていえば、普遍/公共の道・理とは異なる道を歩むことにもなる。こうした一連の事柄は歴史的事実であり、今なお発生する現象でもある。当然、批判的省察と解体の対象とすべきであろう。

さて、中国など東アジア諸国は19世紀以降、西洋近代を受容しつつ、各々の固有な近代と異種交配して「ハイブリッド近代」を生成していった。その受容とは、共通要素との親

和・同調と、異質要素に対する反発・抵抗を伴う、複雑な過程であった。ここで共通要素の例として翻訳語を——概念史の視点から——調べてみよう。例えば、西洋近代の理性という翻訳語は、朱子学の「性即理」との命題と深く関連していると考えられる。そして自由、平等、権利などの概念は朱子学の理や「天理自然」を基に理解した翻訳語にほかならない。周知のように、これらの翻訳語＝和製漢語は近代日本にて産出された。その意味で朱子学は、日本型「ハイブリッド近代」の生成、近代化に大きく貢献したといえる。したがって、同時期の日本に儒教的近代を適用しようという宮嶋の観点は幾分妥当であるといえよう。

では、中国の場合はどうだったのだろうか。中国も日本と同様、朱子学は、中国型「ハイブリッド近代」の生成や近代化に大きく貢献したとあってよかろう。にもかかわらず、近代化の過程で、「困難」を経験した。その理由を、宮嶋は「中国が遅れていた」からではなく、「別の＝儒教的近代がすでに存在していた」からであると説明した。同意するが、同時に解き明かすべき問題が残る。中国の場合、「別の＝儒教的近代」はどのようにして「困難」をもたらしたのか。すなわち、その如何なる要素ないし要因が「困難」をもたらしたのかという問題である。その要素はおそらく、近代中国の政治、経済、社会、文化、思想など諸分野から多様に見出せるのだろう。そのほか、そこには、近代中国をめぐる国際政治的な要因が大きく絡んでいるのであろう。

ここで注目したいのは思想分野である。この分野で、儒教的近代は西洋近代に反発・抵抗する要素や、その負の側面を批判できる「反近代、脱近代」の要素を多く持っていた、持つと捉えられるからである。ゆえに思想的な葛藤・対立が強く、その強さがかえって西洋近代を受容し難くさせる要素となったと捉えてよかろう。別の言い方でいえば、儒教的近代のもつ正の側面がむしろ、西洋近代を——その負の側面に対抗しようとしたが故に——受容し難くさせる障害要因となり、「困難」をもたらしたと捉えてもよかろう。こうした捉え方は近代の中国同様、朝鮮、ベトナムなどにもあてはまるといえる。

反面、近代日本は——それなりの「困難」があったものの——近代化に成功した。その理由は、日本の固有な近代には西洋近代との共通要素が多かったからであるといえる。しかし、また他方では、西洋近代に反発・抵抗する要素や「反近代、脱近代」の要素は少なかったともいえる。ここでもう一度、念を押したいが、西洋近代は正負の両側面をもつ。したがって、先の「西洋近代との共通要素が多かった」とは「西洋近代の正のみならず、負の側面と親和的な要素が多かった」ことを含意する。あるいは、負の側面との共通要素

がより多かったと言えるかもしれない。ともあれ、日本の兵学的近代は西洋近代の負の側面と親和的な、共通要素を多く持っている指摘しておきたい。

近代以降、西洋近代は非西洋地域の固有な近代を圧倒しつつ、世界化していった。その過程で、東アジア地域の儒教的近代は無視され、儒教伝統は無知、誤解、歪曲などに揉まれてきた。そして西洋近代の支配言説、基準によって裁断されてきた。だが時代は興亡盛衰、変遷する。現在、西洋近代はもはや支配言説でもなければ、普遍/公共の基準でもない。西洋近代文明は無論、それを継承し発展してきた世界の現代文明も相対化すべく、正負の両側面を問わねばならない。その負の側面を批判し止揚していかねばならない。そのような新時代を迎えているのだが、にもかかわらず、「近代は西洋生まれ、西洋の専有物」という執着と偏見は根深い。今なお「近代の呪縛」は持続している。そうした現状を打破していくためには、何が必要であろうか。さぞ多いだろうが、何よりも必要なのは、固有な近代とハイブリッド近代との概念枠・視点の啓発と普及が至急であるといいたい。

注

- ¹ 朱子学の一派たる陽明学は「心学」を重んじる。だが同じく、実心実学である。
- ² 「朱子学＝実心実学」の再発見/再発明は、17・18世紀の朝鮮でのみ発生した現象ではない。ほぼ同じ時期に、清国でも日本でも発生した。各々の国での現象は勿論、共通性と異質性をもつ。
- ³ その背景には、次の二つの理由があったと考えられる。一つは、朱子学の虚学化に対する批判意識。朝鮮の朱子学は長い間、体制教学だったが故に、その本来性に疎くなり、次第に実心実学の活力、実践力を失う傾向に陥ったからである。また一つは、現実改革の必要性。両乱の被害を受けた朝鮮の政治、経済を建て直す必要があった。両乱とは壬辰倭乱(1592-98、文禄・慶長の役)と丙子胡乱(1636)を指す。
- ⁴ ゆえに、「反朱子学的な」発想も要素も混ざっている。がしかし、「反朱子学」とは言えない。
- ⁵ その詳細は、小川晴久『朝鮮実学と日本』(花伝社、1994)、参照。
- ⁶ ここで言う「誤解」とは歪曲、偏見、誤読などを含む概念である。「朱子学の誤解」は今なお根深い。それを問いただし、朱子学の正しき理解を追い求めることは重大な課題であるといいたい。
- ⁷ 「近代の呪縛」とその超克に関しては金鳳珍、「韓日共通の共通課題」(翰林大学日本研究所『翰林日本学』第14輯、2009年4月)、参照。
- ⁸ 近年、西洋近代を解体すべく、非西洋地域の「固有な近代」を論ずる研究が出現している。金相俊、『맹자의 담 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명(孟子の汗 聖王の血: 重層近代と東アジア儒教文明)』(ソウル: アカネッ、2011); Alexander Woodside, *Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History* (Harvard University Press, 2006)。なお、板垣雄三は「イスラムの近代/性」論を展開してきた。7世紀から始まったイスラムの近代が東アジアへ、ヨーロッパへと広がったという議論である。

- ⁹ そうすると、資本主義萌芽論、内在的発展論、植民地近代論などといった既存の近代論は、廃棄されるか、新たな概念枠・視点によって修正されるべきものになろう。このために必要なのは、西洋近代と非西洋の近代(IとIII)の両方を相対化し、その間の共通性と異質性を捉えること、各々の正負の両側面を比較考察することである。さらに、非西洋近代の中から西洋近代の負の側面を批判し止揚し得る「反近代、脱近代」の要素を見出すことである。こうして各々の近代を批判的に省察すれば、「横断近代/性 trans- or transversal modern/modernity」の地平を啓発していくことができるのだろう。
- ¹⁰ 宮嶋博史、「儒教的近代としての東アジア『近世』」、和田春樹等編『東アジア近現代通史』第1巻『東アジア世界の近代 19世紀』(岩波書店、2010)、53-78。
- ¹¹ この論文は、礪波護編・内藤湖南著『東洋文化史』(中央公論新社、2004)に載っている(191-202)。
- ¹² この著述の原本は、『内藤湖南全集』(筑摩書房、1969-1976)の第10巻に『支那近世史』との題名で載せてある。これは戦後、題名を『中国近世史』(弘文堂、1947)と取り換えて出版されたことがある。その新刊本が『中国近世史』(岩波書店、2015)である。
- ¹³ ここで「④平民の権利向上」の権利とは——西洋近代の権利概念と対比される——朱子学の理(や儒教の仁)に基づく観念である。筆者はかつて「天理自然権」という観念を造語し提示したことがある。理・天理は、人間の自然権として、(義務を含む)権利の観念を含意するとの趣旨である。김봉진(金鳳珍)、「서구 ‘권리’ 관념의 수용과 변용: 유길준과 니치 아마네의 비교(西欧「権利」観念の受容と変容: 兪吉濬と西周の比較)」、共著『인권의 정치사상(人権の政治思想)』(理學社、2010)、375-413。See Bongjin KIM, “Rethinking the Traditional East Asian Regional Order: The Tribute System as a set of Principles, Norms, and Practices,” in *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 14, No. 1, June 2017, pp. 147-150。そのほか、儒教や朱子学の人権思想に関する研究論著は多いが、なかでも下川玲子『朱子学から考える権利の思想』(ぺりかん社、2017)を参照。
- ¹⁴ この初刊本は『東洋的近代』(教育タイムス社、1950)である。そして『宮崎市定全集』(岩波書店、1992)の第2巻に収録されている。この著述と共に他の論文を編集した新刊本が礪波護編『東洋的近代』(中央公論新社、1999)である。この新刊本を引用する。
- ¹⁵ Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition (A History of East Asian Civilization: Volume I)* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1960) 1st edition.
- ¹⁶ 木下鉄矢『朱熹再読: 朱子学理解への一序説』(研文出版、1999)、『朱子学の位置』(知泉書館、2007)、『朱熹哲学の視軸—続朱熹再読』(研文出版、2009)、『朱子—〈はたらき〉と〈つとめ〉の哲学』(岩波書店、2009)。
- ¹⁷ 宮嶋博史「儒教的近代と日本史研究」、清水光明編『「近世化」論と日本 「東アジア」の捉え方をめぐって』(勉誠出版、2015)、221-237。
- ¹⁸ もっとも、その本来性を守ろうとした日本の儒学者もいた。しかし少数で、その位相は低かった。彼らの政治的、社会的影響力は小さく、一部地方に限られていた。
- ¹⁹ 朱子学によると、理はすべての物、事、人間の心の中に内在する。とくに心の中の理を性(human nature)と呼ぶ。理は純善なので、性善説を導く。そうして性品、人格の根本となる。したがって「道理がある、道理を知る」のは「人間性、人間愛、人本主義、人道主義」に通じる。
- ²⁰ また、朱子学=実心実学の視点からは、実心の土台たる性・理を象徴するといってもよからう。
- ²¹ 前田勉『近世日本の儒学と兵学』(ぺりかん社、1996)。佐伯真一『戦場の精神史 武士道という幻影』(日本放送出版協会、2004)。

- ²² したがって朱子学は、その根幹たる理を取り除かない限り、幕府・武士には不必要な学問である。しかも、その支配の正当性を否定し揺るがす恐れがあるのだから、警戒すべき危険な学問でもある。
- ²³ 佐伯真一『戦場の精神史 武士道という幻影』（日本放送出版協会、2004）、190頁
- ²⁴ にもかかわらず、官尊民卑を儒教伝統と見なす誤解、間違った通念が広く存在する。そこには欧米中心的近代主義、日本型オリエンタリズムなどの悪影響が投影されているといたい。ちなみに、日本伝統の官尊民卑を批判しようと、その用語を発明した人は福沢諭吉であると知られる。彼の晩年著作『福翁百話』（1897年7月出版）、参照。
- ²⁵ 『列子』天瑞には「男女之別、男尊女卑」とある。しかし『列子』は道家系統の文献であり、経書には属さない。とにかく、男尊女卑という用語は、儒教のどの経書にもない。その典拠と誤解される、『礼記』にはむしろ男尊女卑と相反する「夫婦有義（昏義）」といった用語が主流である。また『春秋史氏伝』には「夫和妻（婦）柔、夫義婦聽（順）」などの語が見える。それらは男女の相互尊重、敬妻の思想を表象するといえよう。
- ²⁶ 注意を喚起したいが、正と負の分別は「普遍/公共的なもの」である場合もあれば、「特殊/限定的なもの」になる場合もある。前者は「普遍/公共の道理、価値判断基準」が有りかつ普遍化/公共化している場合である。後者は、それが無いが、普遍化/公共化していない。あるいは時空間や状況の変化によって、それが異なるか、特殊化/限定化している場合である。
- ²⁷ これらの観念を、専ら朱子学の理や「天理自然」に基づくものとするわけではない。その他に仏教、道教、イスラム教など、あらゆる宗教・思想の中からも、これらの観念が見いだせると考える。