

戦後日本の学界における「儒学の日本化」問題についての考察

呉 震¹
翻訳：辻井 義輝

要約

戦後 70 年近くもの間、日本の学者たちは、戦前に出現した「儒学の日本化」に対して、反省や批判を加えたりしてきた。ある学者は、「日本化」と「近代化」との二重の視点を介することで、徳川思想史の新しい像を再建することができると考えた。また、ある学者は、「日本化」の論理を解体して「土着化」という語を採用し、これに代えようと努めた。本来、「日本化」とは、中国儒学などの外来文化を転化し、自分のものにして日本化した儒学から、日本儒学が形成されることを意味している。ただ問題は、明らかにこうは簡単にゆかないことである。「日本化」が可能となるには、その前提となるものが必要である。儒学の「日本化」は、外来文化が伝わってくる以前に、先ず必ず何か固有の日本の伝統文化（丸山真男がいう日本性）があって、外来文化を転化する思想的資源となりえて、はじめて可能となるのである。しかしながら、「日本性」——日本の伝統文化における固有の特性——なる概念をどのように線引きするかということが「儒学の日本化」を問う際一大問題となるのである。重要なことは、「日本化」する過程に出現したさまざまな問題を不断に省察して、今日の我々のための「攬鏡自鑑」（鏡を取ってみずからを写し出す）の道具とすることである。

はじめに

歴史上、仏教が東漸して「中国化」が生じ、最後に禅宗を顕著な例とする「中国仏教」に転じたことは、ごく自然な文化的現象であった。さらに、中国から東伝して日本に進み、同じく「日本化」が生じて「日本仏教」が形成されたことも、東アジア文化交渉史上において、同じくごく普通の思想的現象であった。実のところ、早くも 19 世紀末に近代の中国人が「古今」「東西」といった問題に悩まされるようになる以前、東アジア地域の内部（例えば、中国、朝鮮・韓国、日本、越南）の文化交流はこれまで途絶えたことがなかった。ただ、この交流の過程は決して順風満帆とはゆかず、双方が接触した際、相手の思想を吸収して受容すると同時に、往々にしてそれに対するさまざまな拒絶反応が起こされ、ひいてはそれを解体してさらに再構築したりするような複雑な歩みを経ることもあったであろう。これは比較文化、あるいは間文化研究の領域において常に向き合わなければならない歴史事象である。

もともと、中国と西洋の文化的接触においても、東アジアの思想的交流においてもよいが、仏教が中国化したり、儒教が日本化したり、ひいては西洋の学問が中国化するなどの問題は、すべて厳粛なる学術課題であるといわねばならない。しかしながら、中国はともかくとして日本について言うと、前近代（「近世」あるいは「早期近代」ともいう）から近代にいたる中国儒学の吸収と受容、批判的改造の過程にあって、極めて屈折した過程を呈し、とりわけ、江戸時代の儒学の「日本化」に引き続いて、近代以来さらに「再日本化」するプロセスを生じたとともに、いわゆる「近代日本儒教」を形成したが、そこには非学術的な要素も胚胎することとなった。この過程にあって、儒教は、17 世紀の日本ですでに日増しに膨張していた民族的主体性、文化的主体性などの問題と絡まり合ったのみならず、ひいては 19 世紀の帝国日本（明治帝国から第二次大戦期の昭和帝国）の政治イデオロギーと密接に結合し、それに寄りすぎる勢いを成した。そこで、「近代儒教」は、日本の戦後、とりわけ現代の日本思想史学

界において、一顧だに値しない「醜惡な」対象となり、正面切って立ち向かうことを望まれなくなった²。

一 二重の視点：日本化と近代化

まず、17世紀の日本の江戸期（1603-1868）における徳川儒学は、その歴史はたかだか260年に過ぎない。とはいえ、日本における儒学にとって最も輝いた時期である。5世紀にすでに日本に伝わっていた儒学は、特に13世紀末の鎌倉期（1185-1333）に僧侶が日本にもたらした朱子学が文献解読の長いプロセスを経たのち、しだいに思想が再構築される段階に到り、とりわけ宋儒の思想を解体することを理論的目標とした結果、「儒教の陣営を逸脱する」³可能性のある「古学派」（仁斎学、徂徠学を代表とする）⁴が内から芽生え、さらに、徹底して中国の学問の「漢意（からごころ）」を排除することを企図し、日本文化の優れた伝統を再び汚染させないよう学術的に志向した「国学」（宣長学を代表とする）が出現して、外来文化たる中国儒学はついに重大なる「修正」（丸山真男氏）に直面せざるを得なくなり、後世の人達が言う「日本化」した徳川儒学⁵が形成された。引き続いて19世紀末の明治期（1868-1912）には、欧米による近代化の洗礼を受けると同時に、早期近代の時期の「徳川儒教」、とりわけ徳川儒教にあってすでに衰微した朱子学が、幕末陽明学に取り替わって、意外なことに、新たな近代日本の朱子学の姿に変わりながら時代の表舞台に出てきた。そこにおいて、儒者兼明治天皇の侍講として権力の中樞にいた元田永孚（1818-1891）、西村茂樹（1828-1902）そして井上毅（1839-1895）といった人たちは、徂徠学などにより一度徹底的に解体された朱子学が政治イデオロギーと「見事に合致」しうることを見出し、朱子学を復活することで、そのメルクマールと見なされた「大義名分」「忠孝節義」などの体制的儒学、倫理的儒学を、帝国の新秩序を強固にするために完全に機能させることができることを見抜いていた。例えば、1890年に明治天皇が公布した『教育勅語』とその翌年井上哲次郎（1855-1944）の『勅語衍義』が世に問われたことは重大な指標であって、これは帝国主義の新形勢にあって、国家主義、民族主義を宣揚することを特色とする「国民道徳論」運動が日本を席卷してゆくであろうことを予見していた。この運動は明治10年の儒教道徳思想の復活を指標とし、「太平洋戦争末期に行われた国粹思想」に至るまで⁶、極めて長期にわたる放射反応を生み出した。この際に、朱子学は改めて「徳川氏三百年間」の日本において、「国民道徳の発展上に偉大の影響を及ぼし、」⁷ものと認められるようになっていた。

ここにおいて我々が見出すことは、19世紀末にすでに「日本化」していた陽明学と交替して朱子学が登場し、近代化を指標する各種の西洋思潮が大量に入ってきて、儒教の「再日本化」のプロセスと奇妙に配合して、儒教に「近代化」と「日本化」との挟み撃ちを蒙らせ、もともと、「理によって論断する」ことしか知らず「残忍刻薄」（伊藤仁斎の語）と評されていた朱子学が、近代化にひた走る明治の日本化にあって、装いを新たにしたことである。この明治以来の複雑に交錯する思想の劇的変化は、人々の目をちらつかせることとなり、近代以降の興味津津たる話題を呈することとなった⁸。それでは、戦後の日本の学界は、「徳川儒学」および「近代日本儒教」をどのように観察し、どのように位置づけているのかとなると、まず一対のキーワードに遭遇することとなる。つまり、「日本化」と「近代化」である。このキーワードは、同時に認識論上の装置となって、近世日本及び近代以来の儒教思想に発生したさまざまな変化の軌跡を測定するのに役立つ。

事実、戦前と戦後の二つの歴史段階にまたがる、日本思想史の創始者の一人丸山真男（1914-1996）氏の生涯の思想活動は、前期と後期に分けられるが、その前後両期はちょうど「近代化」と「日本化」（「近代性」「日本性」ともいう）の二大テーマによって分けすることができる。つまり、前期の丸山氏にあって、彼が力を注いで探究したのは、日本が近代化するに至った文化的基因あるいは思想的契機が結局どこにあったかという問題である。彼は、早期近代における徳川儒学にあって、徂徠学に政治と道徳、自然と作為との「非連続」的思惟を見出し、徂徠学のこの二重の否定が徳川幕府の政治イデオロギーを形成していた朱子学の「連続」的思惟様式を徹底的に転覆し、日本の近代化の出現のために台本を準備した、言い換えれば、徂徠学内部にすでに蓄積されていた早期近代化の特質、あるいは「近代的思惟様式」が、もともと明治維新以降の近代日本の進展のため、直接あるいは間接の影響を与えていたと読み取った⁹。しかしながら歴史の進展は往々にして人の思いどおりにはゆかず、明治10年以後、徐々に現れてきた儒教の復興運動が明らかにしているのは、歓迎されたのは徂徠学でも仁斎学でもなく、そ

れに倍して崎門の原理主義的な朱子学や国体主義を宣揚する宣長学および朱子学の伝統を濃厚に継承する皇室中心主義の擁護者たる後期水戸学だった。丸山氏によって近世から近代への扉を開けたと認められた徂徠学はむしろ傍流においやられてしまい、彼は、日本の「近代化」は実のところこれまで真に実現することがなかったと断言せざるを得なくなったのである。これは前期の丸山氏の日本研究における名言となった。後期の丸山氏にあって、彼が力を注いで探究したのは、外来文化が「日本化」しうるメカニズムは結局どのようなものであるかという問題である。彼は日本文化の歴史の底層には必ず何か「日本性」（日本語は「日本的なもの」。試みに中国語で「日本性」と訳す。以下同）があって、それが外来文化を転化する根幹的な内的メカニズムをなしていることを発見し、あわせて、学界に衝撃を与えた「古層」「原型」あるいは「執拗低音」と称する一連の史学理論を打ち出した。この学説の思想的内容、史学的意義およびその理論的限界については、ここで必ずしも細述する必要はないだろう。要するに、「近代化」と「日本化」は丸山史学思想の二大座標となっており、日本思想史を再建する重要な視点を構成しているものであって、これは疑いの余地のないことなのである。

1996年の丸山氏の死去は、ある意味で、日本思想史学界の一つの時代が終わったことを象徴している。同年、丸山氏の弟子である平石直昭（1945-）氏は、「新しい徳川思想史像の可能性——『近代化』と『日本化』の統一をめざして——」¹⁰を発表して、日本の戦後から90年代までに至る50年間、日本の学界は徳川思想史を再構築する際、「近代化」と「日本化」の主に二つの問題視点を設定したと指摘した。これは上述した丸山氏の生涯の思想的活動にちょうど符合している。平石氏は今後、徳川思想史の「新しい像」を再建するには、この二つの観察方法を統一して、一方に偏らないようにする必要があるとさえ主張している。この「統一」の目標がすでに達成されたかどうかは別問題であるけれども。

平石氏のこの論文は、戦後50年間における日本儒学の研究史を4段階に分ける。第1期－戦後から1950年代まで。第2期－1950年代後半から1960年代まで。第3期－1960年代から1970年代まで。第4期－1970年代から1990年代まで。ここでは、主に前の二期の研究状況を紹介する。平石氏の指摘では、第1期の徳川思想研究の主要な視点は、疑いなく「近代化」の視点で、丸山真男『日本政治思想史研究』を代表とすることができる。第2期の主要な特徴は、視点を「日本化」の問題に移したところにある。ただ筆者は、この問題を取り上げる際、戦前の徳富蘇峰（1863-1957）と武内義雄（1886-1966）の「儒教日本化」論を取り上げて、その論点に対して批判を行い、戦前にはすでに「日本化」の視点が存在していたものの、戦前と戦後において「日本化」に対する運用方法と観察態度が根本から異なっていることを強調して指摘しているにとどめている。

戦後の日本の学界においては、儒教の日本化の問題は日中の比較文化の領域に置かれた。あわせて、戦前のいわゆる「日本精神」、「大和魂」および国粋主義的な「近代日本儒教」に対する批判を経て、比較文化論の視点から改めて儒教の日本化の問題が検討されるようになった。この過程において、近代日本儒教に対する価値判断が、戦前とすっかり替わることとなった。平石氏は、戦前のいわゆる「日本化」は疑いなく徳川儒学に対する根本的な誤解であり、誤解を導いた根源は以下の点にあると考えた。つまり、中国で生まれた中国儒学あるいは朱子学はいったん日本に移入されると、日本精神によって純化され、やがて「異質性」をもつ日本儒教へと転じてしまったと考えていたことである。このゆえに、戦前のいわゆる「儒教の日本化」への観察態度は疑いなく思想上の「墮落」を意味していたことになる。これにより、いわゆる「日本化」問題は決して時代思潮、社会背景と完全に隔絶した単純な学術上の問題ではなく、そこには近代日本儒教に対して持つべき何らかの価値判断の立場が必ずかかわっていることが見て取れる。疑いなく、平石氏は戦前の「近代日本儒教」を認めないし、帝国の影響下にあったいわゆる「日本化」に対しても十分に警戒している。これは戦後日本における知識界のメインストリームである。第2期を代表する論著について、平石氏はさらに尾藤正英『日本封建思想史研究』（1961）、田原嗣郎『徳川思想史研究』（1967）および相良亨『近世儒教思想』（1966）、を挙げている¹¹。これらは全て戦後日本の思想史学界において極めて著名な論著である。繁雑を避けるため、ここでは細述しないが、ただ一点だけ補足すれば、尾藤氏、田原氏、相良氏の三人の主要な観点は、ともに丸山氏とことごとく一致しないものの、近代日本儒教とくっきり袂を分かつといった点においては完全に一致している。

最後に、平石氏は今後どのように徳川思想史の歴史像を再建するかについて展望を進めている。つまり、第1期以来の朱子学を中心とする徳川思想史の構造様式を脱するためには、「東アジアにおける古代からの思想史全体の

流れのなかで、徳川思想史についても、あらためて位置付ける」という「新しい分析視角」を再建する必要があるのだという¹²。これは、徳川思想史を「東アジア思想史」¹³に置き直して、改めて観察する必要があるとっているのである。「東アジア思想史」というものは、「東アジア儒学」という概念に比して内容上さらに広範で、その具体的な観察対象とその問題の領域を定めることは難しいだろう。にもかかわらず、平石氏の提議は重視すべきだと思われる。実際、丸山氏と同年代の京都大学名誉教授・故島田虔次（1917-2000）氏は、早くも1967年に発表した『朱子学と陽明学』という簡潔明快な論著のなかで、すでに大胆に一つの構想を提議している。それはつまり、今後の学界には「中国・朝鮮・日本（越南を含む?）を通じての通史」の「視野」から、改めて「儒教史もしくは朱子学史」を構築する発想がどうしても必要であるという提議であった¹⁴。したがって、上述のような平石氏の提議は、事実上、島田氏の「東アジア思想史」あるいは「東アジア儒教史」と同義と言ってよからう。

全体から見て、平石氏は「近代化」と「日本化」を並列しているものの、その考察の重点は疑いなく前者に置かれている。確かに、戦前と戦後は時代こそ全く異なるものの、「近代化」は、戦前時代を通貫していたもので、日本の知識人たちからすれば、ほとんど逃れがたい「宿命」なのである¹⁵。それと違って、いわゆる「日本化」という視点の設定には問題の複雑さが含まれている。というのも、この概念は徳川儒学を指すことができるのみならず、同時に近代日本儒教の発展をも指すことができるし、さらには日本帝国時代の「国民道徳論」や「日本精神論」などの主張と連結することもできるであろう。だから「日本化」という語は、往々にして、具体的なコンテキストに応じてその指し示す意味を読み替える必要がある。近代化が、近代の日本にあって相当複雑に曲折して展開したのと同様に、日本化の問題も、実は近代化の領域を超越してその外に置くことがほとんどできず、両者は互いに絡まり合いながら、分ち難くなっているといわなければならない。まさしくこのため、平石が「日本化」と「近代化」との「統一」によって、徳川思想史像の観察方法を再構築することを述べているわけであって、これは重要な提言だと思われる。しかし我々から見ると、同じくこの方法をもって近代日本思想史を考えることで、とりわけ「儒教の日本化」の近代における展開に対して、いくらかの反省を促すことができると思われるものの、同時に「近代化」はもともと西洋の学問の概念であって、この語によって儒教の近代における発展の軌跡を観察することは、下手をすると「削足適履」（足を削って靴を履こうとする）となり、日本儒教全体の認識に対して誤った位置づけが生じることを免れないかもしれない。他方で、「日本化」という視点も、日本の伝統文化および何を「日本性」といい、どのように認識し価値づけるかという問題と関わり、疑いなく、自覚的に批判意識をもつべきことなのであって、安直に扱ってはならないのである¹⁶。

二 「儒教の日本化」の反省と再構築

確かに、「日本化」はどのようにして可能なのかを根本的に問うなら、必ず「化」の前の「日本」が、はたしてどういうものかという問題にわれわれは遭遇してしまう。このことは、我々に「日本化」する前提とはどういうものかを答えることが求められるということでもある。こうなってくると、日本文化のなかにあっていわゆる「日本性」が結局どんな問題なのかを導き出さねばならないということになるのである。丸山氏が晩年に「原型」論あるいは「執拗低音」論を強調したのは、その要因をたどると、彼の意図は日本文化の根源性の問題に解答しようと試みたことにあった。この問題がもし解決しなければ、「日本化」という議論は話を展開する足掛かりを失うのである。

実のところ、晩年の丸山氏を悩ませた日本研究における「日本化」という問題は、早くも1980年代には、日本の思想学界によく出始めるようになり、史学界にあっても、「日本化」という視点で江戸文化を考察することが流行し始めていた。江戸史の専門家である辻達也（1926-）氏は、近世以後の儒教はすでに完全な「日本化」を達成していたとしており、その主たる指標は、上層社会における知識エリートが儒教経典についてどれ程知識を持っていたかということにあるのではなく、儒教が人を教化する思想としてすでに「民間に浸透し」えたかどうかにあると明確に主張している。彼はみずからの熟練した文献学的知識および考証学的技術を運用して、近世以降、儒学思想はすでに徳川期の日本の各階層に「普及と浸透」をしており、これは否定したり、回避したりしえない「事実」なのであって、まさしくこの意味において、儒学はすでに「『日本化』を完成していた」といえる」と指摘して

いる。それならば、「日本化」とは何を意味しているのか。彼はこの概念の意味合いは実に極めて単純で、日本化とは『『日本的』な性格の形成』を意味していると考えている。これは丸山氏が晩年に提出した「日本性」（日本的なもの）という概念に非常に近い。重要なことは、辻達也氏が、儒学の日本化とは『『日本的』な儒学』の形成、つまり「日本儒学」の形成を意味していると強調していることである。ここにおいて彼は「日本儒学」という名称を使用することを避け、「日本的な」という言葉をもって、儒学の日本における特性を描こうとしている。「日本化」という概念自身がもつ断定的なニュアンスと対照して言われていることを窺うことができる。何を「日本的」な儒学というのかについて、彼は、特に 17 世紀後期の古学派と 18 世紀の折衷学派、および町人階級で流行した石門心学を典型としており、これらの儒教活動は「日本的」な儒学の代表であり、同時に「日本的」な文化形態を最終的に形成したものと言うことができ、彼らの思想の意図は中華文化の蔭から抜け出して、自我を主張する声を上げようとしたところにあったと指摘している¹⁷。

日本化する儒教を積極的に肯定している辻達也氏の観点とは対照的に、黒住真氏は 1988 年に発表した『儒教の日本化について』¹⁸において、専ら慎重な態度を示している。思想史と社会史の視点から書かれたこの論文の基本的な観点は次の一点であると言える。つまり、それを収めた論文集の題名『複数の日本思想』に表れているように、日本思想の根本的な特徴は「複数性」という言葉に要約して言い表すことができると黒住氏はいう¹⁹。言い換えれば、彼は日本思想の基本的特徴はその「複数性」にあるのであって「単一性」にあるのではなく、従って、江戸時代にあっても、もともと儒教中心主義が成立する可能性などなかったと考えた。この観点は、明らかに、一元論的な普遍主義に対する否定である。彼は丸山真男氏の「無構造の伝統」を継承して、「江戸儒教の無構造型」あるいは日本文化の「分散的な統合構造」などの観点を提出している。ただし彼は同時に、丸山氏を含めた先学たちによる伝統的な観点を批判して、「儒教が近世に構造的に体制化していたかのように捉えるのは間違いである」とも指摘している²⁰。この点において、彼の立場は渡辺浩氏とかなり近い。渡辺氏は、儒教は近世の日本にあって、徳川幕府のイデオロギーに昇格したことなどは全くなく、また体制化する構造的な特徴に欠けるものでもあったと考えた。当然、彼は日本文化の主要な来源の一つは中国文化にあって、しかも日本文化が儒教に対してとった態度は基本的に「親和」的であり、「排斥」的なものではなかったことを決して否定するものではない。しかしたとえそうであっても、「それは儒教自体が知識の中心に位置するようにつよい構造においてではなくて、もっと別の、おそらくもっと緩い構造における内容の定着だった」のであり、まさしくこれが「日本的」な特色なのであって、ゆえに徳川儒教を「日本化」した儒教と呼んでも支障はないといっている²¹。

徳川儒教を「日本化」の問題領域において考察を進める以外に、黒住真氏は別の一連の論文で日本儒学の特質などの問題について重点的に探究しており、日本儒学には「習合性」の特徴——往々にして神道などの思想と混ざり合い、それ自身は「超越性」の方面への志向を欠如し、知識の方面にあっては「非原理性」の特色²²を呈する（理論的構造に欠けるという意味）——があると指摘している。実のところ、こういった観点は、1960 年代の日本思想史学界にすでに出現しており、1980 年代に至ってほとんど主流をなすに至ったものである。例えば、「習合性」の特徴については、石田一郎氏の説明によると「イデオロギー連合」と呼ばれて、江戸時代における朱子学中心主義の観点が解体されている²³。超越性の方面への思考が欠如しているのに至っては、日本思想史学者田原嗣郎氏も早くこの説を出している。彼は、たとえ江戸儒学において素行、仁斎、徂徠の古学派三傑により相当高度な思考が達成されていたとはいえ、しかし「世界の原因」については深く探究できないでいたとしている。田原氏のこの見方と同じように、平石氏は「たしかにそうした形而上学的な関心は、日本思想史全体を通して余りみられないといえる」と判断を下している²⁴。

黒住氏とはほぼ同じころ、日本思想史学者田尻祐一郎氏が 1993 年に論文を書き、日本化の問題を取り上げて論じている²⁵。彼は閩斎学派の内側から、朱子学と神道の関係などの問題に対していかに取り組むかについて論争を引き起こし、「儒学の日本化」現象について具体的考察を行っている。彼は、辻達也氏などと同様の観点を見出すに至り、儒学の日本化とは「日本的」な儒学の形成を意味していると指摘している。何を「儒学の日本化」というのかについては、彼はやや複雑な定義をしている。つまり、「日本的な社会の大枠が確定しつつある時代に、儒学的な価値観と用語法をもって時代の課題に立ち向かった知識人の多様な営為、分裂と通底を含み込んだその総過程を、『日本的』な儒学の形成の、言葉を変えれば儒学の日本化の過程として考えておきたい。」説明はいささか複雑

であるが、その意味をよく吟味すれば、その実、理解しがたいものではない。この観点によれば、闇齋学派が真正正銘の「日本的」な儒学であるのみならず、山鹿素行も中江藤樹も熊沢蕃山も、さらには伊藤仁斎や荻生徂徠までもが、すべて「日本的」な儒学と見なすことができる。言い換えれば、日本儒学とは儒学の日本化の結果であり、その重要な指標は、「日本的な社会の形成とダイナミックに関わった」かどうかであり、このようにダイナミックに関わって発生した「思想運動の全体」を「儒学の日本化」と表現するということである。確かに「儒学の日本化」は、日本社会におけるその時代特有の問題に取り組むために形成された思想活動の結果である。これは理解可能であろう。しかし、「日本化」を可能とする思想的資源が結局どこにあるのか、つまり「日本性」（日本的なもの）の問題は、依然として探究を要する課題として残されたままである。

田尻氏はこの論文の最後に、「日本一固有の価値？」の一節を設けて日本文化の価値を問う問題に回答を出そうと試みている。しかし、その論点はいささか主題からずれていて、ここには「東アジアの普遍的な価値観」が呈されている。彼は、闇齋学派内部における激烈な論争から、江戸の儒者が日本的な社会が確立されたあと、ちょうど自身が処する存在様式を模索しようと努めた際、その過程にあって、「東アジアの普遍的な価値観が投げ込まれ、揉みしだかれて変形した」ことが見出せると指摘している。この説明はいささか出し抜けである。そのいわゆる「東アジアの普遍的な価値観」とは、その実、儒学の価値観に他ならない。これによれば、儒学の日本化とは、日本という方面が普遍性に向かって開かれていて、それと同時にまた外来の普遍性に対して、積極的主体的に「揉みしだかれて変形」される改造を経ることを意味することになってしまう。総じて、著者の論旨は、江戸儒学が「日本化」した儒学であったことを強調することにあり、何を「日本の固有の価値」とするのかという問題については依然として解決されないままに置かれているのではないかという感がある。

緒形康氏は1996年に発表した文章のなかで、「儒学の日本化」に対して批判的な態度をとっている。彼は「儒学の日本化」というこの語は、登場以来、問われるべき一つの点を欠いていたと指摘している。「『儒学の日本化』論は『儒教』の自明性を問題にすることはできたが、『日本』の自明性に関しては疑うことを知らなかった。」明らかに、これは「日本化」という語における「日本」が結局何を言っているのかという問題を追究せんとしたものである。しかし残念なことに、緒形氏は問題を掲げるだけで、一歩進んでこの問題に答えを出しえたとはいにくい。彼の見解では、儒教に至っては、近代以降に出現した「国民国家」の観念的前提を捨てて、近世の中国に還元しなければならない。こうしてはじめて、儒教の地域的差異を明らかにすることができる。例えば、江南地区の儒教とそのほかの地区のものには大きな違いがあるのだ、という。緒形氏の意図は、儒教の中国における「自我同一性」の観念的前提を解体することにある。彼が考えるに、もし「儒学の日本化」が儒教の「特殊な日本」における展開、具体的に言えば「日本の文化風俗に根ざした形で諸展開」を指すにすぎないというなら、ここで言われる儒教とは「世界性を内包した普遍主義」の代名詞となり、「日本」とは、中国と対置されたうえで捉えられた特殊の存在となるが、この話し方は明らかに「現代日本」が演繹した「虚構の観念にすぎない」。その背後には近代以来形成されてきた「国民国家」の理念が存在している。儒教の「日本化」とは、完全に現代人が後付けで設けた観念にすぎないということでもある。これは、近代以後の観念を使って、儒教の日本における発展形態を想像したものなのである。とりわけ現代の日本にあっては、「『儒教の日本化』という言説は、近代以後の国民国家のイデオロギーを補強するだけに終わるだろう。」この説明は、彼が「儒学の日本化」をひとつの方法あるいは視点として用いることに決して賛同していないことを明らかにしている²⁶。この立場は当時の日本の学界にあって恐らく少数に属していたと思われるが、傾聴に値する。

上から窺えることは、日本思想史あるいは中国思想史学界において、少なからぬ学者たちによってこの「日本化」という分析道具を介し、江戸儒学の社会的地位及びその影響に対して評価が行われてきたわけだが、それは戦前と天地ほども違っていただけのみならず、徳川儒教が体制における地位を有していたとしてきた戦後以来の見方を根底からひっくり返したことである。これはある意味で、近二三十年来、日本の学界の儒学（日本儒学も中国儒学も含む）に対する研究姿勢が日増しに客観的かつ冷静になってきていることを現しているといえる。一方で、戦前の儒教主義、道徳主義とはくっきりと境を分け、これと同時に、儒教が江戸時代において生じた「日本化」現象に対しても、その認識領域を再構築することを試みている。

三 「土着化」による「日本化」の代替え

2000年、日本思想史学者澤井啓一氏は、その専著『「記号」としての儒学』のなかで、「日本化」を使用するのをやめて「土着化」という概念を用いて改めて近世以来の日本儒学を考え直す必要を力説している。ここにおける「土着」の語は、日本語では元来の土地に居住するという意であって、20世紀に植民地支配に反抗していわれた「土着主義」という語とは異なるものである。「土着化」の意味は「本土化」あるいは「在地化」と同じである。澤井氏は特に、英語 nativization を用いて注を付している。その実、「土着」という視点で日本の伝統思想を考察することは、日本の学界に早くも先例を見出せる。例えば、上山春平氏にはその著書『日本の土着思想』²⁷があり、そこに所収された論文は大部分1959年から1968年の間に書かれたものであり、そこでは50年代の丸山真男氏の「新 nationalism」論に照準が定められ専門的な分析と批評が進められていて、一読に値する²⁸。

澤井氏が「日本化」という語を使用するのに反対する理由は、彼によれば「日本化」とは「儒学が日本人に慣れ親しまれる存在となった過程を、日本の固有性を先行させ、外来のものはかならずそれに同化する（日本化）しかない」²⁹ことを意味しており、この種の重大な誤解が生じるのを避けるために、「土着化」によってこれを代替える必要があると考えたからである。ここで言われる「土着化」は「本土化」に他ならず、その実、指していることは「本土文化」に他ならない。しかし、日本文化の「固有性」の問題に関しては、後期の丸山氏の日本研究においても事実上すでに触れられている。それは「日本性」の問題に他ならない。つまり、日本化が可能となる前提として、必ずあらかじめ「日本性」が存在していて、それではじめて外来文化である儒学がこれと「同化」現象（ただし「同化」という語には、ものごとを悪く言うニュアンスが含まれており、「転化」というふうに理解したほうがよい）を起こしうるというのである。ただし、丸山氏は、50年代に出現した「土着」の概念（例えば、上述した上山春平氏の研究）は、「土着主義」に陥る可能性が極めてあり、さらにそれは、「特殊主義」へと導かれる可能性があり、「外来普遍主義と固有土着主義の対立」する「悪循環」を形成すると機敏に注意を払っている。これこそ丸山氏が力を込めて反対していたことである。だから、彼は晩年に「ブルジョワ普遍主義の克服よりも、『よそ』普遍主義と『うち』土着主義との悪循環を断ち切ることが、日本の知識人の当面するより切実な課題ではないか」と極めて明確に宣言している³⁰。ここでいわれる「固有土着主義」とは、その実、「日本特殊主義」を指している。

指摘すべきことは、丸山氏が長期にわたる日本研究を経て、確固とした信念を抱くに至ったことである。彼は、日本文化には普遍性を追究する思想的伝統があるものの、しかしながら外に向かって普遍性を探し求めると同時に、内に対しては自身の特殊性を強調するので、やがて「特殊主義」に陥ってしまうと確信していた。この内外を二分し、普遍特殊を対立させる二元思考的特徴は、かえって真正の普遍主義を受容する障害をなす。これにより近代以来進んできたいわゆる西洋の普遍主義は「疑似普遍主義」となってしまう。丸山氏にあって、真正の意味における普遍主義は内外を分けず、「真理は真理、正義は正義だ、というところにはじめて成り立」つのである³¹。明らかに、儒教が日本化するプロセスにあっても、類似した普遍と特殊の間に緊張した力関係がつねに存在している。しかしその一方で、丸山氏は一概に「土着化」に反対しているわけではない³²。彼もこの概念が日本儒教を考える際に一定の分析効果をもつものと認めている。彼は、儒教の天命思想（例えば、「天を継ぎ極を立てる」）が日本の儒者によって日本の「皇統」を構築するのに利用された際、一種の「土着化」がなされたと指摘している。これは、丸山氏が一貫して「文化的土壌」の問題を重視してきたことと密接な関連をもつ。彼の見立てによれば、日本の「修正主義文化」は、日本文化史上ずっと存在していたいわゆる「歴史的相対主義」の文化的「土壌」と関わりがある。例えば、13世紀の日本に出現した「諸道理」（Vernunft）の概念は、「理」が複数の形式で存在しえたことを明確に現し、西洋式の一元論たる「絶対理性」などの概念と根本的に異なっている。だから、日本にあっては、「抽象的普遍主義者」は往々にして「腐儒」とみなされ、その存在感が薄い。これによって丸山氏は『歴史的相対主義』の花がどこよりも容易にさきこぼれる土壌が日本にはあった」とさえ断言している³³。丸山氏にあっては、「土着化」と「日本化」は基本的に同義であり、ともに相い兼ねるものだったことを見て取れる。ただ丸山氏が「土着主義」に抱いた警戒と批判は、現在の学者が「土着化」の問題を語る際、真摯に耳を傾けるに値することである。

しかしながら、澤井氏の問題意識は、丸山氏と全く同じではない。彼は「土着」の語がいまだ「特殊性」の風合いを帯びるのを免れないことを認めており、これに対しては彼も警戒している。ただ比較文化の観点から見て、彼は「日本の特殊性を強調」せざるをえないと感じているのである。なぜなら、日本儒学と中国儒学を比較すると、日本儒学は、近世以来他の東アジア地域における儒学とそのすがたを大いに異にしており、近代に至ってからは、もし西欧近代と対抗したり、あるいはちょうど失われつつある伝統とは結局何かを問うたりするなら、その回答は「日本性のもの」（*引用者は、日本語の「日本的なもの」にあたると考える）、具体的に言えば、国学、神道などの思想、宗教および日本人の生活心情あるいは美意識などとなるわけで、儒学は「近代日本の歴史のなかで『侵略』を正当化する役割をはたしたと否定的に述べるしかない」³⁴ ことが見てとれるからである。それにもかかわらず、澤井氏は依然として「日本の特殊性」を表記し、あえてそれを回避しようとしない。というのも、われわれ日本人は出国して欧米に出歩いて、それで始めて自分が欧米と異なっているという特殊性の意識を持つわけではないからである。当然ながら、同時に彼はまた「特殊性」が一つの表現にすぎないことを強調している。それは決してストレートに「日本特殊論」を主張していることを意味しているわけではない。戦前流行した西洋の普遍主義と対抗するために強調された「日本特殊論」に対しては、澤井氏は当然ながら非常に敏感で十分に警戒している。このゆえに、彼が言う「日本特殊性」の趣旨は、日本文化が決して「均一」の文化でなく、「多文化」の特徴を具有していて、儒学もそのなかの一つにすぎないことを強調することにあるのである。これに即していえば、日本儒学がその他の東アジア地域における儒学とすがたを異にすることは、「諱莫如深」（ひたかくしにする）の必要がないことになる。

澤井氏が最近書いた論文は、さらに一層これまでの自分の主張を貫いて、やや激烈になっている。彼は、「儒学の日本化」を唱道するかぎり、日本中心主義的イデオロギーから脱却することができないことになる、とまで断言している³⁵。というのも、彼が考えるに、「日本化」という言葉は、それ自体、日本の本土の文化が外来文化を直接に併呑する、つまり「同化」することを意味しており、そこにあっては何らの創造的展開をも要しないからである。しかしこの観点は明らかに史実に適わない。彼は「土着化」と「日本化」の違いは以下の点にあると強調する。前者は、外来文化が変化させられて本土の文化になることを意味するわけではなく、本土の文化と交流し接触するプロセスにあって、本土の文化によって受容されることである。後者は、外来の文化が変化させられて「日本固有」の文化となることを意味している。具体的に言えば、彼は、徳川思想史上にあって儒学の「本土」化を完成させた成功例こそが古学派に他ならず、しかも古学派が推進した土着化の進展はこれで終結せず、このあと意外なことに、国学運動の後押しをして、儒学が土着化する歴史的進展を加速したのであり、国学思想は徂徠学的方式を「領有」することによって、日本中心主義に転化しだしたと考えた³⁶。このように説明すると、徳川思想史における国学派は、日本中心論における典型ということが出来る。しかしすでに上記に掲げたとおり、宣長学を代表とする国学派は日本伝統文化における「漢意」（からごころ）を徹底的に取り除くことを自分の思想的仕事だと意識していた。このため、国学派の思想は儒学が土着化した結果だとは言い難いし、ましてや「日本化」といかなる絡まりもなく、むしろ「日本的なもの」の直接の化身というべきと思われる。

近年来、澤井氏は研究の中心を閩齋学の方面に置くようになった。彼は、「土着化」の視点から出発して、閩齋派（また、崎門派ともいう）の朱子学に対して、以下のような歴史的立場づけをしている。「閩齋は朱子学の『土着化』を達成したと同時に、『土着』的な素材であった神道の『朱子学化』を達成した」³⁷。そして、この種の「内部化」はあたかもコインの裏表のようなものであって、双方とも密接に関わりあい、閩齋学の「神儒妙契」（日本神道と中国儒教とがみごとに符合する）的思想特質を形成した。明らかに、澤井氏の考えにあっては、外来儒学の「土着化」と「土着」そのものとしての神道思想の「朱子学化」は、江戸思想史における二大特徴だと考えている³⁸。私はこの観察に基づく結論は、極めて重視されるべきだと考える。というのも、まさしくこの種の精密かつ詳細な思想史の研究によってこそ、「土着化」の概念の重要性が明らかとなりえたからである。

四 む す び

以上から窺えることは、澤井氏は「日本化」という語に対して特有の機敏な感覚を有しており、彼のこだわり

は、その実、「日本性」（日本的なもの）なる観念に対する警戒に由来するものだというのである。これはそれなりに筋の通った考えであろう。というのも、「土着化」にしる「日本化」にしる、最後まで突き詰めれば、必ず「日本性」の問題にぶつかってしまうからである。ちょうど、丸山氏が晩年に遭遇した「原型」の問題と同様に、「土着化」が可能となる前提も根本的に問い詰めてゆくことを求められるのである。言い換えれば、日本文化の伝統をなしている「日本性」の問題は、日本儒学の研究から言って不可避のものなのである。帝国時代における「日本精神論」「国民道徳論」が落とす心理的暗影ゆえに、棚上げする態度をとることは何らの問題の反省ももたらさないであろう。

もとより、「日本化」という語をつかって日本固有の文化との「同化」を主張することに反対するという、この批判精神は確かに敬服すべきといえる。しかしながら、本土文化に基づいて外来文化の経典を読み解いてゆくと、その経典の思想を解体したり再構築したりといった創造的な思想変化は、文化交流史においてはしばしば目にする事実であり、それを見て見ぬ振りをしてはならない。というのも、文化的な接触や交流は、商品の輸出入のように、事物が単純に流動するものではないし、文化的な輸入というものは、必ず本土の文化との衝突、摩擦を伴うのである。その根本的な原因として考えられるのは、いかなる民族や社会も、「他者」の文化を白紙のままに受け入れることはありえず、そこに色を塗りたくるものだからである。外来文化と本土文化の間には、強弱の違いはあっても、優劣に分けられるはずはない。だから、文化交流の際には、互いの間で衝突したり、吸収したり、対抗したり、変化させたりするのも必然のことなのである。

確かに、「土着化」という概念は、「日本化」という語がもつ「日本と同化する」という負の印象を避けやすいかもしれない。とはいえ、もし我々が「日本化」ということばに対して合理的な理解をもち得たら、「土着化」と同時に使用することが可能となる。大事なことは言葉を変えることにあるのではなく、我々が「日本化」するプロセスに出現するさまざまな省察に値する問題を省みて、我々の今日の「攬鏡自鑑」（鏡を取ってみずからを写し出す）の道具とすることなのである。

「日本化」が現在の日本において依然として進行中であるかどうかについては、その答えは基本的には否定的である。というのも儒学の日本化が現代の日本においてすでに中断していることは疑うべくもない事実だからである。その原因は、日本がすでに徹底的に「西洋化」してしまったからなのか、それとも、すでに「原型」に戻ってしまったのかどうかについては、すでに本論の論旨を逸している。しかし比較してみると、「中国化」はこれと全く異なっている。以前に仏教の中国化という成功例があるにもかかわらず、現在の中国社会において進行している西洋学の「中国化」は、もっと長い実践過程を経なければならないであろうと私は考えている。

注

- 1 執筆著：呉震（1957-）、男、江蘇省丹陽出身、上海復旦大学哲学学院教授、博士生導師、京都大学博士
※本論は、国家社科基金重点項目（13AZD024）の成果の一つである。
- 2 例えば、2002年黒住真氏は一篇の論文のなかで、「近代儒教」が日本思想界によってほとんど完全に無視されていることや、あるいはその反応が極めて曲折していて、多くの問題について、真正面から向き合うことが避けられていることを非常に嘆いている。彼によれば、その原因は、近代儒教が演じた役割が極めて光彩を欠き、日本帝国と政治上、ほぼ歩みを共にしたことにある。参照、黒住真「徳川儒教と明治における再編」『近世日本社会と儒教』所収、ぺりかん社、2003年、165頁。ついでに説明すると、日本の学界は通常「儒教」を使用し、教化体制を有する儒学思想を意味する「儒学」は使用しないが、本論においては一般に区別しないこととする。
- 3 今中寛司『徂徠学の基礎的研究』吉川弘文館、1966年、417頁。
- 4 いくつかの拙文を参照されたい。「従伊藤仁斎“道論”的重構来看徳川儒学“反朱子学”之特色」『河北学刊』第35卷第3期、2015年5月。「十七世紀徳川儒学“反朱子学”的案例考察——従伊藤仁斎“仁学”思想構造来看」澳門大学『南国學術』2016年第1期刊行予定。「徳川日本徂徠学的礼儀制度重建」『復旦學報』2014年第1期。「道的“去形上化”——徳川日本徂徠学建構政治化儒学の一項嘗試」『華東師範大学學報』2014年第2期。「徳川儒者荻生徂徠經典詮釋方法論初探」『中山大學學報』2014年第4期。
- 5 徳富蘇峰『吉田松陰』第三「徳川制度」岩波書店、1981年（底本は明治二十六年初版）、34頁。
- 6 鶴沼裕子「国民道徳論をめぐる論争」今井淳、小澤富夫編『日本思想論争史』ぺりかん社、1979年、356頁。
- 7 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』序、富山房、1905年、5-6頁。

- 8 丸山真男「近代日本における思想史的方法の形成」『丸山真男集』第9巻、岩波書店、1996年、83-108頁。参照、韓東育「徂徠学与日本早期近代化的思想啓蒙」『歴史研究』2002年第5期。
- 9 丸山真男『日本政治思想史研究』第1章、東京大学出版会、1983年新装版。
- 10 「新しい徳川思想史像の可能性——『近代化』と『日本化』の統一をめざして」平石直昭編『徳川思想史像の総合的構成』平成6-7年度科学研究費補助金（総合研究A）研究成果報告書、1996年3月。
- 11 しかし、第4期の代表著作の一つとして数えられる渡辺浩氏『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、1985年）も、第2期の「日本化」の観察視角を受けながら、さらに進んで徳川儒教研究の「精細化」を深め、その研究内容の豊富さと論述の明快さは群を抜いているが、ただその研究の姿勢は、やや社会史の方面に傾き、思想史的な観察は相対的に薄弱となっていると平石氏は指摘している（平石直昭編『徳川思想史像の総合的構成』11頁）。
- 12 同上書12頁。
- 13 「東亜」という語の日本語表記について、筆者は「東アジア（East Asian）」を採用し、「東亜」という漢字で表記することはしない。これは、「東亜」という語は、煩わしい戦争の記憶と関わるため、戦後の日本に使用するのがタブーとされたためである。
- 14 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、1967年。
- 15 源了圓『徳川思想小史』序「徳川時代の再検討」、第3節「日本近代化への視点」中央公論社、1973年、11-12頁。
- 16 参照、呉震「丸山真男有関日本性問題的考察」『復旦学報』2015年第1期。
- 17 以上は、辻達也『江戸時代を考える——徳川三百年の遺産』中央公論社、1988年、25-52頁を参照。
- 18 「儒教の日本化をめぐる」は、もと『日本学』第12号（名著刊行会、1988年、136-147頁）に掲載された。後に氏の著作『複数性の日本思想』ベリかん社、2006年、209-223頁に収録される。黒住氏のこの論における「日本化現象」についての考察は、かつて溝口雄三（1932-2010）氏によって格別重視された。参照、溝口雄三『方法としての中国』東京大学出版会、1989年（孫歌主編、孫軍悦訳『作為方法的中国』北京、三連書店、2011年、152頁。）
- 19 黒住真氏の日本研究の特色については、その学生韓東育氏による黒住の前著『近世日本社会と儒教』への書評「探尋徳川儒教的真面目——読黒住真『近世日本社会と儒教』」（『二十一世紀』2004年12月号、142-149頁）を参照いただきたい。
- 20 黒住真『複数性の日本思想』213、215頁。丸山氏の「無構造の伝統」という言い方は、1957年の論文「日本の思想」（のちにその著『日本の思想』岩波書店、1961年、特に11-13頁に収録される）を初出とする。
- 21 黒住真『複数性の日本思想』211、213頁。黒住氏はこの問題について具体的に論証している。ここでは全て紹介しないが、その論旨は以下のとおりである。つまり、日本の社会文化の角度から見れば、近世の以前以後を問わず、儒教の知識は相当限られた範囲、主に上層社会におけるごく少数の人達（例えば、宮廷や神社のなかにいた博士家、神職、および僧侶などの文人たちの範囲）にだけ存在し、儒者は社会にあつてほとんど独立の階層を形成することがなかった。ゆえに、その社会的地位は極めて限定的であった。幕府後期に至り「寛政異学の禁」（1790）が施行されたのを指標として、儒学は「一般化」現象を呈し、幕府は教化の「統一」を実施する必要を意識するようになった。ただこの政策も各地の藩校に限られた。ゆえに、全社会的教育的影響には限りがあった（同上書、209-218頁）。
- 22 黒住真「日本儒学の制度と性格」、上掲黒住氏著『複数性の日本思想』245頁を見よ。
- 23 石田一郎「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『藤原惺窩・林羅山』日本思想大系第28冊、岩波書店、1980年。
- 24 田原嗣郎『徳川思想史研究』未来社、1967年、平石直昭編『徳川思想史像の総合的構成』6頁。江戸教育史の専門家辻本雅史氏も古学派三傑のこの思想的特徴は「儒学日本化」の典型といえるとしている（『哲学（思想）としての儒教：日本の近世儒学研究素描』『真宗総合研究所研究紀要』14号、45頁）。
- 25 田尻祐一郎「儒学の日本化——閩斎学派の論争から」『儒学・国学・洋学』頼祺一編『日本の近世』13、中央公論社、1993年、35-80頁。
- 26 緒形康「他者像の変容——中国への眼差」『江戸の思想』第4号、ベリかん社、1996年、12-25頁。
- 27 弘文堂、1965年刊。のち『日本の思想——土着と欧化の系譜』（サイマル出版会、1971年再版）と改題される。
- 28 『日本の思想——土着と欧化の系譜』第2部第5章「日本 nationalism 論の視点——丸山真男と吉本隆明」。ここでいわれる“nationalism”は、民族主義のことを指している。
- 29 澤井啓一『〈記号〉としての儒学』前言、光芒社、2000年、第11頁。
- 30 以上、丸山真男「近代日本の知識人」『後衛の位置から——「現代政治の思想と行動」追補』未来社、1982年、130頁から引用。
- 31 同上書、127-129頁。
- 32 丸山真男『忠誠と叛逆——転形期の日本精神史学的位相』筑摩書房、1998年、382頁。
- 33 同上書、408、420頁。しかしながら、丸山氏が注意を促すのは、歴史相対主義も往々にして「凡庸な特殊主義」という別の落とし穴に陥りかねないということである。例えば、江戸中後期の国学者たちがそうである。彼らは歴史の還元法に依りさえすれば、「記紀神話」の歴史像を復元できると信じていた。うわべから見ると、まるで「すべてが歴史主義

化された世界認識」を構築できているかのようであった。その結果は、「かえって非歴史的な、現在の、そのつどの絶対化をよびおこさずにはいない」（同上書、421、422 頁）。われわれの話でいえば、この種の「非歴史」的な、現状の絶対化も現状の「本質」化に他ならない。その一方で、すべてが歴史主義化されるため、現実の社会がいったん秩序を失うや、現状の「絶対化」の観念は落し、また別の茫漠たる域に陥る。あらためて、超越的社会と歴史的行為の絶対普遍的価値を捜し戻そうと思っても、往々にしてすでに手遅れとなってしまう。丸山氏は、日本の伝統文化においては、この種の普遍的存在の信念と追及に対して、非常に冷淡であったと考えていた。参考、丸山真男「対談『歴史意識と文化のパターン』」『丸山真男座談』第7冊、岩波書店、1998年、256頁。

- 34 以上は、澤井啓一『〈記号〉としての儒学』8頁を参考。澤井氏はかつて、儒学はまさしく近代日本にあって暗い歴史をたどったために、台湾や韓国などの学者と儒学の現代的課題について話し合った際、往々にして日本儒学を「反面教師」としてしか紹介できないという嘆きを漏らしたことがある（同上）。
- 35 澤井啓一「土着化する儒教と日本」、『現代思想』第42巻第4号、青土社、2014年3月、86頁。
- 36 同上注、94頁。
- 37 澤井啓一『山崎闇斎——天人唯一の妙、神明不思議の道』ミネルヴァ書房、2014年3月、364頁。
- 38 しかし渡辺浩氏は早くも1980年代に、江戸時代にあつては、「儒学の日本化」と「日本思想の儒学化」は、その実、同時並行していたことをすでに指摘している。その著『近世日本社会と宋学』補論1「伊藤仁斎・東涯——宋学批判と『古義学』」（東京大学出版部、2010年増補版、246-247頁）を参照。このほかに、土田健次郎氏も「土著化」という概念を用いて徳川儒教の特質を考察している。たとえば、仁斎学の思想的特質の一つは、儒教の「土著化」をなしていることであり、土田氏の理解にあつて、日本文化の「土著性」とは「日常性」（そのなかには日本的道德感、社会的心情を含む）となるということである。その著『「日常」の回復——江戸儒学の「仁」の思想に学ぶ』（早稲田大学出版部、2012年、47-48頁）を参照。さらに、その論「東アジアにおける朱子学の機能——普遍性と地域性」（土田健次郎編『アジア地域文化学の構築』雄山閣、2006年、231頁所収）を参照。

キーワード

儒教、日本儒教、日本化、近代化、日本性（日本的なもの）、土着化