

## 近代日本の儒教と戦争

オドワイヤー, ショーン  
九州大学大学院言語文化研究院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/7159236>

---

出版情報 : 言語文化論究. 51, pp.1-18, 2023-11-10. Faculty of Languages and Cultures, Kyushu University  
バージョン :  
権利関係 :



## 近代日本の儒教と戦争\*

ショーン・オドワイヤー (著) 中里見 敬 (訳)

### 要旨

1930年代、国家神道を主要なイデオロギーとした日本は、超国家主義に陥って戦争へと突き進んだという見方は広く信じられている。しかし、その時期に儒教が戦争を正当化したことは、今日あまり知られていない。1918年に日本の儒学者と支那学者によって結成され、1930年代にその影響力と政治指導者からの庇護が頂点に達した教育・研究団体「斯文会」についての研究は多くないが、筆者はその欠を補いたい。本稿では、初期の斯文会が伝統的な儒教道德の復活と漢学の振興を目指して活動したこと、また山東省曲阜の孔家の地位を利用して「儒教外交」を展開したこと、さらに儒教的なアジア主義を打ち出し、儒教を醇化した日本が東アジア精神文化の指導者・保護者としての役割を果たそうとしたことを考察する。

最後に、従来研究が手薄な斯文会会員が戦時中に発表した文章の分析をとおして、1937年から1945年にかけて日本が中国で行った戦争を道徳的に正当化するにあたって、近代日本の「皇道」儒教の果たした役割を論じる。また戦時中の斯文会刊行物におけるオクシデンタリズムおよび自己オリエンタリズムを分析することによって、今日の東アジアの不安定な地政学的状況の中で、儒教の規範理論におけるオクシデンタリズムおよび自己オリエンタリズム的傾向についてより批判的な考察を行う必要性について論じたい。

真に知的な力が、その尊厳と真実を戦争の神々の前で生け贄として捧げなければならないことは、悲しいことです。

—— ラビンドラナート・タゴール、1938年9月、野口米次郎宛書簡より

### 1. はじめに

東京にある大東文化大学の副学長室には、創立40周年を記念して漢文で詠まれた驚くべき賀詩が飾られている。儒学者の高田眞治が1963年に詠んだ漢詩は、「欧化」によって破壊された儒教の「醇風」を日本に復興しようという創立の志を謳ったもので、「皇道醇融を期す」学者の決意が宣言されている。と同時に、この詩には戦場で藻屑と消えた元学生を追悼し、第二次世界大戦における戦死者の「失われた大義」への挽歌の意も込められている。

\* 本稿は、Shaun O'Dwyer, "Japanese Confucianism and War", in *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, Vol. 38 (August 2022): 15-41を翻訳したものである。

国殇豈徒勞 若くして死んだ無名の戦士は、はたして徒勞だったのだろうか。決してそんなことはない

東亜感義烈 東亜の正義あふれる戦士に、人はみな深い感動をおぼえるはずである

諸邦相独立 諸国はそれぞれ独立し

民族自団結 民族はみずから団結した (高田 2019)<sup>1</sup>

戦時中、高田は中国と儒教の研究団体である「斯文会」の中心メンバーとして活動していた。現在では無名の小さな組織だが (Paramore 2016, 181-82)、1930年代から40年代にかけては有力な学術機関であり、相当な政治的庇護を受けていた。1937年、高田と斯文会の会員たちは、日中戦争における日本の戦争目的を儒教とアジア主義という言葉で正当化した。

本稿の目的は、日本の「聖戦」の正義を信じる斯文会の儒学者たちの精神構造を探ることである。この戦争は1941年から1945年にかけてアジア太平洋地域へと戦場を拡大し、約2000万人ともいわれる犠牲者を出したが、そのほとんどは民間人であり中国人であった。儒教と戦時日本の権威主義・軍国主義との間に親和性があったことを論証するにあたり、私は儒教が本質的にそのようなイデオロギーに取り込まれやすいと断罪するつもりはない。その代わりに、儒教をそうしたイデオロギーに取り込まれるように再発明<sup>リインヴェント</sup>し、再利用することを正当化しうる、近代のオクシデンタリズムや自己オリエンタリズムの思考パターンに着目したい。このような思考パターンは、現代の儒学者による哲学論においても一定程度存在している。儒教の理論家はこうした思考パターンに対してより慎重になるべきであって、21世紀東アジアの不安定な地政学における権威主義的・覇権主義的な国家拡張のために再び動員される可能性があることに留意すべきだと考える。

## 2. 斯文会、日本儒教、皇道

20世紀初頭の日本の知的・政治的生活において、儒教がいかに重要であったかを想像することはいまや容易ではない。なぜなら1945年以降、現代日本儒教の研究は寥々たる状態にあるからである。衰退の理由は複雑であるが、戦後日本の大学において儒教の地位が崩壊したこと、戦前の主要な研究者の引退・死去・公職追放などは説明の一部となるだろう。さらに、20世紀後半、日米の学者の協同が進み、西田幾多郎・田辺元・西谷啓治、そして京都学派と密接な関係にあった和辻哲郎のような哲学者の研究・翻訳が盛んに行われたことも、日本儒教の衰退に拍車をかけた (Heisig 2001, 21-23)。こうした協同により、彼らは近代日本を代表する仏教の影響を受けた哲学者として、海外での評価が定まった。他方、井上哲次郎・服部宇之吉・高田真治といった20世紀日本の儒学者の著作を翻訳し、普及させるような学術的な協同は見られなかった。また、京都学派の哲学者が書く文章は儒学者よりも深遠であり、それが海外で読者を得る一助となったことは確かである。それに対して、日本の近代儒学者はほとんど無名のまま現在に至っている。

儒学者が忘れられていることもあって、英米の研究者が戦時中の日本の権威主義と軍国主義を推進したイデオロギーを検討する場合、国家神道あるいは過激な超国家主義的神道 (Skya 2009)、禪の軍国主義 (Victoria 1997) が念頭に置かれ、儒教は見落とされがちである。戦時下における学者の軍国主義への加担が議論される場合、おおむね西谷啓治や和辻哲郎のような「代表的」哲学者が取り上げられることとなる。日本の儒学者が見過ごされるのは、このように無理からぬことではあるが、訂正される必要がある。そのために以下では、日本儒教の精神的背景を概説したうえで、従

来ほとんど研究されていない戦時中の斯文会刊行物の分析を行うこととする<sup>2</sup>。(補注1)

20世紀初頭の斯文会の学者たちは、豊かで多彩な日本儒教の伝統を受け継いでいた。その伝統は6世紀後半にまでさかのぼり、17世紀初頭に始まる江戸時代には新たな隆盛を迎えていた。江戸時代の儒教は、近代日本の儒教よりはるかによく英米の思想史家に知られている。それは明清時代の中国、朝鮮、あるいは黎朝および阮朝期のベトナムの儒教とは異なる制度的環境の中で発展した。武士を頂点とする徳川幕府の封建的身分制の政治体制のもと、商人階級と貴族とが朱子学を基礎とした試験によって任官を競い合うような科举制度は存在しなかった。その代わり、18世紀後半以降、徳川幕府が上級官僚を任命するために限定的な試験が行われた (Paramore 2016, 82-85)。にもかかわらず、幕府の指導者は儒教に社会秩序を維持するための手段を見出し、儒教は幕府の公式な庇護を受けたのである。その後、数百年にわたって多くの学派が生まれ、藩校が設置されて、中国の宋明理学から受け継いだ倫理的・政治的・形而上学的な思想が解釈・議論され発展した。

しかし、日本の儒教は、日本の政治秩序の複雑な現実に適応しなければならなかった。すなわち幕府の世襲制・権威主義的な支配といった世俗の権威と、世襲による朝廷(天皇)の儀礼的・象徴的権威とに主権が二分された現実である。また、仏教や神道とも競合関係にあった。組織化された仏教は大きな影響力を持っていたし、神道は外来の儒教に対抗して、古代の神話や天皇制の祭祀を日本精神の源泉として強調していた。

こうした組織的・イデオロギー的条件は、様々な儒教の学派を刺激したが、ここでは神道と儒教の習合を主張する学派に注目したい。だが、この神儒習合という離れ技は容易なものではなかった。なぜなら政治的・道徳的な完璧さを求める孟子の教え——支配者の道徳的墮落は天命によって罰せられる——は、万世一系の天皇の道徳的無謬性を主張する神道の排他的神話とも、儒教のパトロンであった將軍家への政治的配慮とも相容れないからである。その結果、道徳的修養や儀礼に基づく国家運営の理念は將軍や家臣に支持されたものの、天命や禪譲といった原則はその規範性が可能な限り縮小され、日本の政治秩序に適合しないものとして退けられた (Maruyama 2014, 331-411【丸山 1980, 601-674】を参照)。

さらに、天照大神を始祖とする万世一系の天皇という神話のもと、原初的なナショナリズム意識が生まれ、神道・儒教習合による日本独自の様式の中で、ときに中国ではなく日本こそが真の儒教の中心 (Middle Kingdom = 「中国」) だという信念が表明されることすらあった (Huang 2015, 230-31)。19世紀初頭から中葉にかけて、日本に対する外国勢力とキリスト教の脅威が高まるにつれ、改革派と攘夷派の間でこの原初的ナショナリズムの要素が先鋭化され、後に近代日本国家の下で発展する国家神道イデオロギーの基礎となったのである。その結果、日本独自の国家体制、すなわち国体という概念が生まれた。国体とは、万世一系の天皇支配と「忠孝一致」を実践する臣民とを結びつける祭祀に基づく秩序のことである (Wakabayashi 1986, 157-58)。こうして、日本は儒教の「王道」を完成させたと考えられるようになった (Chang 2017, 4-12)。儒教の後ろ盾を得た改革派が唱えた天皇への忠誠と、それに伴って弱体化した幕府への信頼の喪失によって、幕府の崩壊と1868年の明治維新、そして日本の近代化への道が開かれたのである。

近代化は日本の儒学者に喪失とともにチャンスをももたらした。中国古典の読み書きや儒教を教える古い藩校は廃止され、西洋式の人文科学を教える大衆教育に取って代わられた。しかし、新たに設立された帝国大学では、19世紀後半になるとヨーロッパで教育を受けた世代の学者が登場し、儒教をヨーロッパ哲学と対等な哲学・思想として再解釈することに熱意を持って取り組んだ。彼らは東アジアで最初に儒教とヨーロッパ哲学の比較研究を行った思想家である (その初期の例は

Inoue 1892 参照)。現代の学術的な儒教哲学の研究は、彼らの先駆的な業績を受け継ぐものである (Paramore 2016, 150; O'Dwyer 2019, 10-12)。また、これらの学者たちは、儒教を日本固有の国民道徳の主たる構成要素であると解釈し、西洋の侵略に対抗して国民の団結を強化し、東アジアにおける日本の道徳的優越性を示す手段たりうると考えた。1890年代以降、井上哲次郎をはじめとする儒教哲学者たちは、国の道徳教育政策に影響力を発揮するようになった。

「斯文学会」を前身とする「斯文会」は、漢学や儒教系の諸団体を統合して1918年に設立された (Smith 1959, 99-100)。東京帝国大学の支那学者・哲学者である服部宇之吉、枢密院副議長の清浦奎吾、実業家の渋沢栄一らが発起人となった。彼らは、19世紀半ばの儒教改革者・佐久間象山の掲げた「東洋の道徳と西洋の技術の融合」(東道西芸論)という基本理念を受け入れていた。しかし、数年後に大東文化学院を設立する仲間たちと同様、彼らもまた過度な近代化によって「儒教の醇風」が破壊されてしまったと考えていた。斯文会は、西洋から輸入された物質文明が日本の国家的発展のために必要であることを認めていたけれども、労働争議の激化や、社会主義・女性解放運動・功利主義・個人主義といった社会を混乱させる外来思想の蔓延など、舶来文明の負の影響に対して懸念を表明していた (Smith 1959, 270)。最後に、最も重要なこととして、彼らは漢文や儒教道徳が近代化された日本の学校教育から消えてしまうことを憂慮していた。この学会の主な目的の一つは、漢文の読み書き・儒教・中国文化への理解を促進することであった (Smith 1959, 111, 114-15)。

そこに第一次世界大戦によって、物質文明一辺倒がもたらすとてつもない破滅的な結末が露呈した。こうした状況の中で斯文会の創始者たちは、「自己修養の手段であり、なおかつ平和的統治の規範でもある」儒教における「道」の伝統的な役割を改めて強調し、「わが国固有の道徳」を広め、「精神文化を復興する」ためにその再生を呼びかけた (Smith 1959, 269-70)。こうした発言に反西洋的な偏見が含まれていると考える必要はないだろう。斯文会の刊行物には早くから反西洋的なトーンが見られるけれども、急激な物質文明化の荒波の中で道徳的自己修養を維持することができる「国民」道徳の伝統を再評価(そして発明=創出)することによって、その影響を緩和しようという願いもあったのである。

斯文会の儒教復興運動には国際的な側面もあった。渋沢栄一や中国近世文学の研究者・塩谷温らは、中華民国初期に山東省曲阜の孔子廟に定期的に参拝し、率先して中国での儒教外交を展開した。曲阜では孔子の子孫である孔家とも交流を深め、いずれ孔家の支配のもとで中国に帝政が復活することを期待した (Kong 2022, 37-41)。

1920年代までの比較的開放的な「大正デモクラシー」当時において、斯文会は政治的に保守的な組織であった。その目的は、西洋の物質文化を否定することではなく、伝統的な儒教道徳を再生し、その時代の条件に適応させることによって、道徳的・精神的な弊害を抑えることであった。服部宇之吉のような斯文会の思想家も、孟子による王道政治の思想と天皇統治を尊重する限りにおいて、西洋の立憲民主主義を取り入れることに条件付きで支持を表明した (服部 1919, 331)。

斯文会は設立当初より、政府と財界から多大な援助を受けていた。政府は東京にある儒教の有名な廟殿・湯島聖堂を寄贈し、斯文会の本部として使用させた。1922年には貴族院議長で徳川宗家の当主・徳川家達(第14代)が会長に就任した (Smith 1959, 122)。1920年代に皇族の伏見宮博恭王が総裁に就任すると、斯文会の名声はさらに高まった (“Shibun kai” 1947, 3)。ウォーレン・スミスは、1959年の *Modern Japanese Confucianism* (『近代日本の儒教』) の中で、斯文会の有力な信奉者は「重要な実業家、有力な政治家、大学教授、高位の軍人、著名な学者など(中略)日本のエリート各層」であったと述べている (Smith 1959, 236)。



スミスによると、首相や閣僚が1922年以降、斯文会主催により毎年開催される孔子祭に出席するようになり、1926年までには孔子祭での祝辞が『斯文』に掲載されるようになった【訳注：1926年6月発行の『斯文』第8編第3号には、若槻禮次郎・内閣総理大臣、一木喜徳郎・宮内大臣、岡田良平・文部大臣の祝辞が巻頭に掲載されている】。1930年代初頭以降、これらの政治指導者は「儒教によって国民の思想を導く」と公言するまでに、斯文会の教育目標を重視するようになった。1931年の満洲事変とそれに続く国際連盟脱退により欧米列強への憤りが強まる中、彼らは西洋思想の流入に対して日本人の道德心を強化するよう呼びかけたのである。国内経済の不況・政治的混乱・国家存続への不安は、より強権的な政治秩序や新たな海外進出への野心と結び付いていった。皇軍の冒険主義に対する民衆の支持が高まり、軍部の政治力が強まるにつれ、文民政治家たちは軍部の暴走を抑制する力を失い、あるいは積極的にそれに同調するようになっていった。このような状況下で、儒教が国体思想や国家神道と融合することは、国家主義者たちが「自らの目的のために儒教の価値観を巧みに利用する」ことを可能にするものであった（Smith 1959, 137-38）。

1930年代に日本の儒学者が提唱し始めたアジア主義的な「皇道」は、帝国主義的な日本の影響力拡大を道徳的に正当化する必要性に迫られた日本の指導者にとって魅力的であった。この種の儒教が日本や満洲で、また朝鮮時代の国子監である成均館——日本植民地時代に経学院と改称——をはじめとする朝鮮の儒教教育機関で熱心に宣伝された（Kang 2022, 111-30）。儒学者による皇道論の趣旨は、儒教＝神道の古い教義を再解釈し、東洋の精神的・世俗的指導者としての日本の世界的な使命を正当化することにあった。解釈は様々であったが、儒教を醇化し、王道政治を皇道として完成させた日本の国体は、神聖な万世一系の皇統に支えられているという点において一致していた。この醇化された儒教は、忠孝といった徳目の不断の修養育成によって成り立つものであって、革命・王朝交代・退位などで連続性が途絶えた中国式の王道では不可能だとされた（井上 1912, 280-89）。こうした醇化された儒教と、増大する日本の西洋的技術力や軍事力とによって、日本が世界的な使命を果たすことはふさわしいものに思われた。当時の民間人や一部の軍人にとって、アジア主義や国家神道と結び付いた儒教は、民族主義的な国粋主義——彼らは儒教を認めず、1930年代に暗殺やクーデターで政治権力を奪おうとした——よりもはるかに好ましいものであったのだ。

1930年代前半から半ばにかけての斯文会の刊行物からは、反西洋感情の急速な高まりが見て取れる。だがそれにもまして驚くことは、1912年の中華民国建国以降、中国に輸入された西洋思想の圧倒的な影響力によって、中国人が儒教の道から離れつつあることに対して、斯文会の学者たちが深い懸念を示していることである。彼らは、日本と新生「満洲国」が、日本の指導下で中国が見習うことのできるような模範を示すことができると信じていた。

このような考え方が、斯文会の歴史の中で最も重要な式典において堂々と披露された。それは1923年の関東大震災で全焼した湯島聖堂の再建を祝って、1935年4月に行われた孔子像鎮斎式においてであった。松田源治・文部大臣をはじめ、満洲国傀儡皇帝・溥儀も臨席する中、日本・中国・ドイツ・チェコスロバキア、植民地の満洲・朝鮮・台湾から60名の学者が論文を発表した。日本政府の強い要請にもかかわらず、孔子77代目の子孫である孔徳成は、蒋介石政府の助言により招待を辞退した（Kong 2022, 47-48）。その代わり、孔徳成は湯島聖堂に祝詞を送り、それが式典で読み上げられた（Kong 1936, 415-16）。妥協策として、国民党政府は孔子の嫡流・衍聖公の家系から他の代表者の出席を認めた（Kong 2022, 48; 福島 1936）。

西洋の精神的な荒廃と、西洋思想が中国に及ぼす道徳的な悪影響が、著名な会議出席者たちの関心の的であった。塩谷温は「孔夫子の道と世界の平和」と題する発表で、西洋社会の道徳的・精神

的な欠点を列挙した。ドイツ・イタリア・ソ連には王道とは正反対のファシズム・ナチズム・共産主義といった異端が横行し、フランス・イギリス・アメリカには精神的弱さ・道徳的退廃・無秩序があると指摘した（塩谷 1936, 219-28）。さらに塩谷の目には、中国もまた王道の放棄によって深刻な道徳的衰退に苦しんでおり、その原因はすべて国民党政府と「三民主義」の方針にあると映った。三民主義はアメリカの民主主義（民権）・民族主義（民族）・共産主義（民生）に由来する思想の寄せ集めであると、塩谷は喝破している。中国はこうした墮落した西洋思想の影響により「亡びつゝある」のであって、「支那を救ふものは王道、即ち五倫の教の外にはありませぬ」という（塩谷 1936, 229）。中国を含む世界に対して、儒教の王道を模範として示すことが、日本の責務となったのである。

斯文会会員で塩谷より年長の井上哲次郎も「三民主義」を非難した。井上は「孔子を中心として極東に於ける精神界の統一」を基礎として、東洋諸国間の「精神的統一」と「和親結合」というアジア主義の大義が促進されることを、この式典に期待した（井上 1936b, 386-87）。しかし、中華民国は儒教の道から、そして彼のいう儒教によるアジア主義的な団結から、途方もなくかけ離れてしまった、と井上は考えた。「中華民国となつては儒教よりは三民主義が重んぜられ、西洋思想が侵入し、思想界が亂脈となつて、道徳的には何らの權威も無くなつてしまつた」（井上 1936b, 389）。中国に必要なのは、満洲国のように「日本の皇道に倣う」ことであつた。さらに井上は、中国が王政復古を果たし、孔子の子孫が王位につくことを望むとして、斯文会の宿願を表明したのである（井上 1936a, 132）。<sup>（補注2）</sup>

### 3. 戦時下における斯文会

中国は君主制を復活させることも、儒教の王道を復興することもなく、日本が満足することはなかった。1937年7月に盧溝橋事件が勃発し、中国国民党と日本軍の戦闘が開始された。斯文会の儒学者たちは戦争支持で一致した。1937年後半以降の『斯文』誌上には、伝統的な支那学や儒学に加えて、戦争を正当化し、中国の指導者を誹謗する論考が掲載されている。これらの論考で印象的なのは、好戦的な言葉遣いはさておき、地政学的・物質的な利害をほとんど考慮することなく、中国の戦争責任と日本の戦争目的を道徳的・精神的な観点から論じていることである。1938年1月の『斯文』に掲載された「儒教の見地から見た支那事變」と題する論文で、井上哲次郎は「支那事變のやうなことの起つて來た一つの重大なる原因は支那が中華民国となつてから、儒教を疎外したことにある」と主張した（井上 1938, 1）。

斯文会会員で教育者の宇田尚は、1938年9月に発表した論文の「『聖戰』の意義を徹底せしめよ」と題した章で、中国における聖戰の目的を印象的に述べている。

今次の戦はどこまでも支那自體の根本的革新の爲であり、アジア全民族の開放の爲であり、より高き精神文化建設の爲であり、従つて天地の公道人倫の常經に背かぬものでなければならぬと思ふのであります。而て之が眞の皇道思想であると思ふのであります。（宇田 1938, 5）

こうした文章には、中国での戦争を道徳的・精神的に正当化する政府の公式宣伝出版物——『臣民の道』（1941年）など——との著しい類似性が認められる。

まことに支那事變の目的は支那の蒙を啓き、日支の提携を堅くし、共存共榮の實を擧げ、以つて東亞の新秩序を建設し、世界平和の確立に寄與せんとするにある。(文部省教學局 1941, 16)

以下では、1937年12月に発表された一篇の論文を取り上げて、戦争の理由がどのように説明されているかを詳しく見ていきたい。それは儒学者で中国史研究家の飯島忠夫による「國體の明徴と支那の覺醒」と題する論文である。この論文は、いくつかの点で極めて興味深い。飯島は、斯文会会員の井上哲次郎・服部宇之吉、あるいは非会員で儒学者の安岡正篤らとならんで、儒教や中国問題に関する政府の顧問役として活躍した人物で、1937年3月に出版された『国體の本義』の起草者の一人である。この小冊子は、西洋の個人主義・民主主義・共產主義に対する批判と、国體によって「醇化」された日本の神道や儒教精神の擁護から成っている(『国體の本義』1937, 145-149)。飯島は1937年の論文で、中国との戦争を正当化するために儒教道徳を巧妙に用いて論じているが、これは「暴支膺懲」という戦時中の非人間的スローガンを意図的に模倣したものとなっている。

飯島はこの論文の冒頭で、「國體の明徴は畢竟君臣の大義の闡明にある」と述べている(飯島 1937, 1)。彼は『論語』や『礼記』といった戦国時代の儒教經典に基づく由緒ある原理と、反自由主義的な現代の思想運動、すなわち1935年に日本の政界を騒がせた「国體明徴運動」【訳注：天皇機関説を排撃するために軍部と右翼が起こした運動】とを結び付けているのである。この運動により、日本の国会における立憲主義的な勢力は沈黙ないし弱体化を強いられ、国家神道は専制的なナショナリズムへと過激化していった(Skya 2009, 256-57)。飯島は、1868年の明治維新は日本の国體の基本である天皇への「忠道」という大義のもとで成し遂げられたことを指摘し、にもかかわらず君臣の大義はその後数十年にわたる西洋思想の流入により忘れ去られようとしていると述べる。「国體明徴」はこうした危機に注意を喚起するのに有益だとされた(飯島 1937, 1)。

君臣の大義がそれなりの努力で守られていた当時の日本はともかく、中国は君主制を打倒し、三民主義に基づく共和制を施行して以来、壊滅的な方向へ進んでいた。儒教の伝統を廃棄してしまったのである。飯島によれば「民國とは君臣の大義を認めない國である」(飯島 1937, 1)。民国イデオロギーのもとで墮落した中国人の道徳的惨状を説明するために、飯島は孟子が墨子や楊朱の異端思想を論難した一節「父を無んじ君を無んずるはこれ禽獸なり」(Lau 1970, IIIB9【金谷 1978, 233】)を引用して、「支那は無惨にも禽獸の國となつてしまった」(飯島 1937, 2)と断じた。

さらに悪いことに、伝統的な君主を廃棄し、共產主義を受け入れようとしていた中国は、「君臣の義のみならず、五倫の道を悉く破却するものである」(飯島 1937, 2)。飯島は、先に引用した孟子の一節を取り上げ、現在の中国の墮落ぶりと類似の例を、夷狄が周公によって征伐される『詩經』の次の詩に見出す。「戎狄を膺ち、<sup>きたのえびす</sup>荆舒を懲らす」(周公が不道徳な南北の国々を討ち従えた)(Lau 1970, IIIB9【金谷 1978, 235】)。異端の中国人は「戎狄」の蛮夷や、孟子の言葉を借りれば「父を無んじ君を無んずる」「<sup>きたのえびす</sup>荆舒」にも劣る状態にあると、飯島は考えた。

こうしたアナロジーに頼った議論を見れば、飯島の結論は容易に推測できよう。「父を無んじ君を無んずる」共和制や共產主義の思想に屈した中国は、古代蛮族と同じように膺懲を受けて当然だ、というのである。飯島は上述した「中国」とは真の儒教の中心(Middle Kingdom)の呼称だとする江戸時代の慣例に従い、周公の時代に中国人が担っていた「中国」の役割は、いまや日本が担っていると言うべきだとして、「今は我が日本こそ中國と稱すべきである。支那こそ戎狄荆舒である」と主張する。そして、「戎狄荆舒が中國を侮り中國に抗するとしたならば、それは決して中國の王者の膺懲を免れることが出来ない」と言う(飯島 1937, 2)。南京大虐殺と同じ月に出版された論文のこ



の一節は、儒教の言い回しを多用しながら、日本軍の戦果を称えて結ばれる。

今や支那の各地に活躍する皇軍は即ち眞の膺懲の王師に外ならない。皇軍の連戦連勝は誠に天命の歸する所といふべきである。(飯島 1937, 2)

飯島は「支那民族の中にも、必ず復古の精神に燃えて居る人があらう」とし、この膺懲がこうした中国人の救済になることを期待した(飯島 1937, 3)。君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の大道の復活再生が「支那民族の平和と幸福」のために必要であると考えた(飯島 1937, 3)。7年後に塩谷温は、戦時中に刊行された『斯文』末期の号で、日本と「復古の精神に燃える」政府——陽明学の信奉者である汪精衛が率いる南京の日本傀儡政権——との間で1943年10月に締結された日華同盟条約について期待を込めて書いている。この条約は、戦争終結後の日本軍の中国からの撤退と中国の自主独立回復——条約の中国側調印者による統治の下で——を定めたものであった。戦況悪化の兆しが見える中、「稜威の下、皇軍」が「米・英の暴力を東亞の天地より驅除し」、中国にその成果をもたらすことを、塩谷はなお期待していたのである(塩谷 1944, 10)。

#### 4. 斯文会の権威主義的道德観、オリエンタリズム、オクシデンタリズム

現在から振り返ってみると、日本の高名な中国文化研究者が孟子のレトリックを動員していままさに進行中の中国への全面戦争にお墨付きを与えたり、斯文会会員たちがこの戦争をアジアの精神文化を再建し、儒教を復興し、西洋に対抗するというアジア主義運動に結び付けたりしたことは、驚くべきことである。「野蛮な中国」に対する征伐の戦争を、これらの学者たちはいかに正当化したと考えればよいのだろうか。私はここで3つの補足的な説明を試みたい。

第一に、儒教の皇道思想の論理は、天皇の名において行われる軍事行動を道徳的に正しいものだと考えることを、その信奉者に強制したといえるだろう。その論理によれば、天皇は万世一系の皇統の子孫であり、天命を授かっている。『教育勅語』(1890年)の言葉を借りれば、天皇の皇祖は「徳を樹つること深厚」であり、その道は「古今に通じて謬らず」、「中外に施して悖ら」ぬものであった。天皇の言葉の完全無欠さに鑑みて、天皇の名において行われる「聖戦」には疑いを差し挟む余地すらなく、それを儒教的観点から正当化することが斯文会の学者たちの務めであった。

第二に、この説明を洗練させたものとして、日本の超国家主義に見られる道徳重視の精神構造を説明した政治学者丸山眞男の論がある。それによると(丸山 1969, 1-25)、ヨーロッパでは宗教改革の時代の暴力から生まれた政治的・道徳的生活の再編成が、日本では行われなかった。この再編成によって、政治的正統性をめぐって「中立的な国家」という概念が生み出され、市民の道徳的生活や信条を裁く国家の権限は次第に制限されるようになった。道徳や信条は市民の主観的な生活における「内面的価値観」の領域となり、国家権力の領域は法律や行政の制度の下で「公的秩序の維持という外的機能」に限定されるようになった。

第二次世界大戦以前の日本では、こうした変化は確かに起こっていなかった。日本の近代国家は、天皇が権威の権化となり、「あらゆる価値の決定権」と「内面的価値観の支配権」を掌握した(丸山 1969, 1-25)。つまり、斯文会の儒学者たちは、内面的価値観の領域は国家の絶対的命から守られるべきだとは考えず、1930年代から40年代にかけての政治的・軍事的支配層が決定した超国家主義的価値観に肅々と屈するしかなかったと思われるのである。

上述の説明は説得力を有するものだが、それでもなおこうした説明の枠組みのもとでは、斯文会の儒学者たちは当時の支配的イデオロギー——1920年代の保守的立憲主義であれ、戦時中の超国家主義であれ——を反映したたんなる受け身の客体にすぎないとして擁護することも可能かもしれない。こうした説明の枠組みでは、彼らは超国家主義的神道から儒教の正統を放棄するよう、あるいは少なくとも、公的発言を「実利的に」調整するよう——戦時中に他の知識人も行ったように、公式イデオロギーに沿うかたちで発言を調整するよう——圧力を受けたと推測することが可能であろう<sup>3</sup>。だが、斯文会の学者たちと政府や軍部の庇護者との親密さには無視できないものがある。また、戦時政権下での教育問題や中国文化に関する顧問としての役割や、その任務を遂行する並々ならぬ自信、あるいは1930年代から40年代のイデオロギーの発信が彼らの組織的な人脈によって行われたことを見過ごすわけにはいかない。

高田眞治は、「受け身の客体」と称することのできる限度を超えて影響力を行使した、斯文会を代表する人物である。本稿冒頭で見たように、彼は1945年の日本敗戦によって神道の超国家主義が信認を失ってから約20年後においても、なお反省することなく「失われた大義」＝儒教の皇道を支持し続けていたのである。1938年の初め、日本軍が山東省占領へと進軍していたとき、高田は軍の指揮官に対して、もし曲阜の神聖な儒教遺跡が破壊されれば、日本は「世界の文化遺産」の破壊に責任を負うことになるかと警告する手紙を送った。おそらく高田の要請に応じて、日本軍は戦時中、曲阜の儒教遺跡の保護に特別な配慮をした (Zhang 2012)<sup>4</sup>。1942年、高田は『斯文』に掲載した論文で、日本軍が英米に勝利し、「孔孟の遺蹟たる山東が、今や我が皇軍の治下に」あることを自慢している (高田 1942, 5, 17)。

上の2つの説明は、なぜ斯文会の儒学者が主流である超国家主義的権威主義と軍国主義に協力したのかを理解するのに役立つだろう。しかし、彼らが儒教思想の伝統を利用して、儒教的に正当と思われる戦争の理由を示すようになったのは、はたして何故なのかを理解することも必要である。飯島忠夫や高田眞治のような斯文会の儒学者は戦時中に、日本の皇軍は天命を授けられたとか、「聖賢の道が皇國に實踐せられ」たなどと言うように仕向けられただけでなく、そう確信することができたのはいったい何故なのか (高田 1942, 17)。こうした疑問から、私は3つ目の説明を考えるようになった。それは、斯文会の儒学者たちは帝国主義を支持することで、新種のオリエンタリズムとオクシデンタリズムを実践していた、というものである。

周知のように、18世紀後半からヨーロッパの東洋学者たちによって作り上げられた帝国主義の言説的側面——すなわち認識論的・想像論的側面——に初めて注目したのは、エドワード・サイードであった。西洋の東洋学者は文学・民族学・歴史学に蓄積された膨大な知識とデータを解釈して、中東や極東における「東洋的性格」に関する法則と一般論を打ち立てたが、それについて「現地人は意見を求められることもなく、現地人の役に立たないテキストを仕上げるための前段階のテキスト＝口実以上のものとして扱われることはなかった」(Said 1979, 86【サイード、今沢紀子訳 1986, 86; 1993, 201-02。ただし引用に際して改訳した】)。帝国主義拡張の過程で、

まず最初にオリエントを知り、ついでオリエントに侵入してこれを所有し、しかる後、学者や兵士や裁判官の手で再び＝創造しなければならなかった。すなわち彼らは、忘れられた言語、歴史、民族、文化を発掘し、それらを、同時代のオリエントを判断したり、支配したりするために利用できる真に古典的なオリエントとして、——同時代の東洋人の目の届かぬ所に——陳列してみせたのである。(Said 1979, 92【サイード、今沢紀子訳 1986, 92; 1993, 214】)

多少想像力を働かせれば、斯文会の儒学者が中国に対して新種のオリエンタリズムを実践していたと理解することはさほど難しくはなかろう。それは奇妙に友愛的な変種であり、そのように理解するためには、サイードの命題——オリエンタリズムはヨーロッパの帝国主義が従属する「東洋」を定義し、それを「東洋」に押しつけるという命題——を修正する必要がある。東アジアには儒教の深遠な道德文化があり、西洋の物質主義的文化とは一線を画しているという考え方は、アリフ・ダーリクの表現に倣って自己オリエンタリズムだと言える。植民地を支配する帝国主義国家で作られた理論に対抗して、現地の民族主義的知識人が「オルタナティブ・モダニティ」を理論化したときのようになり、自己オリエンタリズムは政治的従属の立場から作り上げられることがある (Dirlik 1996, 112-13)。また、後発の国民国家が欧米圏と文化的に交流する際に、地政学的には相対的に強い（が、文化的には不安な）立場から作られることもある。20世紀初頭の日本は、軍事的に強大であり、ヨーロッパの思想や技術を流用することに自信を持っていたために、自己オリエンタリズムの初期の実践者となったのである。だがこのオリエンタリズムは、東アジアに強いられた帝国主義を学者・政治家・軍人たちが道徳的に正当化するためにも用いられることになってしまった。

井上哲次郎や塩谷温といった斯文会の儒学者・漢学者は、ヨーロッパの文学・文献学・歴史学の方法論を支那学や中国の「知」へと応用することに長けていた<sup>5</sup>。彼らは中国に関する知識を駆使して、彼らの信じる中国古典の真正なる「国民精神」という時代錯誤の理想を掲げ、それは近代中国を「裁き、支配する」ために、必要とあらば中国を懲罰することを正当化するために利用してもよいとさえ考えたのである。

この帝国主義的な自己オリエンタリズムを補完したのが、ステレオタイプ化された「西洋」が中国で行っているように見える文化侵略に対するオクシデンタリズムの恐れであり、これが日本による軍事介入のさらなる理由となったのである。オクシデンタリズムとは、植民地後のナショナリズムや「非西洋的近代」といった編成<sup>フォーメーション</sup>における、西洋に関する多様な知の構成や想像を指す術語だが、必ずしも反西洋的とは限らない (Bonnett 2004 を参照)。ラビンドラナート・タゴールから斯文会の儒学者まで20世紀前半の様々なアジア主義者が、日本や東洋の精神文化について自己オリエンタリズム的な理想像を作り上げていく際に、それとは対照的な「物質主義的な西洋」は引き立て役であった。こうしたオクシデンタリズムが、もともとヨーロッパの自由で民主的な思想は導入に値するものだと考えてきたことは、上述したとおりである。しかし、西洋のイデオロギーが中国に浸透し、それにより西洋列強がアジアで影響力を拡大するのではないかという不安が高まるにつれ、より過激で敵対的なオクシデンタリズムが広がっていった<sup>6</sup>。この過激なオクシデンタリズムが、いまや主流となった超国家主義の内部で幅を利かせており、斯文会の儒学者はこれを積極的に後押ししたのである。そのように考えると、中華民国の支配者を道徳的に「矯正」という一連の強硬手段は正しい行動のように思われ、さらにまたアジアから西洋列強を駆逐するための戦争も正しいものだと思われたのである。

中国への軍事介入と支配を道徳的に正当化する必要に迫られた日本の指導者にとって、儒学者たちの中国に関する知識は有用であった。政治家たちは、戦争開始後も斯文会の行事への出席を続けていた。1939年春に湯島聖堂で行われた孔子祭典では、平沼騏一郎首相をはじめとする内閣の閣僚らが斯文会への祝辞を述べた。陸軍大将で皇道派のイデオログであった荒木貞夫・文部大臣は、斯文会が「終始一貫シテカヲ名教ノ闡揚ニ致シ禮樂ヲ重ンジテ毎歳釋奠ヲ修スルハ其ノ意義眞ニ深シ」と称賛したうえで、日本が直面している非常事態について「今や國家ハ非常時局ニ際會シテ」、「聖戦ノ目的ヲ貫徹シテ東亞百年ノ大計ヲ立テザルベカラズ」と聴衆に訴えかけた (荒木 1939, 2)<sup>7</sup>。

戦争も末期になると、中国人が占領に対して抵抗を続ける原動力は、完全に近代的な民族主義にあることを日本の指導者も認識するに至り、帝国主義的統治における儒教的理想の有用性は低下した (Smith 1959, 226-28 参照)。こうした理解が定着するにつれて、斯文会の儒学者たちの影響力は弱まっていったのである。

## 5. 現代儒教における日本のオクシデンタリズムとオリエンタリズムの遺産

スティーブン・アングルは *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 所載の論文で、「歴史的にも現代においても、儒学者たちは節操のない権力者とあまりにも拙速に妥協し、権威主義体制と手を結んできた」として、こうした懸念に対して儒教研究者の注意を喚起した (Angle 2021, 9)。本稿は、アングルの発言に応えるかたちで、近代日本儒教が権威主義・軍国主義・帝国主義に加担したことを明らかにしてきた。拙論に対して反発がありうることを私は理解している。私が「近代日本儒教」と呼んでいるものは、1930年代後半には「急進的な超国家主義的神道イデオロギーから独立したあらゆる実質的な内容」を剥奪されていたのだ、といった反論がありえよう (Skya 2009, 281 参照)。

ここで儒教は神道の超国家主義によって完全に毀損されたのだ、という議論に立ち戻ろう。規範的な儒教哲学の観点からは、儒教思想の普遍的・倫理的側面を強調する正当な解釈学的アプローチがある。この解釈によると、あらゆる支配者は、道徳的に完璧になり得ると同時に、墮落し得るのであって、普遍的な道徳的基準——道徳的理想、聖人の模範、そして（少なくとも前近代の儒者にとっては）天命など——に照らして、交代され得るものである。こうした観点から見ると、斯文会の学者たちは「儒者」とは呼べないほどに、道徳的・政治的な普遍主義を放棄してしまっている。

しかし、精神史的観点からは、より広い空間的視野とより長い時間的視野を持つことが重要である。そうすれば、中国・韓国・日本・ベトナムの王朝、封建制、近代の歴史を通じて、異なる政治的・文化的環境にあわせて、様々な儒教が次々と再創出され、それぞれの目的のために利用されてきたことを理解することができよう (Huang 2015)。アジアにおける世襲制の政治秩序や近代専制主義体制の利益に合うように、儒教の普遍主義的要素が様々なかたちで軽視されてきたことを見て取ることができる。このような観点から抽出されるのは、近代の国家主義者や独裁者によって、儒教は繰り返し流用＝専有<sup>アプロプリエイト</sup>されてきたという問題である。これは、儒教の普遍主義を擁護しようとする進歩的・自由主義的・完璧主義的<sup>(補注3)</sup>な儒教哲学者が警戒すべき問題である。日本の儒学者と戦争の関係を概観したうえで、ここで再び取り上げたいのは、反西洋的なオクシデンタリズムと自己オリエンタリズムという2つのテーマである。

1930年代の斯文会に見られるようなあからさまに反西洋的なオクシデンタリズムは、儒教の普遍主義にとって脅威である。そこではオクシデンタリズム特有の文化本質主義によって、文明の違いや「東洋」と「西洋」の対立が強固な実体と化している。個人主義・民主主義・権利・「自律した個人」といったステレオタイプ化された西洋的思想は、西洋社会に道徳的破滅をもたらした元凶として糾弾される。こうした思想は、東洋社会の儒教的生活様式を破壊するものだと考えられた。儒教思想における反西洋的オクシデンタリズムは、民主・権利・自律といった概念ときわめて相性が悪いけれども、穏健な完璧主義的・自由主義的・進歩的な儒学者は、それらの価値を儒教は受け入れるべきだと考えている。すでに見てきたように、儒教は権威主義や帝国主義とも完全に両立可能であった。今日、このような反西洋的オクシデンタリズムは、蔣慶のような儒教原理主義者 (Jiang Qing 2013, 53-54 参照)、あるいは強世功のような反自由主義的イデオログの出版物に見られる。後



者は「中国の特色ある社会主義」と伝統的な「中国の儒教文化」を融合して、グローバルな「西洋の覇権」に異を唱えるべきだと主張している (Jiang 2018)。

反西洋的オクシデンタリズムは、進歩的・自由主義的・穏健な完璧主義の儒教には見られない。しかし、自己オリエンタリズムは現代の儒教において広く浸透しており、これには注意が必要である。儒教は、東アジアの人々が深く共有する道徳的・精神的な文化、アイデンティティであり、様々な政治的・宗教的志向の基礎となる共通の「心的習慣」である。経済の自由化・文化の一元的グローバル化・社会的孤立化などの影響により、こうした文化や習慣が失われることは、コミュニティの崩壊や無秩序の原因と見なされる。そこで、儒教文化を復興・保護し育成する義務があるという考え方が生まれる。

Kim Sungmoon (金聖文) が主張するように、文化的自己決定の有機的過程の中から儒教の自己定義が生まれ、それを通じて東アジア人が「彼らの今も大切にしている儒教の目的<sup>(補注4)</sup>と徳に適合した」多元的な民主的政治形態を発展させるのであれば、たとえ「自己オリエンタリズム」と批判されようとも、私はそれが<sup>リーズナブル</sup>道徳的な民主的・文化的民族主義として存在することに同意する (Kim 2016, 69-70, 112)。つまり、1) 東アジアの特定国家の市民が、様々な意味での善良な生活という観点から、儒教の目的に適合した政治形態を支持し、2) 自分たちを、共有された公共の文化として儒教の目的を自発的に支持する義務によって相互に結ばれた存在だと理解している限りにおいて、それは<sup>リーズナブル</sup>道徳的である (Kim 2014, 120)<sup>8</sup>。

汎アジア的な儒教文化アイデンティティを維持し、西洋化の流れを阻止するといった義務を、理不尽にもすべての東アジア人に強制的に押し付けること、そして、もしそれができなかつたら道徳的に欠陥があるというような考え方は、きわめて危険である。膨れ上がった自己オリエンタリズムは、このような極端なたちで、軍事的支配や帝国主義統治のための道徳的装いになりうることを本稿では示してきた。1937年の中国に対する日本の軍事攻撃を辛辣に批評したマリウス・ヤンセンによれば、それは「東洋的正義の金言によって軍事力による支配を正当化」することであった (Jansen 1954, 496)。

例えば、かつて国民党政権のイデオロギーとして押し付けられた儒教や「中国伝統の文化的価値観」に多くの台湾人が無関心になっている今日の地政学的状況において、台湾は儒教の道を復活させるべきだと主張することは何を意味するだろうか (Makeham 2005, 187-211)。儒教哲学者がここ数十年の「脱中国化」を、台湾の現政権による中国からの独立を促す意図的な (そしておそらく) 道徳に背いた政策の結果であると曲解し、台湾独立を防ぐためには「人道の原則」にかなう「何らかの圧力」が正当化できると推論するとき、その推論の根底には「力による支配」という不吉な予感がはたしてあるだろうか (Bai 2020, 212)。超国家主義と「西洋」の影響力に対する不安の両方を増殖させつつある東アジアの新興大国が、アジアに儒教文化の伝統を回復させることを高圧的に要求するかもしれないという想像は決して絵空事ではないのだ (Jiang 2011)。

最後に、儒教道徳および政治理論の脱領土化を訴えたい。それはある意味、すでに進行中である。民主的統治と市民社会において儒教の価値観 (あるいは儒教的価値観) を普及させるための儒教的な政治的完璧主義 (Confucian political perfectionism) と進歩主義、および道徳倫理や役割倫理に関する儒教的な道徳哲学は、いずれもグローバルな哲学的議論に資する価値があり、儒教の歴史文化的故郷から遠く離れた社会においても適用可能なものである。こうした議論は、日本が80年前にアジア太平洋で行った戦争に道徳的な論調を付与した自己オリエンタリズム、帝国主義的な儒教が復活することへの対抗でもある。

## 原 注

- 1 高田眞治「大東文化学園創立四十周年賀詩四十韻」。和訳は河内利治「本学創立四十周年記念の賀詩」2019年による。<https://www.daito.ac.jp/branding/file/40th.pdf>
- 2 戦時中の斯文会の文章を論じた数少ない研究者として陳瑋芬がいる（Chen Wei-fen 2002, 71-109）。ほかに、Warren Smith (1959)、Kiri Paramore (2016)、孔明（Kong Ming 2022）などが斯文会の歴史を研究しているが、1930年代後半から1940年代にかけての出版物については詳しく分析していない。
- 3 原著論文の *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 掲載時に、査読者の一人がこの解釈を示してくれたことに感謝する。
- 4 この情報を提供してくれた江東暁に感謝する。
- 5 井上は東京帝大卒業後、1884年から1890年にかけてハイデルベルク大学、ライプツィヒ大学、ベルリン大学で哲学を学んだ。塩谷はライプツィヒ大学で学び、1918年から中国近世の戯曲小説にヨーロッパの文芸批評の方法を適用した研究を発表した（Průšek 1970, 230-32）。
- 6 ここで論じているオクシデンタリズムの概念は、価値を判断し、肯定否定の相反する感情を抱き、敵対的な対象として西洋を構築することのすべてを包含しており、Chen Xiaomei (1995) によるオクシデンタリズムの理解——毛沢東時代以降の中国知識人による西洋に対する価値判断の想像力と流用＝<sup>アプロプリエーション</sup>専有——とは異なる。この差異を指摘してくれたスティーブン・アングルに感謝する。
- 7 戦後、平沼と荒木は戦争犯罪により終身刑の判決を下された。
- 8 もちろんキムはここで、ジョン・ロールズの政治的リベラリズムによる<sup>リーズナブルネス</sup>道理性の定義に影響を受けている（Rawls 1993, 58-63【ロールズ、神島・福間訳 2022, 72-78】参照）。

## 参 考 文 献

- Angle, Stephen. 2021. "The Need for Confucianism." *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 35: 5-11.
- Araki, Sadao 荒木貞夫. 1939. 「式辭」、『斯文』21 (6) : 2.
- Bai, Tongdong. 2020. *Against Political Equality*. Princeton: Princeton University Press.
- Bonnett, Alastair. 2004. *The Idea of the West: Culture, Politics and History*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Chang, Kun-chieh 張崑將. 2017. 「从“王道”到“皇道”的近代转折」、『外国問題研究』2017 (3) : 4-12.
- Chen, Wei-fen 陳瑋芬. 2002. 「「天命」與「國體」——近代日本孔教論者の天命説」、張寶三・楊儒賓編『日本漢學研究初探』71-109. 台北：喜瑪拉雅研究發展基金會。
- Chen, Xiaomei. 1995. *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*. Oxford: Oxford University Press.
- Dirlik, Arif. 1996. "Chinese History and the Question of Orientalism." *History and Theory* 35 (4): 94-117.
- Fukushima, Kashizō, ed. 福島甲子三編. 1936. 『湯島聖堂復興記念 儒道大會誌』、東京：斯文会。
- Hattori, Unokichi 服部宇之吉. 1919. 「儒教とデモクラシイ」、『斯文』1 (4) : 327-35.
- Heisig, James. 2001. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Huang, Chun-chieh 黄俊傑. 2015. *East Asian Confucianisms: Texts in Context*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Iijima, Tadao 飯島忠夫. 1937. 「國體の明徴と支那の覺醒」、『斯文』19 (12) : 1-3.
- Inoue, Tetsujirō 井上哲次郎. 1892. “Die Streitfrage der Chinesischen Philosophen über die Menschliche Natur” (The Chinese Philosophers’ Dispute over Human Nature). In Vol. IV of *Actes du huitième Congrès international des orientalistes: tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania* (Proceedings of the Eighth International Congress of Orientalists: Held in 1889 in Stockholm and Christiania), 1-17. Leiden: E. J. Brill.
- . 1912. 『國民道德概論』東京：三省堂.
- . 1936a. 「孔子の人格と信念」、福島甲子三編『湯島聖堂復興記念 儒道大會誌』、114-32.
- . 1936b. 「儒道大會に對する感想談」、福島甲子三編『湯島聖堂復興記念 儒道大會誌』、386-89.
- . 1938. 「儒教より觀たる支那事變」、『斯文』20 (1) : 1-10.
- Jansen, Marius. 1954. *The Japanese and Sun Yat-sen*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jiang, Qing. 2013. *A Confucian Constitutional Order: How China’s Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton: Princeton University Press.
- Jiang, Shigong 强世功. 2011. 「大国崛起与文明复兴：“文明持久战”下的台湾问题」、爱思想 <https://m.aisixiang.com/data/38375.html> (最終確認2022年8月22日)
- . 2018. “Philosophy and History: Interpreting the ‘Xi Jinping Era’ through Xi’s Report to the Nineteenth National Congress of the CCP.” Translated by David Ownby. Reading the China Dream. <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigongphilosophy-and-history.html> (最終確認2021年11月6日)
- Kang, Haesoo. 2022. “The Discourse on Imperial Way Confucian Thought: The Link between Daitō Bunka Gakuin and Chosŏn Gyunghakwon.” In *Handbook of Confucianism in Modern Japan*, edited by Shaun O’Dwyer, 111-30. Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Kim, Sungmoon. 2014. *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- . 2016. *Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Kokutai no Hongi 『國體の本義』1937. 東京：文部省.
- Kong, Decheng 孔德成. 1936. 「復興彙芳」、福島甲子三編『湯島聖堂復興記念 儒道大會誌』、415-6.
- Kong, Ming 孔明. 2022. 「全国抗战爆发前日本对孔府的接触利用与国民政府之因应」、『军事历史研究』35 (151): 35-51.
- Lau, Din-cheuk, trans. 1970. *Mencius*. London: Penguin. 【金谷治『中国古典選8 孟子(上)』朝日文庫、東京：朝日新聞社、1978年】
- Legge, James, trans. 1885. Part IV. of *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Makeham, John. 2005. “Indigenization Discourse in Taiwanese Confucian Revivalism.” In *Cultural, Ethnic and Political Nationalism in Contemporary Taiwan*, edited by John Makeham and A-chin Hsiau, 187-221. New York: Palgrave MacMillan.

- Maruyama, Masao 丸山眞男. 1969. *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, edited by Ivan Morris. London: Oxford University Press. 【丸山眞男『現代政治の思想と行動』東京：未来社、1956-57年】
- . 2014. “‘Orthodoxy’ and ‘Legitimacy’ in the Yamazaki Ansai School.” Translated by Barry Steben. In *The Dao Companion to Japanese Confucianism*, edited by Chun-chieh Huang and John Tucker, 331-411. Dordrecht: Springer. 【丸山眞男「闇斎学と闇斎学派」、西順蔵・阿部隆一・丸山眞男校注『日本思想大系31 山崎闇斎学派』東京：岩波書店、1980年】
- Monbu-sho Kyogaku-kyoku 文部省教学局編. 1941. 『臣民の道』、東京：内閣印刷局.
- O'Dwyer, Shaun. 2019. *Confucianism's Prospects: A Reassessment*. Albany: State University of New York Press.
- Paramore, Kiri. 2016. *Japanese Confucianism: A Cultural History*. New York: Cambridge University Press.
- Průšek, Jaroslav. 1970. *Chinese History and Literature*. Dordrecht: D. Reidel Publishing.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. 【ジョン・ロールズ、神島裕子・福岡聡訳『政治的リベラリズム：増補版』東京：筑摩書房、2022年】
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books. 【エドワード・W・サイード、今沢紀子訳『オリエンタリズム』東京：平凡社、1986年；平凡社ライブラリー、1993年】
- “Shibun kai”. 斯文会 1947. GHQ/SCAP Records, Government Section (連合国最高司令官総司令部民政局文書)、国立国会図書館デジタルコレクション. <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/9894041> (最終確認2022年7月21日)
- Shionoya, On 鹽谷温. 1936. 「孔夫子の道と世界の平和」、福島甲子三編『湯島聖堂復興記念 儒道大會誌』、211-30.
- . 1944. 「大東亜會議と日華同盟條約を省みて」、『斯文』26 (1) : 1-11.
- Skya, Walter. 2009. *Japan's Holy War: The Ideology of Radical Shinto Nationalism*. Durham and London: Duke University Press.
- Smith, Warren. 1959. *Confucianism in Modern Japan*. Tokyo: Hokuseido Press.
- Takada, Shinji 高田眞治. 1942. 「大東亜戦争と斯文」、『斯文』24 (10) : 1-22.
- . 2019. 「本学創立四十周年記念の賀詩」東京：大東文化大学デジタルアーカイブズ [https://www.daito.ac.jp/branding/archives/details\\_02.html](https://www.daito.ac.jp/branding/archives/details_02.html) (最終確認2021年10月14日)
- Uda, Hisashi 宇田尚. 1938. 「新民主義に就て」、『斯文』20 (9) : 1-29.
- Victoria, Brian Daizen. 1997. *Zen at War*. New York: Weatherhill.
- Wakabayashi, Bob. 1986. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of 1825*. Harvard: Harvard University Press.
- Waley, Arthur, trans. 2001. *The Analects of Confucius*. London: Everyman.
- Zhang, Ran 张冉. 2012. 「孔徳成与日军占领曲阜」、民間歴史 (香港中文大学中国研究服务中心主办). <https://web.archive.org/web/20220216151748/http://mjlsh.usc.cuhk.edu.hk/book.aspx?cid=6&tid=163&pid=4443&fbclid=IwAR1Pad6T57bSBu2ZiKwFm5Tokbg-U9uM73FtF3WRXijW5WWnLwR4xrQLZgI> (最終確認2023年9月14日)



## 謝 辞

本論文の原載誌 *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 編集部より、日本語訳発表の承認をいただいた。記して謝意を表したい。

本誌掲載にあたり、国立臺灣師範大學東亞學系・張崑將教授および九州大学人文科学研究院・藤井倫明准教授より専門的なご意見を賜ったことに感謝したい。本稿は原著論文の翻訳であることに鑑み、査読意見を踏まえて、最小限の補注を施すこととした。

(補注1) 儒教道徳が戦争に関与していることは、日本ではむしろ周知の事実であり、戦後日本の儒教研究が衰退したのは、まさに日本の学術界が戦前の儒教を戦争と結び付けて理解しているからだのご指摘があった。また参考文献として、坂出祥伸「中国哲学研究の回顧と展望：通史を中心として」(『関西大学文学論集』第26巻、第1、2号、1977年。のち坂出祥伸『東西シノロジー事情』東京：東方書店、1994年、17-94頁所収)をご教示いただいた。

(補注2) 実は、孫文は孔子や孟子の思想を優れた「民権」思想として、「三民主義」に取り入れている。その意味で、孫文は伝統的な儒教文化の擁護者であり、塩谷温や井上哲次郎の「三民主義」理解は一面的だと言える。

(補注3) 政治的完璧主義 (political perfectionism) とは、人類の繁栄に不可欠な客観的な善や価値があり、それは政府の政策によって促進されるべきであるとする哲学理論である。儒教的な政治的完璧主義では、人間の繁栄に不可欠な親孝行のような儒教的価値観が存在し、それは政府の政策によって促進されるべきだと考える。

(補注4) 儒教の目的 (Confucian ends) とは、道徳的・儀礼的に培われた人間性や家族的・社会的調和など、とりわけ儒教によって特徴づけられた人類繁栄のある種の形態を指す。

本研究は JSPS 科研費 JP18KK0010、JP21K00328 の助成を受けたものです。

## Japanese Confucianism and War

Shaun O'DWYER (Translation into Japanese by Satoshi NAKAZATOMI)

Today there is an extensive literature on the indigenous ideological drivers for Japan's descent into ultranationalism and war in the 1930's. State Shinto, Shinto ultranationalism, militarist Zen Buddhism and Bushido are often referenced as the main contributors to these ideological mobilizations. However, much less is known of Japanese Confucian justifications for war in the same era, for the simple reason that 20<sup>th</sup> century Japanese Confucianism was, until recent years, seldom researched in mainstream Japanese and Anglophone East Asia history of ideas scholarship. In the past two decades, however, a small group of Chinese, Taiwanese, South Korean and some Japanese and European researchers have begun to focus on the ideological role Confucianism played in legitimating Japanese cultural and spiritual Pan-Asianism: a Pan-Asianism that moralized Japanese expansionism in the Asia-Pacific during the 1930's-1940's.

This article builds on the research of these scholars to conduct an introductory investigation of the wartime activities and ideological output of a now obscure educational and research association formed in 1918 by Japanese Confucian scholars and Sinologists, the Shibunkai (斯文会). Its leadership was drawn from the uppermost reaches of Japan's political elite: Princes Tokugawa Iyesato and Tokugawa Kuniyuki both served as war era presidents of the organization, while a member of the Japanese royal family, Marshal Admiral Prince Fushimi Hiroyasu, served as the organization's governor. Among its senior membership were Japan's most prominent Sinologists and philosophers of Chinese thought, including Hattori Unokichi, Shionoya On, Inoue Tetsujirō, and Takada Shinji. Industrialist Shibusawa Eiichi was also a founding member. The Shibunkai reached the peak of its national standing in the 1930's, when members of the Japanese government regularly attended and spoke at its annual festivals. Researchers are now raising questions about the degree to which Shibunkai Sinologists were influential in providing "orientalist" policy advice and ideological cover for Japan's invasion of China.

This article reviews the Shibunkai's early efforts to revive traditional Confucian morality and promote Chinese learning in Japanese schools, its pursuit of "Confucian Diplomacy" with the Kong family estate at Qufu in Shandong Province, where it focused on the teenaged 77<sup>th</sup> descendent of Confucius, Kong Decheng in its hope for a Chinese imperial restoration under the descendents of Confucius, and its elaboration of a Confucian Pan-Asian doctrine that accorded Japan, with its supposed purified version of Confucianism, the role of guardian of East Asia's spiritual culture. The increasingly anti-western "occidentalism" of this Pan-Asianism complemented the Shibunkai's Confucian orientalism, which justified Japan's paternalistic and imperialistic leadership aspirations in East Asia.

Last, it analyses some of the seldom-studied war-era literature produced by Shibunkai scholars to argue that a modern Japanese "Imperial Way" Confucianism played a role in the moral legitimization of Japan's war against China in 1937-1945. It focuses in particular on an article published in the December 1937 issue of the Shibunkai's journal *Shibun* by historian of China Iijima Tadao, "Clarifying the National

Polity and the Awakening of China”. This article draws on ancient Chinese texts such as the *Mencius* to provide Confucian justification for the “punishment” of the Chinese Nationalist government by the Imperial Japanese Army.

Based on its analysis of the Occidentalism and self-Orientalism in the Shibunkai’s wartime publications, the article concludes with a warning to contemporary political philosophers urging the development of different types of democratic, liberal or illiberal Confucian polities in East Asia. It argues that there is a need for more critical reflection on occidentalist and self-orientalist trends in such Confucian normative theorizing amidst the troubled geopolitical conditions of East Asia today.