『国性爺合戦』から『漢国無体　此奴和日本』へ

――江戸時代における華夷観の変容――

井上厚史

一、はじめに

華夷観とは、東アジアにおいて中国を中心とした周辺諸国との関係を、文化的優劣によって秩序づける中華主義的観念を意味する。[1] この観念の誕生は中国古代に求められるが、前近代の東アジア諸国は、中国を「華」とし、周辺民族を「夷」とするこの華夷観を、伝統的に共有し、また従属してきた。

しかし、一六四四年に漢民族の国家であった明が滅亡し、代わって女真族の清が中原を支配したことは、周辺諸国の華夷観に大きな変動をもたらす要因となった。朝鮮では、反清北伐論と対明義理論にもとづき、中華文明の唯一の継承者を自認する「小中華意識」[2]と呼ばれる華夷観が形成された。また日本でも、中世に形成された「神国」[3]思想を発展させた「日本型華夷意識」[4]と呼ばれる華夷観を成立させることになった。

新たな華夷観が形成されるということは、新たな「自己像」と「他者像」が形成され、両者の関係性が再構築されることを意味している。自己像も他者像もともにイメージの産物であり、現実が直接に写し取られたものではない。むしろ現実を、意識的にあるいは無意識的に、歪曲させながら構成されたものである。いわば、同時代人によって「見たいように見られた」イメージの集合体が自己像や他者像なのであり、同時代人の欲望が写し取られた表象なのである。したがって、江戸時代における華夷観の変容を検証することは、同時代の日本人の世界観に関する欲望を検証することでもある。

本稿では、以上のような問題意識の下に、江戸時代の日本で展開した華夷観をめぐる言説の展開を検証し、その変容過程の解明を試みることにする。今回とくに注目したいと思うのは、近松門左衛門

の『国性爺合戦』から大田南畝の『漢国無体　此奴和日本』における華夷観の変容である。なぜなら、両作品に表出された華夷観の変容こそ、十八世紀における日本人の華夷観が大きく転換したことを物語る証左であり、そしてその転換は、幕末の「尊皇攘夷」運動の展開に大きな影響を与えたと考えられるからである。[5]

二、元禄以前の華夷観

江戸初期、すなわち元禄時代以前の日本人の華夷観を語るには、まず当然のこととして豊臣秀吉による朝鮮侵略戦争（文禄・慶長の役、壬辰・丁酉倭乱）から始めなければならない。物心両面に渡る莫大な犠牲と五～六万人という朝鮮人捕虜を日本に連行した戦争に対して、朝鮮側の資料では、日本人を「犬羊の類」「漆歯の陋邦」「横目の異類」[6]「倭奴」[7]と呼称し、激烈な日本蔑視観が表出された。すでに戦争以前から日本を「蛮夷」「蛮人」「島夷」「小夷」と僭称していた朝鮮知識人の華夷観は、戦争による多大な被害により、日本に対する蔑視を極限にまで強化した。

それに対し、日本側の資料、たとえば小瀬甫庵『太閤記』（一六二六年刊）に記述された朝鮮は、「異国退治」[8]「虚誕」[9]「妄言」[10]「反間」[11]と記されている程度で、テクストのどこにも強烈な蔑視観は見られない。中国（明）に対しても、「さすが大国のしるし、大やうにしめやかなる事言語に絶えたりと感じあへりき」[12]のように、「大国」として尊敬すべき対象として描かれている。甫庵が江戸幕府の目を意識して史実を改変していたとしても、『太閤記』に表出された華夷観は、朝鮮の激烈な日本蔑視観とあまりに対照的である。

このような江戸時代初頭のテクストに表出された朝鮮に対するおだやかな蔑視観は、当時の日本人の漢籍解釈に対する態度と符合するものである。中村幸彦が指摘するように、当時漢籍を和訳することを「諺解」と称したのは、朝鮮で漢籍を「諺文」によって解釈していたことの影響であり、仮名草子等多くの翻案物のテクストに朝鮮の典籍の影響が確認されている。[13]また周知のように、林羅山や山崎闇斎は朝鮮朱子学に傾倒し、朝鮮朱子学の影響の下に自らの儒学説や神道説を展開した。[14]朝鮮侵略戦争における敗退を経験したにもかかわらず、当時の日本人は依然として中国を「華」ととらえる華夷観に従属しており、朝鮮に対する親和性を喪失してはいなかった。

では、なぜ朝鮮を「夷」ととらえなかったのだろうか。それは、当時の日本人には朝鮮とは比べ物にならないほどおぞましい「夷」、すなわち「南蛮人」であるキリシタンの脅威が意識されていたからである。

江戸幕府はきびしい切支丹禁制を実施するが、幕府の政策に呼応して多くの「排耶書」と呼ばれる反キリシタン文書が生み出された。

「近年来るばれてん共、更に天道の恐れもなく、私に天地の作者を作立、神社仏閣を滅却し、此国を南蛮へ取べき謀を以て、様々虚言して、人をたぶらかす。……其科甚重ふして、天罰・仏罰・神罰・人罰、一つとして免れず。皆々つるし殺さる」[15]というように、伴天連や南蛮人こそ「皆々つるし殺さる」べき邪悪な「夷」として認識されていたのである。

したがって、十七世紀初頭の華夷観は、中国を「華」とし、キリシタンを「夷」とする、伝統的華夷観の部分的修正にとどまっていたといえよう。そこに、転機が訪れる。転機は二つの要因によってもたらされた。一つは、一六四四年の明清交代（「華夷変態」[16]）である。「華」として屹立していた中国の権威が、突如として疑われる事態が発生した。もう一つは、本草学研究の進展に伴う中国語と日本語の差異の発見である。『改正増補　多識篇』（一六七〇年刊）には、数多くの「愚按ずるに此の和訓誤れり」という記載があり、中国語と日本語の間にはズレがあるため、両者は完全には一体化しえない対象であることが認識され始めた。[17]

この二つの出来事を契機として、十七世紀後半になると、従来の華夷観の根本的な変容＝再構成が開始されることになった。たとえば、山鹿素行は『中朝事実』（一六六九年作）の中で、「本朝を以て中国と為[18]」し、「朝鮮・新羅・百済は皆本朝の藩臣[19]」と位置づけた。また荻生徂徠も「三代よりして後は、中華と雖も亦た戎狄之れを猾（みだ）る。古の中華に非ざる也。故に徒らに古の中華の名を慕う者は、亦た非也[20]」といい、「夷こそ中華世界よりもすぐれた世界であり得る[21]」可能性が徐々に開示されて行くのである。

知識人によるこのような華夷観の再構成に連動するかのように、庶民の華夷観にも大きな変動が起きつつあった。ロナルド・トビは、朝鮮通信使を題材にした庶民絵画や『朝鮮人来朝記』などの木版絵本などを丹念に分析した結果、近世初期には、中国人や中国の貿易品・舶来文化を「唐人」、朝鮮を「高麗」「朝鮮」「韓」、沖縄を「琉球」「中山」とそれぞれ別々な名称で認識していたが、元禄以降になると、西洋人を含むすべての外国人に蔑称としての「唐人」を適用し、一般化して考える傾向が生まれたことを検証している。[22]

こうした華夷観の変動時期に、近松門左衛門の『国性爺合戦』（一七一五年作）は著された。『国性爺合戦』は、華夷観変動期のまっただ中で成立した作品というだけでなく、明清交代という華夷観形成に直結するテーマを扱った重要なテクストであった。「華」としての中国の権威が疑われ始め、中国人も朝鮮人も琉球人も、そして西洋人までもすべて「唐人」として一元的に呼称するような時代の雰囲気の中で、『国性爺合戦』は華夷観に関する新たなメッセージを読者や聴衆に送り届けたのである。

三、『国性爺合戦』から『漢国無体　此奴和日本』における華夷観の変容

『国性爺合戦』は、いうまでもなく明の遺臣鄭芝竜が日本に亡命し、日本人の母との間に生まれた子どもの鄭成功が中国に渡り、明国の将軍となって清と戦ったという史実にもとづいて書かれた作品である。一七一五年十一月の大坂竹本座初演以来、足掛け三年越しの大当たりを取り、十八世紀前半の庶民の華夷観形成に大きな影響を及ぼした。

『国性爺合戦』に関してはすでに多くの先行研究があるが、ここで注目したいのは「江戸の心性史」を扱った三橋修の研究である。三橋は近松の浄瑠璃を丹念に分析し、世話物、とくに心中物で女性に向けられていた「畜生」という悪態語が、『国性爺合戦』の中で清＝「韃靼国」に向けられていることに注意をうながしている。[23] 近松が心中物で生気を発していた「畜生」という言葉を女性から国家（「道もなき法もなき手にたらぬ畜生国」[24]）に転用させたことは、韃靼国将軍の李蹈天の家来が降参したとき、「我が家来になるからは日本流に月代そって元服させ。名も改めて召しつかはん」[25]といって彼らの名前を「ちゃぐ忠左衛門」「かぼちゃ右衛門」「るすん兵衛」などと日本流に「創氏改名」させたこととともに、近松のナショナリズムの発露とみなしうるという。[26]

しかし、『国性爺合戦』というテクストは、三橋が指摘したような国家意識の直接的表現以外にも、華夷観に関する重要なメッセージを潜在させているように思われる。それは、「華」として屹立していた中国に併置されるうる日本が表象されていることである。そもそも主人公である鄭成功の名前が、「和藤内」＝「和でも唐でもない」と設定されていた。また、「大明の帝の御妹栴檀皇女」について、「唐土の王胤の浅ましき御姿」[27]を描いて「唐土＝もろこし」の権威が否定される場面を設定し、「唐子髷には。薩摩櫛。島田髷には。唐櫛と。大和もろこし打ちまぜて」[28]という描写からは、「大和」と「もろこし」の並立＝対等性が視覚的に確認されるようになっている。さらに、謡曲「白楽天」をもとに、唐土の白楽天が「日本の智恵をはからんと」日本にやって来たが、漁翁に変じた住吉大明神の和歌に返答ができず退散したという逸話を挿入させることにより、[29]日本人の智恵がもろこしに勝るものであることを印象づけている。

こうしたいくつもの演出の積み重ねの上に、『国性爺合戦』は読者や観客に〈日中関係における力の均衡〉という華夷観に関する重要なメッセージを送り届けるのである。日本は、神功皇后の三韓征伐や秀吉の朝鮮侵略など、朝鮮に対してヘゲモニーを握った歴史を

持っていた。しかし、中国に対しては、「日本そだちの国性爺[30]」が、「大明の味方と成り只今軍真最中[31]」という活劇を演じることなど、従来の世界観や歴史観からは想像することさえできなかったに違いない。和藤内は、滅び行く明＝中国という主人に最後まで忠節を尽くす日本人の雄姿を表象するとともに、今や中国を救援するに足るほど偉大な存在になった日本を観客に開示する。和藤内とは、日中間の力関係を「主従」から「並立＝均衡」へと転換させる象徴的人物であった。

『国性爺合戦』の上演から七〇年後の寛政六年（一七八四）。蜀山人、四方赤良、寝惚先生として知られた大田南畝は、『国性爺合戦』のパロディーである『漢国無体　此奴和日本』を著した。主人公の塩秀才は「唐土潯陽の江の河岸[32]」で塩屋の子どもに生まれた中国人であったが、成長の過程で、ことあるごとに日本の文物に憧れていく。たとえば、文字は「姫氏国（＝日本）の東海先生の和様[33]」を習い、習字に関する文物は「残らず和物に[34]」してしまう。また、絵を見れば「唐絵と違つて、又、和絵は格別な物[35]」と大和絵を称賛し、詩についても「とかく唐人は、夜が明けたら、詩を作ろう〳〵とて、詩ばかり作っても、詩人は居ながら名所も知らず、何の役にも立たぬもの[36]」と中国の詩人を揶揄し、その代わりに「大和歌を詠みてみん[37]」といって、塩秀才に和歌を学ばせている。そして、遊女狂いのせいで日本に逃げ延びて行くと、「白楽天」のように追い返されそうになるが、「日頃、日本の事を慕いて、諸事日本風[38]」であったために、塩秀才は日本への逗留を許されるのである。南畝は作品の最後で、次のように、「唐人」を文字通りわけのわからない言葉をしゃべる存在として描いている。

日本なれば、「相に相生の松こそ」と歌ふ場なれど、唐人なれば、「ししきがんかうがかいれいにうきう」といふ[39]。

『漢国無体　此奴和日本』が繰り返し記述するテーマは、日本趣味（「日本風」）に盲目的に憧れる中国人を登場させ、徹底的に中国を揶揄することであった。当時、自惚れや高慢を意味した「塩屋[40]」の息子として塩秀才が描かれていることも象徴的である。塩秀才には和藤内に見られたような武勇や忠節は全く感じられず、ひたすら無能な人物（「浮気な唐人ども[41]」）として描かれている。ここには、「華」としての中国は存在しておらず、その代わり、中国に優越する「日本」が繰り返し表象されている。中国はもはやひたすら揶揄される存在にすぎなかった。『漢国無体　此奴和日本』というタイトル自体、「中国もかたなし」（「漢国無体」）の「最高だ」「大いにいかす」（「此奴和日本」＝当時の流行語）「日本」を意味するものであり[42]、華夷観における中国と日本の逆転現象を象徴する言説であった。

『国性爺合戦』から『漢国無体　此奴和日本』に至る七〇年間は、十八世紀における日本人の華夷観が大きな変動を受けた時期に相当している。『国性爺合戦』の段階では「華」である中国と「夷」である日本の対等性がしきりに記述されていたが、『漢国無体　此奴和日本』の段階になると、日本こそが「華」であり、中国はもはや取るに足りない存在として認識されるまでになっていた。したがって、十七世紀前半まで伝統的に保持されていた中国中心の華夷観は、十八世紀後半に至ってついに日中を逆転させた華夷観へと変貌し、伝統的華夷観の根本的変革＝逆転が達成されたのである。

四、「皇国」「支那」「毛唐人」

『国性爺合戦』から『漢国無体　此奴和日本』に見られる華夷感の変容は、十八世紀の言説空間に共通する広汎な現象の一例であった。ここで視点を当時の言説空間全体に拡大してみると、そこに華夷観に関するいくつかの新たな言説が誕生していることに気づかされる。

『国性爺合戦』と同時期に書かれた寺島良安の『和漢三才図会』（一七一二年の自序を持つ）巻第一には、「天部」＝宇宙に関する記述がある。たとえば星について、「そもそも星が人となったのか、人が星となったのか。万国で天は同一である。どうして星が中華一国にだけ関わることがあろうか」[43]と記されているように、星に関する中国の権威が当然のごとく相対化されている。しかし、日本の位置づけについては、「天児屋根命の苗裔は神代以来易わることなく代々天皇の補佐を務めてきており、中華でもこの事実を称賛している」[44]というように、中国の承認を依然として必要としていた。

ところが、西川如見の『町人嚢』（一七一九年刊）になると、中国の相対化はさらに進み、「此国にむまれとむまれたる人、などかは此やまと姿をにくみやまとごゝろをいとひて、ひとへにもろこし姿をよしといはむ」[45]というように、日本（「やまとごゝろ」）を嫌悪し、中国（「もろこし姿」）偏重に陥る風潮が批判され始めた。そして、「すべて唐土より伝へたるわざも、此国にてはおのづから此国の気風に変化するがゆへに、……此国にては此国のすがたを貴ぶべし」[46]というように、たとえ中国から伝来した文化（「唐土より伝へたるわざ」）といえども、日本では日本の方式（「此国のすがた」）を尊重して学ぶべきだという主張が登場している。

こうした日本の独自性を強調する如見が描いた自己像とは、次のような「世界第一」を自認する日本であった。

日本は武勇を本とし文筆を末として、百世不易の要害の国、世界第一なり。人情気風文筆器財に至る迄万国に類ひなく別に一風の姿ありて、芸能細工のたぐひもみな其好む処清潔に淡薄を

よしとす。おもくしつこきはもろこし姿なりといやしむ。是此水土の神風なり。しかるに末代儒仏の書多くなり、唐土天竺の学を翫ぶ人多くなりて、いつとなく異国の気にうつりて異国の風体を好み、此国の風儀をいやしめ、是を俗とし異国の姿を真として、万民華麗を悦び質素を悪み、常の風を賞せずして珍く奇成を貴べる世となれり。今のごとくにして百歳をも過しなば、後はみな異国の風体に変化して、やまとだましゐをば失ひてんやとおそれいぶかる人も多かり。[47]

日本は、「百世不易の要害の国」「世界第一」の国であるにもかかわらず、近年儒教や仏教を学んだことから「異国の風体」ばかりを尊重して日本独自の風儀を喪失しつつあり、この調子であと百年もすれば「やまとだましゐ」を喪失してしまうだろうと危惧されている。

『国性爺合戦』に表出された華夷観再構成に対する激しい情熱は、当時の日本人に激しい中国の相対化をうながし、「やまと姿」「やまとごゝろ」「やまとだましゐ」という日本に対する強烈な自覚を呼び起こしたのである。

こうした華夷観の変動をさらに加速化させたのが、賀茂真淵や本居宣長によって体系化された「国学」の登場であった。渡辺浩は、それまで使用されていた「本朝」「国朝」「吾国」「本邦」「和国」「日本」等に代わって、意識的に「皇国」が使われ始めたのは賀茂真淵を嚆矢とし、遅くとも元文三年（一七三八）には「皇御国廼上代乃道」という句を含む誓詞を本居宣長などの入門者に提出させていたことを明らかにし、国学の誕生と「皇国」という言説の成立が密接な関係を有していたことを示唆している。[48]

真淵は、中国風を嫌悪し、漢字（「からの文」[49]）が渡来する以前の古代日本語（「いにしへのふみ」[50]）や和歌（「いにしへのうた」[51]）、そして古代日本人の精神（「いにしへ人のこゝろ」[52]「やまと魂」[53]）の復活を提唱した。そして『古事記』を「専らすめら御国のことばにて、しかもあやにかきたる文」[54]であるととらえた。

真淵のこの復古主義を継承したのが、本居宣長である。宣長も、真淵同様に日本を「皇国」ととらえ、「皇国は、万国にすぐれて、古の伝へも又正しく、その道は、殊に万国を御照し坐大御神の道なる物を」[55]というように、日本の称賛を惜しまなかった。そして宣長は、皇国・漢国・異国を次のように分節化するのである。

漢国こそ、皇国より見れば、貴賤のすぢも別たず、君臣の道もたゝざれば、鳥獣には近けれ、皇国はかたじけなくも、天照大御神の御国として、天皇は即大御神の御子にましませば、下が下まで人草の心も何も、万国に勝れて、もとより君臣父子その餘の道も、おのづから備りたる故に、殊さらにこれをいひたて

て、教へさとすにも及ばざりし程の事なるに、いかでか外国聖人の道をしも待ことあらん、異国は大御神の御国にあらざるが故に、悪神ところをえて、万の事あしく、国も人も治まりがたき故にこそ、さまの名を設けて、教へさとせるなれ[56]

「万国に勝れ」た「皇国」に対し、「漢国」は「鳥獣に近」い国であり、「異国」は「万の事あし」き国と規定されるまでに、自国の称賛と他国の蔑視が進行していることがわかる。

こうして十八世紀後半に国学者によって提唱され始めた「皇国」という言説は、しだいに庶民の華夷観に影響を及ぼしてゆく。そして、「皇国」の登場に連動するかのように、さらに新たな二つの言説がこの時期に誕生している。一つが、中国に対する呼称としての「支那[57]」であり、もう一つが、他者に対する呼称としての「毛唐人[58]」である。中国の呼称がそれまでの「中華」から「支那」へと変貌したことは、きわめて象徴的な出来事であった。「支那」という言葉にはもはや「華」としての権威はどこにも具わっていなかった。同様に、外国人の呼称が「唐人」から「毛唐人」へと変貌したことは、外国人＝他者に対する蔑視観がより一層強まったことを示すものである。

華夷観をめぐるこうした一連の新たな言説の展開は、たとえば為永春水作『春色恋白波』（一八三九～四一年刊）の中に集約的に刻印されている。

今猶日本の人びとが、松浦の一族の勇にならひて必死の戦ひをなすものならば、異国の夷賊等が鋒先にあへなくも崩されんや。我一人なりとも死をきはめ、せめては毛唐人どもに目を覚まさせ、皇国の武備の一助となさん。[59]

『春色恋白波』は、日本が「皇国」として意識化された時、そこに「異国の夷賊」や「毛唐人」が同時に意識化されていたことを物語るものである。伝統的な中国中心の華夷観はここでは完全に逆転しており、日本＝「皇国」こそが「華」であり、中国や朝鮮や西洋などはすべて「毛唐人[60]」の住む「異国」として認識されるまでに変容したのであった。

五、「尊皇攘夷」論成立の背景

塚本学は、尊王攘夷論が成立するには、それに先行して「中華世界外の夷こそ中華世界よりもすぐれた世界であり得るという感覚[61]」、あるいは「日本を劣位におく華夷意識からの脱却[62]」が必要だったことを指摘している。これまでの考察で見てきたように、伝統的な中国中心の華夷観は、十八世紀後半には完全に日本を中心とする華夷観に再構成されていた。では、この華夷観の変容が、どのようにして政治思想である尊王攘夷論の成立と結びついたのだろうか。

周知のように、「尊王攘夷」は後期水戸学によって鼓吹された政治的スローガンであった。水戸藩主であった徳川斉昭が『弘道館記』（一八三八年成立）の中で「我が東照宮、撥乱反正、尊王攘夷、允（まこと）に武、允に文、以て太平の基を開きたまふ」[63]と述べたのが、その初出とされている。天皇家である「王室」を尊び、外国人である「夷狄」を攘おうというこの排外思想の成立には、当然のことながら新たな自己像と他者像の形成、すなわち新たな華夷観の成立が深く関与していたと考えられる。

『弘道館記』を解説した藤田東湖は、『弘道館記述義』（一八四六年作）の中で「尊王攘夷は、実に志士・仁人の、尽忠・報国の大義なり[64]」と述べ、尊王攘夷論を遵守する必要性を述べているが、東湖は日本を「中国[65]」、外国を「四夷百蛮[66]」と呼称している。これは、水戸学の尊王攘夷論の背景に、「華」＝「中国」として認識された日本と、「四夷百蛮」として一元的に認識された「夷」から構成された新たな華夷観が横たわっていたことを示唆するものである。

注意しなければならないことは、水戸学の尊王攘夷論はあくまで「尊王」であり、「尊皇」ではなかったということである。一見小さな問題のように思えるが、水戸学では慎重に「尊皇」という用語の使用は避けられていた。なぜなら、水戸学では「皇国」を多用する本居宣長らの国学（「古学」）を嫌悪していたからである。東湖は、「蓋し古学者流は、徒らに俗儒曲学の説を認めて、以て聖賢の道となせば、すなはちその意もまた恕すべきものあり。しかるに俗儒曲学を罵りて併せて周孔の教を廃するは、これ噎に懲りて食を廃するなり。豈に謬らずや」と述べて、「古学者」＝国学者が儒教を廃除しようとすることを「謬」として強く非難している。それは、水戸学が儒教を信奉する学問であったことに加えて、「尊王攘夷」という言葉自体、『論語』憲問篇の「周室を尊び夷狄を攘ふは、皆天下を正す所以なり」という朱注に忠実に従い、周室を天皇家を示す「王室」に置き換えることによって成立した概念だったからである[67]。

尊王と尊皇は発音が同じことから、従来から両者を併記して説明するのが通例となっているが、管見の限り、両者は明確に区別されて使用されていたと思われる。少なくとも水戸学では、幕末の桜田門外の変後に書かれた「水戸斬奸状[68]」（一八六〇年）や「斬奸趣意書[69]」（一八六二年）においても「尊王」と記されており、決して「尊皇」と混同されることはなかった。両者の混同が起きるのは、水戸学と国学の両方に理解を示した吉田松陰の登場以降である。

松陰は、会沢正志斎と親交を深めるなど水戸学から大きな影響を受けた。主著とされる『講孟余話』（一八五八年成立）の中で、松陰は「聖人の学」について次のように説明している。

先一心を正し、人倫の重きを思ひ、皇国の尊きを思ひ、夷狄の

禍を思ひ、事に就き類に触れ相共に切磋講究し、死に至る迄他念なく、片言雙語も是を離るゝことなくんば、縱令幽囚に死すと雖も、天下後世必ず吾志を継ぎ成す者あらん。是聖人の志と学となり。[70]

「聖人の学」が講究すべきことは、「人倫」であり、「皇国」であり、「夷狄の禍」であるという。「皇国」とは、いうまでもなく、賀茂真淵に始まる国学が提唱し始めた国学的言説であった。水戸学の摂取にとどまらず、諸学を自由に渉猟しながら独自の思想を形成した松陰にして初めて、「朱子学ぢや陽明学ぢやのと一偏の事にては何の役にも立ち申さず、尊王攘夷の四字を眼目として、何人の書にても何人の学にても其の長ずる所を取る様にすべし。本居学と水戸学とは頗る不同あれども、尊攘の二字はいづれも同じ」[71]と言えたのであり、その松陰であるからこそ、「某尊皇攘夷の事に痛く憤慨仕り候は由来久敷き事にて一朝一夕の儀には之れなく候」[72]というように、水戸学と国学を折衷させた「尊皇攘夷」という新たな言説を作り出すことが可能であったのである。

松陰にとって、「皇国ノ皇国タル所以、人倫ノ人倫タル所以、夷狄ノ悪ムベキ所以ヲ日夜声高ニ称説[73]することこそ火急の任務と認識されていたのであり、「皇国」と「夷狄」がいかに松陰の念頭を離れなかったかを物語っている。自己を「皇国」と位置づけ、他者を「支那」[74]「夷人」[75]「夷狄禽獣」[76]と認識したことと、尊王攘夷を「尊皇」攘夷と読み替えたことは、明らかに同一の華夷観から生み出された現象と考えられる。

こうして、江戸時代の華夷観は、十八世紀後半における華夷観の完全な逆転と、自己像と他者像の「皇国」「夷狄」への一元的形象化の中で、「尊皇攘夷」思想を形成し、幕末における急進的な排外運動を展開する原動力となって行くのである。

六、結語

十七世紀前半から十八世紀後半に至る一五〇年以上にも及ぶ長い期間の中で、華夷観の変容には二つの大きな転期があった。一つは十七世紀後半における〈対等な日本と中国〉を表象した時期であり、もう一つは十八世紀後半における〈中国に優越する日本〉を表象した時期である。後者は、伝統的華夷観を根底から逆転させるものであり、『国性爺合戦』から『漢国無体　此奴和日本』への移行は、まさにこの華夷観の逆転現象を象徴するものであった。

冒頭で述べたように、江戸時代における華夷観の変容を検証することは、同時代の日本人の世界観に関する欲望を検証することでもある。とするならば、十七世紀初頭にキリシタンにおびえていた日本人の心性は、十八世紀後半に「世界第一」を自認するほどに自尊

心を深め、「夷人」＝「異人」コンプレックスを克服したかのように見える。しかし現実と乖離し歪曲化されたイメージの集積は、一八五三年にペリーが黒船で浦賀に入港するという大事件により、根底から覆されることになった。「皇国」「支那」「毛唐人」という新たな言説の登場は、まさに不安と大混乱に包まれた当時の日本人の心性を如実に物語っている。そして、その延長線上に吉田松陰の「尊皇攘夷」論が誕生し、現実の行動としての尊皇攘夷（尊王攘夷）運動の大きなうねりを生み出して行くのである。

江戸時代における華夷観の変容は、新たに誕生したさまざまな言説を包摂しながら、長い時間をかけて「尊皇攘夷」論に集約され、近代日本の世界観に継承されて行ったといえよう。だからこそ、近松が作り出した「道もなき法もなき手にたらぬ畜生国」[77]という他者像が、近代日本の他者認識に継承され、アジア侵略に利用されることになったと考えられるのである。

注

① 『岩波　哲学・思想事典』（岩波書店、一九九八）二〇一頁。

② 河宇鳳『朝鮮実学社の見た近世日本』（ぺりかん社、二〇〇一）三五七～三六〇頁。

③ すでに中世から中国中心の華夷観からの離脱は試みられており、十四世紀に書かれた北畠親房の『神皇正統記』のように、日本を「神国」あるいは三千世界の中央に位置する国として認識しようとしていたことが知られている。村井章介『アジアのなかの中世日本』（校倉書房、一九八八）三四～三七頁、「三国史観と神国思想」を参照のこと。

④ 荒野泰典『近世日本と東アジア』（東京大学出版会、一九八八）五七～六〇頁。なお、本稿で取り上げるのは、思想やイメージの領域に属する日本型華夷「意識」であり、国際関係における外交的秩序を示す日本型華夷「秩序」ではないことに注意されたい。また、華夷観は前近代の東アジア諸国すべてが保持していた観念であることを考慮すれば、わざわざ「日本型」と限定する必要はないように思われる。そのため、本稿では単純に「華夷観」とだけ表記することにした。

⑤ 近世前期～中期にかけての華夷観の形成については、拙稿「十八世紀日本人の朝鮮観」（『環 Vol. 11／2002年秋』藤原書店、二〇四～二一五頁）を参照されたい。本稿は、その姉妹編をなすものである。

⑥ 『朝鮮実学者の見た近世日本』三二頁。

⑦ 同、三七頁。

⑧ 新日本古典文学体系『太閤記』（岩波書店、一九九六）三四八頁。

⑨ 同、四三七頁。

⑩ 同、四四九頁。

⑪ 同、四五〇頁。

⑫ 同、四四七頁。

⑬ 『中村幸彦著作集　第五巻』（中央公論社、一九八二）一〇一～一一〇頁。

⑭ 『環 Vol. 11／2002年秋』二〇六～〇七頁。

⑮ 日本思想大系『キリシタン書　排耶書』（岩波書店、一九七〇）四五六～四五七頁。

⑯ 川勝守『日本近世と東アジア世界』（吉川弘文館、二〇〇〇）一八七

頁。

⑰ 拙稿「本草学受容における漢字と和訓の問題」（『島根県立国際短期大学紀要　第一号』一九九四）を参照のこと。

⑱ 『山鹿素行全集　第十三巻』（岩波書店、一九四〇）一八頁。

⑲ 同、二二頁。

⑳ 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』（岩波書店、一九七五）二三八～三九頁。

㉑ 塚本学『近世再考　地方の視点から』（日本エディタースクール出版部、一九八六）七七頁。

㉒ ロナルド・トビ「近世日本の庶民文化に現れる朝鮮通信使像」（『季刊韓 Vol. 110号』韓国研究院、一九八八）一一八頁。

㉓ 三橋修『〈コンチクショウ〉考　江戸の心性史』（日本エディタースクール出版部、一九九二）一六～三〇頁。

㉔ 日本文学大系『近松浄瑠璃集　下』（岩波書店、一九五九）二三一頁。

㉕ 同、二五五頁。

㉖ 三橋は、『国性爺合戦』に見られる「創氏改名」や「畜生」の使い方に、近松のナショナリズムの表出を指摘している。同書二八頁、および三〇頁。

㉗ 『近松浄瑠璃集　下』二四七頁。

㉘ 同、二七四頁。

㉙ 同、二七七頁。

㉚ 同、二七九頁。

㉛ 同、二七八頁。

㉜ 新日本古典文学大系『草双紙集』（岩波書店、一九九七）二一三頁。

㉝ 同、二一四頁。

㉞ 同前。

㉟ 同、二一五頁。

㊱ 同前。

㊲ 同、二一六頁。

㊳ 同、二一三頁。

㊴ 同、二一六頁。

㊵ 同、二一三頁。

㊶ 同、二一九頁。

㊷ 同、二一二頁の解説を参照のこと。

㊸ 東洋文庫『和漢三才図会1』（平凡社、一九八五）五二頁。

㊹ 東洋文庫『和漢三才図会2』（平凡社、一九八五）一四頁。

㊺ 岩波文庫『町人嚢・百姓嚢・長崎夜話草』（岩波書店、一九四二）一〇五頁。

㊻ 同、一三七頁。

㊼ 同、一四一～四二頁。

㊽ 渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、一九九七）一四九頁。

㊾ 日本思想大系『近世神道論　前期国学』（岩波書店、一九七二）「文意考」三四一頁。

㊿ 同、三四三頁。

(51) 同、「歌意考」三五一頁。

(52) 同、三五三頁。

(53) 同前。

(54) 同、「書意」四四七頁。

(55) 『本居宣長全集　第八巻』（筑摩書房、一九七二）「くず花」一三二頁。

(56) 同、一三六頁。

(57) 同、荒野泰典「近世の対外観」（『岩波講座　日本通史　第13巻近世

3』岩波書店、一九九四）二三五～四〇頁。

58 ロナルド・トビ「「毛唐人」の登場をめぐって　―近世日本の対外認識・他者観の一側面―」（『境界の日本史』山川出版社、一九九七）二八二～八四頁。

59 『春色恋白波』（古典文庫、一九六七）一三頁。

60 ロナルド・トビは、中国人や朝鮮人、琉球人が極端に毛深い「毛唐人」として描かれている礼を紹介している。『境界の日本史』二八二～八四頁。

61 『近世再考　地方の視点から』七七頁。

62 同、八一頁。

63 日本思想大系『水戸学』（岩波書店、一九七三）一三〇頁。

64 同、一九六頁。

65 同、三一六頁。

66 同、二七〇頁。

67 同、二三一頁「尊王攘夷」の頭注、および尾藤正英による解説「水戸学の特質」五五八～五九頁を参照のこと。

68 日本思想大系『幕末政治論集』（岩波書店、一九七六）一四九頁。

69 同、二一三頁。

70 岩波文庫『講孟余話』（岩波書店、一九三六）三一～三二頁。

71 『吉田松陰全集　第九巻』（マツノ書店、二〇〇一）「安政六年十月二十日入江杉蔵宛書簡」四八八頁。

72 『吉田松陰全集　第五巻』（マツノ書店、二〇〇一）「安政五年十一月末又は十二月初旬意見書草稿」四三八～三九頁。この他にも、「安政五年十一月朔日戊午幽室文稿」（同書、二六三頁）、「安政五年九月九日松浦松洞宛書簡」（『吉田松陰全集　第九巻』九七頁）にも、「尊皇攘夷」が使用されている。

73 日本思想大系『吉田松陰』（岩波書店、一九七八）「回顧録」五四七頁。

74 『講孟余話』三二頁。

75 同、四八頁。

76 同、一一八頁。

77 注24を参照。