

日本における儒教活用の一局面

——横井小楠と勝海舟の場合——

松 浦 玲*

I 最近の儒教文化圏・漢字文化圏論 をめぐって

近年、アジア諸国（日本、韓国、台湾、シンガポールなど）に顕著に認められる経済的発展について、その根拠を儒教に求めようとする議論が盛んになり、「儒教資本主義」という言葉まで生れている。韓国啓明大学校との交流セミナーで「儒教」に関わるテーマを掲げたからには、上の問題を避けて通ることはできない。ただし、あらかじめお断りしておくとは、上記諸国の資本主義的経済発展の根拠を儒教に求めて、それを善しとする響きのある議論には、概ねて反対である。それともう一つ、私は儒教の専門家ではなく、政治史ないし政治思想史を研究するために取上げる人物がたまたま儒学者であったり儒教的教養の持主であったりするので、その人物群を理解する必要からほんのすこしだけ儒教を齧ったというに過ぎないこと、これも併せてお断りしておく。

さて、アジア諸国の経済発展の根拠を儒教に求めるという主張を声高に唱えている論者で、日本において最も目立っているのは中嶋嶺雄である。その『21世紀は日本・台湾・韓国だ——いま東アジアが世界をリードする——』（第一企画出版・1986）はサラリーマンによく読まれ、最近文庫判にもなった。

中嶋の論は、この本の表題が示しているように、世界的な経済の停滞傾向と反対に日本・台湾・韓国などの東アジア儒教文化圏諸国では、経済が現在発展中であるだけでなく、将来の発展も大いに見込めるというものである。だが、この議論には二つの弱点がある。一つは、日本

と他の東アジア諸国は果たして同じ儒教文化圏なのかという問題である。もうひとつは、大陸中国はどうなるのかという問題である。

中嶋が依拠している重要な文献に、森嶋道夫『なぜ日本は「成功」したか？——先進技術と日本の心情——』（TBSブリタニカ・1984）がある。森嶋はイギリスの経済的停滞と日本の発展とを対比させて、日本の発展の基盤になっているのが儒教だと分析し、日本の資本主義は儒教資本主義だとまでいう。ただし森嶋のいう日本の「儒教資本主義」の儒教は、中国の儒教とは区別された日本独特のものである。森嶋は中国の文治儒教主義に対して日本の武断儒教主義というようにも表現する。武断儒教主義とは、長い武家政権時代やまたアジアの唯一の帝国主義国家となった近代日本において、中国などとは違う独特の展開を遂げた儒教文化のことである。その異なったところが資本主義発展のエトスとして有効であったのだと森嶋はいうのである。だから中嶋のようにそれを手軽に韓国や台湾に押し広げて済むものかどうかは、疑問であろう。中嶋は森嶋の説を大いに活用しているのだが、しかし、韓国や台湾の最近の発展を支えているのが森嶋のいう武断儒教主義なのか、中国元来の文治儒教主義の系統のものなのかを明瞭にしていない。

中嶋嶺雄の議論のもう一つの問題点は、将来の発展可能性の議論から大陸中国を外してしまったことである。外した理由は、儒教とは関係がない。現実に経済が発展していないし近い将来も見込がないという独自の判断からのようである。大陸中国の儒教と、台湾や韓国や日本の儒教が違うのか同じなのかは、一向に明らかでない。儒教発生の地で儒教が最も長く人々を拘

*本学経済学部教授

東した大陸中国を除外して、儒教文化圏の発展可能性を論ずるとするのは、片手落ちに過ぎると思うのだが、中嶋の議論はまさにそうになっている。

アジアのこれからの発展の可能性を儒教に求める点で共通しながら、中嶋嶺雄のような片手落ちを免れている議論もある。例えば1987年に翻訳がでたレオン・ヴァンデルメールシュ『アジア文化圏の時代——政治・経済・文化の新たな担い手——』（1986、福鎌忠恕訳・大修館書店・1987）がそうである。これは漢字という「最善のメディア」を持つ東アジア漢字文化圏の発展可能性を論じたもので、かつ、その漢字の中に、いったんは死んだ儒教の遺産が保存されているという、なかなか手の込んだ議論である。この論法だと大陸中国（中華人民共和国）、台湾（中華民国）が共に包含され、韓国、日本、シンガポールなどもみな入るが、早く漢字を捨てたベトナムは除外される。ヴァンデルメールシュは、現在のアジア諸国の発展可能性を診断するに際して、ベトナムは駄目だという判断を持っており、その判断と、ベトナムは早く漢字を捨てたので漢字という最善のメディア及びその中に保存されている儒教の遺産を共有していないという理屈とが、うまく重なり合うわけである。

フランス人ヴァンデルメールシュが、漢字が「最善のメディア」だと言ってくれることは、漢字を使いこなしてきた我々の自尊心をくすぐる議論で、耳になじみやすい。

表音文字諸民族が表意文字である漢字をそれぞれ独自に使いこなして大きな文字文化圏を作っており、現在もそれが意味を持っているのは紛れもない事実である。だが、ヴァンデルメールシュの議論によってベトナムを除くアジア漢字文化圏の将来が保証されたと安心するわけにもいかないだろう。漢字文化（その中に保存されている儒教文化の遺産）と経済発展の関係を証明し尽くす作業は極めて難しい。西欧の個人主義に対して東アジアの共同体主義を、法律主義に対して儀礼主義を、自由主義に対して調和の機能主義を説くヴァンデルメールシュの長大

な論考も、仮説として面白いという域に止まっているように思える。またヴァンデルメールシュの議論では、日本と他の儒教文化圏との儒教の違い、また大陸中国と台湾や韓国との現実の経済発展の力の違い、あるいは韓国と北朝鮮との違いというような問題は、ほとんど無視されている。

漢字文化圏についてヴァンデルメールシュと良く似た考え方を持つ日本の論者として鈴木孝夫が挙げられる。鈴木孝夫を出席者の一人とする鼎談を収録した『漢字民族の決断——漢字の未来に向けて——』（橋本萬太郎・鈴木孝夫・山田尚勇共編・大修館書店・1987）は、漢字問題についての近來の収穫であるが、同時にまた漢字が「最善のメディア」であるか否かについて漢字専門家の間でも議論が複雑に分れ、この問題が一筋縄ではないかないことを示している点でも教訓的である。我々の身近な体験でも、日本語の中の漢字は、ワードプロセッサによるカナ漢字変換の実現で高度の情報メディアとして存続する力を確保したけれども、中国語の中の漢字は未だその保証を得ていない。漢字使用民族にとって耳ざわりが良いからという理由で漢字「最善のメディア」論を鵜呑みにしては、早計の誇りを免れないであろう。

この報告は韓国の大学校との交流セミナーを機会に用意されたものであるから、日本語で読める韓国人の著作にも一言触れて置きたい。金日坤『儒教文化圏の秩序と経済』（名古屋大学出版会・1984）は中嶋嶺雄の前記著作中で、家族集団主義による社会秩序が経済発展を支えるという論だと紹介されている。儒教的秩序が資本主義の基盤になっているという説なのである。むしろ韓国と日本の両方を知っている韓国人として、両国の儒教の違いは十分に意識されており、日本批判の論点も見られるのだが、資本主義的發展を善しとし、日本化された儒教の方が資本主義への適応が容易であったことを認めるといふ論点と同時に存在しているので、日本批判は不徹底にならざるを得ない。韓国の儒教と韓国の社会が資本主義の発展に適合的であると説くに際しては、日本と韓国の違いよりも共通

点が強調されることが多い。

ここで、冒頭に断っておいた私の立場に戻る。私は、現在の「儒教資本主義」の議論が、結局のところ日本近現代の「発展」を全面的に評価し賞揚することになるのが不満なのである。他のアジア諸国の最近の経済的発展が日本近現代モデルを基準として計られ、儒教の問題もその評価基準の線上で考えられていることに疑問を持つのである。この議論の線上では、日本近現代の諸悪は、資本主義的先進国に急速に追い付き追い越すためには止むを得なかったこととして弁護され、悪は悪として追求するという道筋が切捨てられてしまう。日本化された儒教とそうでない儒教の違いも、韓国や台湾(中華民国)が日本と良く似た発展を遂げて先進国に追い付く形勢を示していることを評価するために、結局は無視されてしまうのである。これに対し私は、日本近現代の諸悪を告発し続け、またその日本近現代の諸悪の根源の一つに日本化された儒教があるのではないかとの疑いを持つ立場を堅持したい。

この私の立場が、現実の展開に押されて説得力を失いかけていることは、残念ながら認めなければならぬ。いろいろなケチをつけることは可能でも、経済的発展の結果として日本の庶民生活は豊かになり、同じ発展方向を目指した韓国や台湾も着実に豊かになってきているのである。「衣食足りて礼節を知る」で、先ず豊かになることが第一、豊かになれば人間も国家も大らかになって悪いことはしなくなるという一種の経済楽天主義的な常識論も、無碍に退けることは出来ないのかもしれない。だが、韓国や日本に対するそのような常識的で暖かい見方(岡崎久彦『隣の国で考えたこと』日本経済新聞社・1977)が、19世紀末の日本が陸奥宗光外相主導で李氏朝鮮王朝を翻弄し無理無体で日清戦争を始めたことの全面的承認や、それ遂行した陸奥の能力に対する賛美(同『戦略的思考とは何か』中央公論社・1983, 同『陸奥宗光』PHP研究所・1987)と共存しているのを見ると、何か承服しがたいものを感じずにはおれない。日清戦争はやはり不義の戦争ではなかったのか

と、反論したくなるのである。

私は自分の研究対象の一つに、日清戦争当時の日本で、殆どただ一人、これは不義の戦争だと言いつけた勝海舟を持っている(『明治の海舟とアジア』岩波書店・1987)。海舟が日清戦争を批判できたのは、横井小楠から受け継いだ彼の儒教思想が「日本化」したそれでは無かったからだとは私は判断している。海舟は「武断儒教主義」では無かったのである。

海舟の思想的先達であった横井小楠も、私の研究対象の一人である(『横井小楠』朝日新聞社・1976)。小楠が武家的に歪曲された儒教を拒否して普遍的な儒教を追求したことが、明治維新が武家政権廃止に帰結することの思想的原動力の一つになったと私は理解している。横井小楠は「武断儒教主義」では無かった。それを明治の海舟が受けついたのである。

以下に、この二人が東アジアと日本の儒教世界の中でどのような思想的位置を占め、それがどのような政治的役割を果たしたかを、箇条書風に概観する。あえて一言説明を補足して置けば、彼らがそこで「日本化」された儒教ではなくて普遍的な儒教の立場を保持していることと、それが幕末から明治の半ばにかけて(19世紀の半ばから世紀末にかけて)の日本で特異な役割を果たしていること、それがこの報告の題の「儒教活用の一局面」の意味である。

Ⅱ 横井小楠と勝海舟

(1) 横井小楠(1809—69)

① 東アジアと近世儒教

朱子学(宋学)によって儒教の歴史に新段階が画されて以降、中国では一時的波乱を別とすれば朱子学中心の科挙官僚体制が清朝まで続き、韓国では李氏王朝の儒教立国以降李朝の全時期を通じて、両班制という身分的制約を伴ってではあるが朱子学中心の科挙官僚体制が続いた。日本では徳川幕府時代の初期=17世紀に武家支配と儒教の調整が行われ、世襲の支配階級である武家を儒教の「士」と読み変える独特の解釈によって、科挙によらないで、武家の世襲身分序列を根幹とする独特の武家官僚体制を採った。

朱子学の政治的思想主義と日本の世襲武家支配体制は両立しない。朱子学の受容を徹底させれば、武家は廃止しなければならない。だが徳川時代の儒学者は、武家廃止論を慎重に避けた。

② 肥後実学党

横井小楠が30歳代の半ばだった1840年代に、熊本藩の藩費の外で、朱子学を講読するグループとして「肥後実学党」が出発した。彼らは朱子学の政治的思想主義を教義どおりに実践することを目指し、そのような朱子学的努力を「実学」と呼んだ。横井小楠たちが理解した朱子学の政治的理想主義の要諦は下の3点である。

イ. 学んで聖人に至ことは万人にとって可能である。

ロ. 聖人に至る努力の達成度に応じて政治的責任が重くなる体制にしなければならない。つまり君主は朱子学的な意味での聖人に最も近い人でなければならず、そうでない君子（藩主、幕府の将軍）は取替えるべきである。家臣団の世襲序列を聖人に至る努力の達成度によって入替えなければならないのは言うまでもない。

ハ. 政治の目的は「仁」、つまり庶民を幸福にすることである。

熊本の藩費時習館も朱子学を教えていたが、その朱子学は日本の武家支配と妥協しているものだった。そのため時習館のグループは、自分たちだけが「実学」だと主張する横井小楠のグループを憎んだ。学校党と実学党の対立は激しく、横井小楠は肥後熊本藩で政治を担当することは遂に出来なかった。しかし横井小楠の主張は越前福井藩で注目された。小楠は越前藩のために何度も献策し、更には招聘されて数年間藩政にたずさわった。

③ 「学校問答書」(1852)

熊本にいた横井小楠が、越前福井藩の藩費計画に寄せた意見書である。「学校」とは藩の政治方針を講学し審議する「議会」のようなところというイメージが示されている。学校で藩主も家臣も庶民も対等かつ自由に政治方針を研究し、学校で決った方針を藩政府が執行するのである。「学政一致」である。これを実現するた

めには、藩主が家臣や庶民と対等の立場で、最も熱心に講学討論し、批判を受入れるというところが要になる。それが出来ない君主は廃されなければならないのである。

④ 「文武一途之説」(1853年1月＝ペリー来航の半年前)

これはアメリカが開国を強要する艦隊を送ってくるらしいというニュースを伝え聞いた時点で書かれた。アメリカの艦隊への幕府の対応が「武」になることを警戒し、対応は先ず「文」でなければならないと論じたものである。「文」的対応とは相手国の要求が「礼」にかなっているかどうかを判断し、礼にかなっていれば受入れ、かなっていなければ拒絶するというものである。拒絶して相手が武力に訴えればこちらでも武力を行使しなければならないので、そこで初めて「武」が必要になる、文と武の前後関係を間違えてはならないと注意していた。更にまた横井小楠は、アメリカのペリーが浦賀に、ロシアのプチャーチンが長崎に来た後で、応接をどのようにするかという問題について「有道の国と無道の国」という規準を立てているが、趣旨は「文武一途之説」の場合と同じである。現代風に言えば、異文化・異文明と接触するに際して、自分の方の規準を示そうとしたのである。しかし幕府は、横井小楠があらかじめ危惧していたとおりに、「武」的対応をしてしまった。ペリーの艦隊の武力に驚き、相手が強いからという理由で屈服して開国を承知したのである。この無原則さが幕府の滅亡につながった。

⑤ 「国是三論」(1860)

1858年に越前福井藩に招聘された横井小楠は、越前の織物を長崎で売りさばいて利益を挙げるという政策を立てた。農民の主導権を重んじ、利益が農民に還元されて農民が豊になればそれが「国富」だという態度を貫いて、大成功を収めた。その経験をまとめたものが、「富国」「強兵」「土道」の国是三論である。民を富ませるのが「仁」だという考え方が基本になっている。国是の「国」は、このときの慣用としては越前、肥後というような国（大藩）であるが、この考え方は、もちろん日本全体にも適用できる。

⑥ 幕府改革

安政大獄で隠居させられた前越前藩主松平慶永（春嶽）が復権して1862年に幕府の政事総裁職に就任し、横井小楠はその相談役として江戸に出た。横井小楠が真っ先に実現したのは参勤交代制度の事実上の廃止である。大名は一年置きに江戸に来て丸一年江戸に滞在し、正室と嫡子は江戸永住という人質制度を、大名が政務の報告討論のために短期間滞在するのみという制度に変えた。横井小楠は書経の「述職」を活用して幕府中枢部を説得した。

⑦ 全世界の道理

幕府が不平等条約を結んでしまったことに対して、尊王攘夷論の過激派と京都朝廷が結びついた勢力の攻撃が強まり、幕府は窮地に追込まれていた。横井小楠は、京都に日本の各階層の代表と、日本駐在の欧米列強の外交官とを集めて会議し、「全世界の道理」「地球上の全論」でもってアジアと欧米の新しい関係を確立しようと立案した。しかし横井小楠は失脚させられて、この構想を推進することは出来なかった。

⑧ 堯舜孔子之道

失脚した横井小楠は、明治維新まで政治の表舞台に出ることが出来なかったが、非長州系の倒幕勢力や勝海舟ら幕府内部の幕府批判派に思想的影響を与え続け、1868年には維新政府に招かれて「参与」という副総理格のポストについた。しかし、1869年1月に京都で暗殺された。キリスト教など西洋の流儀を導入する張本人と疑われ、また天皇制の血統世襲を否定する意見の持主だと疑われたためであった。

キリスト教云々は完全な誤解である。小楠はキリスト教を彼なりに研究した上で、欧米列強相互の戦争や列強が弱小国を植民地にするという諸悪を阻止する力が無かったと批判し、むしろ自分の手で理想主義的に純化された儒教の方が将来への可能性を持つと考えていた。

「明堯舜孔子之道 尽西洋器械之術

何止富国 何止強兵

布大義於四海而已」

なお、小楠が君主の世襲に反対した詩には下のようなものがある。

「人君何天職 代天治百姓
自非天德人 何以恆天命
所以堯舜 是真為大聖
迂儒暗此理 以之聖人病
嗟乎血統論 是豈天理順」

(2) 勝海舟 (1823—99)

① 明治の海舟

勝海舟は日本では、幕末の咸臨丸での太平洋横断や、江戸開城に際しての西郷隆盛との談判で有名なのだが、私の重視するのは横井小楠の思想的後継者として明治を30年間生きたことである。横井小楠が世襲武家支配と儒教との妥協を排したように、勝海舟は西洋型近代化と儒教との妥協を排した。あるいは西洋型文明開化を推進する天皇制と儒教との妥協を排した。

明治の勝海舟が同時代の日本人と際立って異なっていた点は、西郷隆盛は征韓論者ではないと主張し続けたことと、日清戦争に反対したこととの二つである。その底には、欧化反対の政治思想があり、森嶋道夫の言う「武断儒教主義」とは反対の精神があった。

② 台湾出兵反対

1874年の台湾出兵に際し、参議兼海軍卿（海軍大臣）であった勝海舟は、出兵に抗議して閣議を欠席し続け、そのまま辞任してしまった。清国との戦争は絶対に避けるべきだというのが、明治期を生きた勝海舟の信念であった。

③ 江華島事件

1875年、日本の軍艦雲揚が江華島事件を引起こしたとき、郷里の鹿児島に帰っていた西郷隆盛は、多年の信義の国である朝鮮に対して何と無礼な振舞いに及んだことかと激怒する手紙を後輩に宛てて書いた。この手紙を入手した勝海舟は、西郷隆盛が征韓論者では無いことの証拠として何度も引合いに出し、故人数十人を批評した『追賛一話』の西郷隆盛の項でも、このことだけを特に強調した。なお勝海舟自身は、幕末段階からの一貫した「征韓」反対論者であり、明治になっても変らなかった。日清戦争に反対であった勝海舟は、日清戦争が西郷隆盛の征韓論を受け継ぐものだという日本の世論に我慢な

らず、西郷隆盛は征韓論に非ずと繰返す。

④ 西南戦争

西郷隆盛が明治政府に反乱した1877年の西南戦争で、勝海舟は終始西郷隆盛に同情的な態度をとった。西郷隆盛が賊として敗死し位階を褫奪されると、勝海舟は追悼文集『亡友帖』を刊行して配布し、また独力で記念碑を建立した。勝海舟が西郷隆盛の肩を持つのは、明治政府の欧米追随政策に反対という考え方で共通していたからである。

⑤ 欧化批判と儒教

明治維新で日本は、武家支配を廃止して、欧米の近代国家に準拠した法律制度を持つ近代中央集権国家をつくりあげた。今の日本の歴史常識では、武家を廃止することと、欧米に準拠した制度を作ることとは一連の行為だと意識され、ともすれば、欧米的な近代国家を作るために徳川幕府を倒したのだと解釈されがちである。しかし勝海舟は、武家の廃止と、欧米的制度とを、峻別している。横井小楠の思想の紹介で解っていただけるように、武家の廃止のためには、欧米の思想や制度の導入は必要ではなくて、儒教で可能なのである。

勝海舟は（西郷隆盛も）、明治維新は武家の廃止で十分、後の発展は、武家の搾取から解放された農民や商人の自由に任せれば良いと考えていた。これに反して明治政府は、武家の搾取から解放される筈の農民から旧に倍する税金を取り立てて、欧米的制度の導入に努め、庶民を貧困化させた。

日本近代の儒教の主流は、儒教の理想主義的政治学の立場から欧化を批判するということに熱心でなかった。日本近代の儒教は、一面では狭義の「道徳」に自らの役割を局限し、他面では國體論的な日本至上主義と妥協して日本が欧米帝国主義の一変種である独特の侵略主義国家になることを容認した。これが森嶋通夫の言う「武断儒教主義」の裏側であるが、海舟はそのことに反対であった。

⑥ 隣国との親睦

1874年に参議兼海軍卿を辞任したあと、長く野にあった勝海舟は1887年に伯爵を受爵し、翌

88年には枢密顧問官に任命される。勝海舟は二年続きに長文の意見書を提出するのだが、その骨子は旧慣尊重・西洋的制度導入反対と、清国敵視反対とであった。欧米列強との不平等条約解消に努力していた日本政府は、欧米と対等になると同時に清国に対して不平等条約を押しつけることを目論んでいた。勝海舟は幕末段階からの不平等条約批判派として欧米との対等条約締結にはもちろん賛成であったけれども、そのために国内を欧化することには反対、また清国・李朝に対して欧米が取っているのと同じ態度を日本が採ることに反対であった。「朝鮮は昔日本の師匠だったではないか」という発言もある。

⑦ 日清戦争反対

勝海舟は日清戦争は不義の戦争だという立場であった。朝鮮出兵に反対し、出兵の武力を背景として朝鮮政府の改革を迫ることに反対し、朝鮮に派兵された清国の軍隊に戦争を仕掛けることに反対であった。宣戦の詔勅が出た後でも下のような詩をつくって配布した。

「隣国交兵日 其軍更無名
可憐鷄林肉 割以与魯英」

不義の戦争であることに加えて、アジアの中で争えば欧米の新たな侵略を招くというのが勝海舟の反対理由であった。講和条約に際しても、領土要求をするなと警告した。

福沢諭吉は日清戦争を文明（日本）と野蛮（清国）の戦争だと規定したが、勝海舟は、その文明と野蛮の設定の仕方に反対であった。

⑧ 公害反対

日清戦争後の1897年、足尾鉾山の鉾毒の被害が耐え切れぬところまで来て、銅山の下流の農民が東京へ集団陳情に押しかけるという事件が起った。勝海舟は、毒を流す鉾山を直ちに閉鎖せよと新聞談話を発表して農民を支持し、多年にわたって鉾毒を放置した政府を非難した。ここでも日清戦争の場合と同じ文明と野蛮の問題が現れる。西洋式の大掛かりの機械を使って毒を流し農民を苦しめるのが果たして文明であろうか、政府は旧幕府を野蛮だったというけれども、旧幕府はこのように大量の毒を流して農民

を苦しめたことは無かったと勝海舟は言っ切ってみせる。足尾鉍毒問題でも、「文明」と「野蛮」の設定をめぐる、海舟と福沢諭吉は正反対の立場であった。

⑨ 堯舜の政治

日清戦争の敗北に衝撃を受けた清国では康有為や梁啓超の改革運動が進むが、西太后の巻返りで、康有為と梁啓超は日本に亡命する（戊戌政変）。康や梁の改革には、明治の日本をモデルとする要素が強かった。改革についての助言を求められた勝海舟は、「支那」には「堯舜の政治」があるのだから、西洋の真似をしている日本を更に真似る必要は無いと叱りつける。日本は「国家」だが支那は人民の「社会」と海舟は繰返して強調しており、彼の価値観では、天皇の下に國體論的に日本至上主義的に固まっている日本の国家よりも、人民の社会である支那（清朝と区別していることに注意）の方が良いのであった。

Ⅲ 結 び

報告を用意する過程での、桃山学院大学総合研究所主催のリハーサルでは、「Ⅰ」の部分に時間をかけ、討論もこの問題に集中した。しかし啓明大学校で行なわれたセミナーでは「Ⅰ」を省略し、「Ⅱ」の部分に絞って報告した。両方を丁寧に話すことは時間の都合で不可能、どちらかを活かすとすれば、韓国ではおそらく全く知られていないと思われる「Ⅱ」の部分を提示するのが有意義だと判断したからである。だ

が、質問は、報告では極く僅かしか触れなかった儒教の捉らえ方の問題により多く集ったので、作戦は必ずしも当を得ていなかったと今は考えている。そこで、このペーパーでは簡略にだが「Ⅰ」の部分復活させた。私の立場は「Ⅰ」の終りのところで述べ、また「Ⅱ」の二人の人物に対する評価の仕方にもよく現れているので、繰返す必要はないのだが、敢えて念を押して置けば、下のようになる。

◎現在盛んになってきた儒教文化圏論の多くは、明治維新以後の日本近代の資本主義的發展を「成功」と評価して、その成功の基礎を「日本化」された「儒教」に求め、それと同一の条件が東アジアの他の国や地域にもあると指摘するという議論の組立て方をしている。しかし、その日本化された儒教は、儒教本来の理想主義的タイプのそれとは正反対のものであって、欧化政策に妥協しながら、国家主義・日本至上主義の精神的基盤となり、アジア侵略を擁護した。◎儒教文化圏の可能性を指摘する議論の基礎に、日本近代に対する是認や称賛があることに、私は反対である。日本の近代を支えた儒教は、極論すれば「墮落した」儒教である。アジアの将来と儒教的要素とを結びつけ考えるのであれば、その儒教的要素は、日本化された儒教やそれと類似のものにではなくて、日本にも曾ては微力ながら存在した理想主義的儒教の延長上に求められなければならない。横井小楠と勝海舟を提示したのは、そのような意味においてである。