

1. はじめに

われわれが、日清戦争から正に百年以上経った現在において、アジア主義について考える意義は、どこにあるのであろうか。アジア主義と呼ばれる思想を再検討して、未だにそこから何かを汲み取り得るのであろうか。いや、そもそもわれわれが、アジア主義という、どのような意図からであれ、少なくともアジア侵略に帰結したかつての思想について、なにがしかの責任を抜きにして語る「資格」があるのであろうか、と問い直した方がよいのかもしれない。戦後五十年以上を経過しながらも、未だにアジアに対する戦争責任や賠償を曖昧にし続け、しかもアジアへの「援助」を語るこの日本にあって、一体われわれにアジアについて何かを「語る」ことが可能なのであろうか。だが、こうした躊躇の前に、かつての竹内好の指摘が想起されるべきなのかもしれない。すなわち、一九六四年に竹内は次のように述べていた。

（敗戦とともに）失ったのは、明治以来つちかってきたアジアを主体的に考える姿勢である。アジアの一員として、アジアに責任を負う姿勢である。それを放棄してしまった。（中略）朝鮮の国家を滅ぼし、中国の主権を侵す乱暴はあったが、ともかく日本は、過去七十年間、アジアとともに生きてきた。そこには、朝鮮や中国との関連なしには生きられないという自覚が働いていた。侵略はよくないことだが、しかし侵略には、連帯感のゆがめられた表現という側面もある。無関心で他人まかせでいるよりも、ある意味では健全でさえある（「日本人のアジア観」）。

ここには、かつて話題となった「侵略と連帯を具体的状況において区別できない」として、その両者にまたがる「一つの傾向性」としてアジア主義を定義した竹内の主張が繰り返して述べられているが、そうしたアジア主義者に比して、戦後「アジアに責任を負う姿勢」自体を放棄してしまった日本人が、「湯といっしょに赤ん坊まで流して」しまったとして厳しく指弾されている。確かに、われわれの躊躇の中には、竹内の述べる「責任の放棄」が現在に至っても存在しているのかもしれない。

だが、それにしても竹内好が語った時代から、われわれはあまりに遠い地点に来てしまった、というのは言い過ぎであろうか。少なくとも、日本資本主義が、アメリカの庇護下で辛うじて存立し、アジアについては「責任放棄」しつつ、ひたすら高度成長の道を行き続けていた時代、他方で中国革命が未だに目映く輝いていた時代に比すると、われわれの時代の変貌はあまりに大きい観がする。上村希美雄の皮肉な言葉を借りるならば、「アジア対ヨーロッパというあのアポリアに苦しむことなく、国を挙げての脱亜入欧に邁進した幸福な時代」を経過して、目映いばかりに日本は「復権」し、今またアジアが、「国際貢献」の名のもとに身勝手に語り出されている状況。そして、中国が急速に近代化を押し進めている中で、再び日本の「援助」が語られる状況。しかしながら、中国の状況の変化はおくとして、問題の所在は、はたして竹内好が熱い思いを込めてアジア主義を語り、他方で冷やかに日本の状況を捉えていた地点と何が変わったのかという点だ。ここでも、同じ

竹内好の言が想起される。すなわち、竹内は近代から戦後の全般を射程に入れながら、日本の近代化過程が中国のそれと比して西洋への「抵抗」が小さかったが故に急速であったが、それは「敗北」「失敗」を知らない西洋への「ドレイ」化の過程であって、したがって「自己自身であることを放棄し」、その結果「日本の社会には、思想的対立をうむべき地盤がない。ということは、思想がないということであって、思想は観念の借り着として通用しているだけだ」と述べ、戦前戦後を貫く日本の「無思想状況」や、それを捉えようとしない近代主義的歴史観、中国観に対して痛烈な批判を行っていたこと。

もっとも、溝口雄三によれば、こうした竹内の言も、西洋を中心とした「非ヨーロッパ」中国と対比しての没主体的日本という主張であって、したがって「ヨーロッパを一つの基準にした表現」であるという問題があることは首肯されねばならない。そして、竹内には「主体的」に映じたアジア主義者の主張も（竹内と同様に）、溝口の言を借りれば、「自己をヨーロッパ回路の眼でとらえかえし、自己がヨーロッパ的であるのかないのかを、あるいは非ヨーロッパ的であるのかないのかを価値を含めて問う」ものであって、同じく「ヨーロッパを一つの基準にした」視座に浸触されたもの、ということになるだろう。だが、こうした溝口の批判を十分に考慮に入れるにしても、竹内の捉えた日本の問題、すなわち、「ドレイ文化」であるが故の「他者喪失」という構図は、現在においてはどのように変化したのかは問われてよいことであろう。それを、竹内の如く、アジア主義者の主体性や「非ヨーロッパ」中国と対比させないにしても、である。

確かに上村希美雄の指摘する如く、八十年代に入り「日本はアジアであり、あるいはアジアを思考の回路に入れて日本をとらえ直そうと考える日本人」は少しずつ増加し、「アジアを見ることによって自分が変わる、そのことで日本もアジアも変えていきたい」という動向が生まれつつあることは注目されてよいであろう。しかしながら、たとえそうした動向がいかにか貴重なものであるかを知りつつも、やはり「アジアでもヨーロッパでもない」「何ものでもない」世界に突入した日本が、われわれの眼前に依然としてそびえ立っている事態には変化がないように、わたくしには思える。

こう述べたところで、無論それは竹内の問題設定にかえること、すなわち、アジア主義者の「アジアに責任を負う姿勢」や、「非ヨーロッパ」中国に照射されての日本へと、視線を定めることを意味しない。むしろ、溝口の述べる如く、竹内やこうしたアジア主義者をも捉えていたに違いない「西洋 - 東洋」「文明 - 非文明」「近代 - 反近代」という構図自体、総じて近代日本の「自 - 他」認識の構図自体が、今や問題化されてこなければならぬだろう。

それにしても、その作業は、アジア主義者のアジア認識（西洋認識）以前にたちかえることから始められねばならないと思われる。何故なら、アジア主義者も含めてその中に捉えることになった「自 - 他」認識の言説の構図が、少なくとも問題化されねばならないからだ。西洋の出現が、思想空間にどのような構造を持ち込んだのか、どのような「自 - 他」認識が開始されたのか、それはアジア主義者も含めての近代の思想にどのような規定性を与えたのか、こうした点を考えるためには、柄谷行人が述べる如く、やはり一九世紀前半の思想に遡って問題は構成される必要がある。本章は、その構図を思想的にスケッチするための一つの試みである。

2. 一九世紀前半、「華夷」思想の解体と「比考」の開始

国学的「自己言及」の成立

一九世紀前半の思想について検討する前に、やはり本居宣長（一七三〇～一八〇一）から触れておかなければならない。何故なら、十八世紀の最末期に立った本居宣長において、「理」や「天」という「基準」との関連で「自己」が語られる思想が解体され、かわって「異質」な中国にあらざるものとしての「自己」が本格的に叫ばれ始めたと考えられるからである（第七章参照）。この点を鮮明にするために、まず宣長以前の「自己言及」について、「国粹的」と評されてきた儒者から二、三だけ例示しておこう。日本を「中朝」と呼び、中国を「外朝」「異朝」と呼んで、「日本型華夷」意識とも言うべき思想を表明した山鹿素行（一六二二～八五）が、中国より「本朝はるかにまされり」とした「基準」は、「本朝の人物礼用自ら聖人の道に相合うて異朝の聖經すでに往古より相わたり、（中略）本朝の風化甚だ大なりと謂ふべし」（『謫居童問』）と述べられる「聖人の道」や「礼」であり、その上で彼我の優劣が論じられていた。したがって、こうした「聖人の道」が「基準」となっていればこそ、「文才は異朝を以て比據とす」「異朝の制よしといへども、本朝には用ひがたきこと多し」（同上）といった相対化の視座が存在していたことはいうまでもない。この点は、同じく国家への帰属意識を強調する崎門派の浅見綱斎（一六五二～一七一）にしても同様であって、「夫天、地の外をつゝみ、地、往くとして天を戴かざる所なし」という観点を保持しつつ、「其国に生れて、其国を主とし、他国を客として見れば、各其国より立る所の称号有る筈也」といわれ、その上で「此日本に生れては日本国中皆天子の国なり」と主張されていた（『靖献遺言講義』）。熊沢蕃山（一六一九～九一）は中国を「天地の中国」「四海の師国」としているが、その他の「九夷」の中では日本が最も優れているとし、それは「天照皇・神武帝の御徳」によって「日本程礼楽の道正しく風流なる国は東西南北になき事」だからだと述べる（『集義和書』）。蕃山の場合は、明確に「中夏」が基軸であり、日本も「九夷」の一国とされている点、儒者の標準的な視座が保持されていると言えるが、その枠内で「道は天地の道なり。中夏の聖人の道、日本の神人の道、皆天地の神道なり」とし、「天地の神道」の「基準」の上での「時・処・位」による「日本の神人の道」が主張されているのである（『大学或問』）。要するに、これらの言説は、いずれも＜日本 - 中国＞の関係を、より包括的な儒学的「天」「道」に照射して認識する構造を有していたといえよう。

だが、宣長の「自己言及」には、そうした彼我を包摂し、その「外部」に立つ「基準」は存在していない。「皇国のすぐれたるほどは、おのづからしるらむもの」（『玉勝間』）と述べるに際して提示する宣長の理由は、「万の国」に正しい「古伝説」が伝わらず、日本にのみ唯一正しい「古伝説」が伝わっているということであり、それは日本がアマテラスが生まれた「元本宗主たる国」だからで、こうしたことは「古学の眼」をもってすれば自明、というものであった。この宣長の論法は、確かに一つの循環論法であって、そこに生じるさまざまな問いについても「凡人の小智を以てとかく測り識へきところにあらず」（『呵刈葎』）と述べられて、厳しく拒絶されていることからすると、「自己充足的」言説であって、「信ぜん人は信ぜよ、信ぜざらん人の信ぜざるは又何事かあらん」（同上）という立場での言説であるということが出来る。つまり、かつての「国粹的」儒者の言説のように、ある「外部」に照射して＜日本 - 中国＞の「比考」を行う視座は存在

していないのである。むしろ、そうした<中国・儒学にあらざるもの>を「皇国」の「卓越」の内容として「反射」的に提示していることは、子安宣邦の説くとおりである。儒学の整合的・説明的「知」自体を、「天地万物の理を周く知盡せる物と心得居る」「さかしら」と主張し（『くず花』）、「言拳もさらになかりき」（『直毘靈』）日本が宣揚されているのも、そうした構造において理解しなければならない。つまり、宣長は儒学的「普遍」と対峙しながら、その「普遍」からする「自己言及」という思惟自体を「さかしら」として解体し、<儒学にあらざるもの>を内容とする、「異質」な中国に対する「皇国」の「卓越」を語っていったのである。

だが、よく注意すると宣長も「古伝説」にのみ基づいて、<儒学にあらざるもの>のみについて「自己言及」していたわけではない。「古伝説」を「今の現」と重ね合わせる思考が孕胎し、その「現」を論拠として、中国に対する「皇国」の「卓越」を説く論法が垣間みえるのだ。

天照大御神は、その天をしるしめす御神にてましませば、宇宙のあひだにならぶものなく、とこしなへに天地の限をあまねく照し照して、四海万国此御徳光を蒙らずといふことなく、何れの国とて、此大御神の御蔭にもれては、一日片時も立ことあたはず。（『玉くしげ』）

ここには、「皇国」の「卓越」を、神話的アマテラスと現実の「太陽」を重ねながら主張しようとする姿勢が窺える。また、「稲穀の万国にすぐれて、比類なき」こと、「皇統」が「万々歳の末の代までも、動かせたまふことな」いことなどを「皇国」の「卓越」の証とする論法も同様である（同上）。明らかに、宣長の言説は「古事記書紀の二典に記されたる、神代上代のもろもろの事跡のうへ」（『初山踏』）から論証するとみせて、「古伝説」と「今の現」を重ね合わせて「皇国」の「卓越」を語るものとなっている。こうして、「今の現」に訴え、時には『真暦不審考弁』のように、「近キ世二年々渡り参ル阿蘭陀」の暦法を援用して宣長は日本の「卓越」を語っているのである。つまり、宣長は<儒学にあらざるもの>としてしか、「自己」の内容を語らないかの如くみせて、実は「今の現」や恐らく宣長においては<日本 - 中国>の構図の全くの「部外者」と映じていたに違いない蘭学の知識を援用して、「皇国」の「卓越」を語っているのである。ここには「基準」を失った「比考」の運命とでもいふべきものが予知されているが、「部外者」であるが故に、さしあたり西洋知識が、その「比考」の新たな「基準」の一つとして認識枠の中に入りつつあったことも示されているだろう。

事実、服部中庸（一七五七～一八二四）や平田篤胤（一七七六～一八四三）、さらにそのその門人たちになってくると、「自己言及」の内容が、西洋知識を利用しての「古伝説」の宇宙論的実体化として明確に主張されるようになってくる。この辺りの事情については、恐らくそのパラダイムの濫觴と言ってよい中庸が明確に語っている。つまり、「遙に西なる国々の人ども」の「此大地のありかたを、よく見究めて、地は円にして、虚空に浮べるを、日月は其上下へ旋ることなど、考へ得たるに、彼漢国の旧き説どもは、皆いたく違へることの多きを以て、すべて理を以ておしあてに定むることの、信がたき」ということを確信するに至った、と（『三大考』）。すなわち、西洋天文学・地理学と接して、

主にその宇宙論との関連で日本の「古ノ伝への、真なること」が知れた、と述べられているのである。かくて、西洋天文学・地理学を援用しての宇宙論的「古伝説」を、儒学的（朱子学的）宇宙論に対峙させて「皇国」の「卓越」を語るという言説が成立する。だが、注意しなければならないのは、西洋知識は「測量の及ぶ限り」のものと限定されていることである。つまり、西洋はこうしたものとして、すなわち天文学・地理学のみ「部外者」としての像で、＜中国 - 日本＞の構図の「比考」の「基準」として、認識枠の中に入ってきたわけである。

この中庸の方法の有する問題性は、これを全面的に継承・発展させていった篤胤が鮮明に示しているだろう。「すべて外の國々の説、また他の道々の心をも能く尋ね比考致し候はでは、わが道の実に尊きことを知らざるにて候」（『入学問答』）と述べる篤胤は、「量術にもあれ何にもあれ、熟々古伝の趣に照し今の現に事実合せ考へて知るゝかぎりは知べきなり」（『三大考辨々』）として、「古伝説」の整序化を主として「外国説」と「比考」しつつ行い、この結果「比考」によって「確定」された「自カラノ実事ニタメシ見ルニ、動力ヌ」（『古道大意』）実体的宇宙論が「古伝説」として形成され、かくて「わが道の実に尊きこと」が示されていくわけである。

篤胤などによって描きだされた実体的宇宙論は、朱子学などとは異なった客体的な自然観の成立を示唆して興味深いものがあるが、ここでの問題は、天文学・地理学のみ「部外者」としての西洋知識の援用は、結局は常に「皇国」の「卓越」に帰着するようになっていることだ。つまり、「譬へ外国のことを学ぶにも致せ、その学ぶ主意は、其の善事を取て、此の御国の御用にせんとて、学ぶ」のであり、西洋知識も「天地の行道時候に能く叶つて、便利は便利」と述べられるものに過ぎないのだ（『伊吹於呂志』）。そのみならず、こうした「外国説」との「比考」による「御国学」は、「外国ノ事ニシロ、御国人ガ学ブカラハ、其ヨキコトヲ撰ンデ、御国ノ用ニセントノコトデゴザル、サスレバ実ハ漢土ハ勿論、天竺阿蘭陀ノ学問モ、凡テ御国学ビト云テモ違ハヌ程ノコト」（『古道大意』）とあるように、「古伝説」にあらゆる知識を無限に呑み込み、結局は「皇国」の「古伝説」に吸収されていく構造になっていくのである。しばしば、宣長と篤胤を分かつたものと指摘されるこの方法は（つまり前者に「文献考証学」的価値を認めるのに対して、後者はそれと「異質」なものとして無視、ないし軽視されるわけだ）、しかし実は宣長の「自己言及」の方法だったといわなければならない。すなわち、宣長によって中国を「反射板」として「皇国」が語られた如くに、まさに篤胤によってあらゆる「外国説」との「比考」によって、「皇国」が語りだされていくのである。それは、「他者」の知識の「自己」への摂取と、そのことによる「普遍」的相貌での「自己」の正当性の主張であってみれば、宣長と同様に「比考」を成立させる「基準」が喪失した結果もたらされたものであったといわなければならない。そして、この構造は篤胤門人になると、更に拡大して語られるようになっていくのは周知のとおりである。例えば、鶴峯戊申（一七八八～一八五九）は万国は「大国主之神霊」「少彦名之神霊」が経営したという「古伝説」を敷衍して、その「種種之教術」はすべて「本教ノ一」であり、したがって「本教聖治ニ裨ケ有ル」と述べる。そして「本教八宇内ヲ合セ古今ヲ総ベ学バザル所莫シ」とされ、「種種之教術」を包摂しての「本教」という主張を行っている（『本教異聞』）。同様のことは六人部是香（一八〇六～六三）、竹尾正胤（一八三三～一八七四）、大国隆正（一七九

二～一八七一)などにも看取できるが、これ以上の引用は不要であろう。この「自己言及」の構造は、何も幕末国学者だけに見られるものではない。〈日本 - 中国〉が、〈日本 - 西欧〉へとずらされていったとしても、彼我を貫く「基準」が失われた「比考」による「自己言及」は、こうした出口のない陥穽に陥るしかないのだ。だが、この点を考えるためには、儒学界の「自己言及」についても一瞥する必要があるだろう。

「華夷」思想の分解

十九世紀前半の儒学界の「自己言及」の言説を対象化するために、儒学系言説の「自 - 他」認識の枠であった「華夷」思想が、一九世紀にどのように変容していくのかという問題から検討してみよう。「華夷」思想自体は、確かに強固な朝鮮蔑視観の温床であったことは事実であるにしても、それ自身「他者」認識を規定づける枠組みであり、国家意識というよりも文化意識とでも呼ぶべきものであり、「天」や「理」の共有を背景とした何らかの文化的共通性を前提とした「中国 - 華」「日本 - 夷」という認識枠であったことは第七章で述べたとおりである。幕末の大儒と称せられる佐藤一斎(一七七二～一八五九)の「華夷」論にもこの点はまだ鮮明に示されている。

茫茫たる宇宙、此の道只是一貫す。人より之を視れば、中国有り、夷狄あり。天より之を視れば、中国無く、夷狄なし。中国に秉彝の性有り。夷狄も亦秉彝の性有り。(中略)天寧んぞ其の間に厚薄愛憎有らんや。此の道の只々是れ一貫なる所以なり。(『言志録』)

こうした枠組みを自明のものとして、一八世紀までの儒学系知識人においては、むしろ「夷」としての日本を東方君子国とする議論すら存在していたことは、例えば伊藤仁斎(一六二七～一七〇五)が「古称東方有君子之国」と述べて日本を位置づけていたことによく示されているだろう。

だが、一九世紀に前後する西洋の登場と共に、こうした「華夷」思想に変容が生じることとなる。「異質なる他者としての夷狄」観の登場である。問題を鮮明にするために、後期水戸学の会沢安(一七八一～一八六三)の「神州」意識の構造を見てみよう。会沢自身は、無論自身の自覚の内では儒者のつもりであって、したがって随所で「道は天地自然の道」と述べ、「道」は「四海萬国ともに教とすべき大道」であると主張していた(『読直毘靈』)。そうであればこそ、「皇神ノ道ト聖人ノ道トヲニツニスル」ことは「僻見」であると、彼我を貫く「道」が前提とされている(『読葛花』)。だが、注意しなければならないのは、この「道」に「理」は不要とされている点である。「天ツ理ト云フハ、後儒ノ主張スル所」であって、「天理人欲ヲ説クモ、聖經ト異ナ」ついていると述べられていることがそれを示している(『読級長戸風』)。だが、「理」の喪失(解体ではない)ということであれば、何も会沢に始まったことではない。既に、貝原益軒(一六三〇～一七一四)や仁斎など、総じて近世儒者の多くが一般には「氣」一元論的であったことは周知のことだ。問題はしたがって、そこから先に存在する。つまり、「理」を失った「氣」が地理的・先天的に固定されて、次のような「自己言及」になっていくのである。

国に正氣と偏氣との別ありて、正氣の国は五倫明に、偏氣の国は明ならず。神州は太陽の出る方に向ひ、正氣の発する所なれば、君臣父子の大倫明なること、萬国に比類なし。（『読直毘靈』）

このように会沢は「正氣」「偏氣」の別で、「陽国」「陰国」を区別し、「神州漢土」はその中でも「正氣」「陽国」に属すると主張するが、「就中君臣の義、父子の親に至ては、神州の正きに及ぶ者なし。是漢土と争ふにも及ばず」（同上）とあるように「神州」こそ「陽国」中の「陽国」と主張している。そして、この「理」の不在の上での「天地自然の道」の主張は、「氣」の動態的性格を導くよりも、むしろ地理的・先天的に固定された差別相の強調に帰結するのである。こうして、「道は自然の大道なれば、四海萬国に人倫なき国あることなし」（同上）とする一見「普遍」的主張も、これに続けて「是を行ふに正偏の別あり」とされ、「自然」は差別性を「普遍」的に固定する役割を果たすものになり、＜西洋 - 日本 - 中国＞を貫く「基準」として作用していないのである。しかも、「天地萬物ノ始ハ、人ノ知り得ル所ニ非ズ」（『読葛花』）として「天地萬物ノ始」への原理的思考自体は放棄され、したがって「氣」自体の対象化も永久に放擲されるのであってみれば、差別相（「氣」）を「普遍」（「理」）へ収斂する回路が断ち切られたことに加えて、差別相を一段と強化した不可知的「天地自然」が彼我を貫くものとして会沢によって語られていくのである。

こうした「自己言及」は、いうまでもなく「異質なる夷狄」としての西洋列強の具体的出現に対応して開始されたものであるが、分解しつつあった儒学概念を「古伝説」などで読み込み、儒学概念を用いている限りは、ある「普遍」的相貌をもちながら、しかし差別相を「普遍」的に固定する「天地自然」を地理的・先天的な根拠として「自己言及」する思想構造を有しているものであった。そして、この主張は、真木保臣（一八一三～六四）の「我国は大地の元首に居て、地理を以ても四方に手を展ぶるに甚便」（『経緯愚説』）という言説や、朱子学系の尊王攘夷主義者として知られる大橋訥庵（一八一六～六二）の「我神州八東二位シ、朝陽鬱勃ノ氣ヲ鐘メテ、勇悍果鋭ノ国」「戎狄八西陲ニテ、陰氣ノ凝レル処ナレバ、狐疑險譎ノ念深ク」（『關邪小言』）という言説へ継承されていく。

こうした言説は、第七章でみた「日本型華夷」思想や日本中華主義的言説と類似している観を与える。「満清 = 夷狄」観も、幕末の佐藤信淵（一七六九～一八五〇）、訥庵などに広範にみられるものだが、既に蕃山などにもみられるものだ。だが、西洋の登場とその脅威の増大は、単に「日本型華夷」思想を高揚させたというのは、やはり適切ないい方ではない。「水土の気脈」という地理的優劣を説いているかの如き素行ですら、中国はもとより、西洋ですら「天地の道」の「過不及」という共通の文化相の中で捉えられていた（『謫居童問』）。蕃山も「文明」という「基準」の共通性は確信していたのである（『集義和書』）。だが、会沢などにあっては、むしろ「華夷」を貫く文化的共通性が分解し、閉塞的「自己言及」と差別性・弁別性が強調されるようになってきたということだ。訥庵の次の言は、そのことを鮮明に示しているではないか。

漢土ハ、（中略）妄リニ古名ヲ恃ミテ、自カラ華夏ノ位ニ處ルハ、譬ヘバ狐狸ナド人家

ニ據テ、我八万物ノ靈ゾト言フガ如ク、（中略）西洋ノ列国ハ、其質固ヨリ偏駁ニテ、聖人ノ出タルコトモナク、聖人ノ教ニ服事モセザレバ、綱常倫理ヲ滅絶シテ、毫黍モ道ヲ知レルコトナシ。（『關邪小言』）

確かに、中国については「神州は漢土と、風気素より同じくして、人情もまた甚だ相類す、故に教えを設くる意、甚だ相似たる」（『新論』）とあるように、「類似性」を主張するものであったことも注目されてよいだろう。訥庵も、「真ノ華夏ト云ベキ者、我神州ヲ除キテハ、又アルベクモ思ハレズ」と述べ、「日本 - 華」という立場を一段と鮮明にしているが、それでも「我国ト漢土トハ風土人情甚ダ近ク」「我国ト漢土ノ民ハ、天地陽明ノ氣ヲ稟テ、人ノ中ノ人」という主張も保持していた。これらの発言は、国学者などに比較すれば、儒者の面目を示すものといえなくもない。しかしながら、文化的共通性を否定した上での西洋「夷狄」観が、対極では後期水戸学や真木、訥庵などの中国との「類似性」の主張を生んだことは無視されてはならないだろう。つまり、ここに示されている中国と日本の「類似性」も、地理的・先天的に語られるに過ぎないものなのだ。かくて、「華夷」思想の背景にあった文化的共通性の分解を受けて、「神州の治教は、其本立て、是を働かしむる道具なきが如く、西土の治教は、其本を論ずる時は、君臣の義などの如き、神州にしかざる所なれども其道具は備れり（『退食問話』）」という静態的・固定的な「神州 = 本」・「儒学 = 道具」説が説かれていくのである。

後期水戸学が、対外危機意識を「億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの実こそ、誠に恃むべき」（『新論』）といわれる「忍びざるの実」に訴えるものであったことも、こうした「華夷」思想の変容と関連しているといえそうだ。つまり、ここには、後期水戸学が、思弁的・論理的であるよりも、不可知的な「神州」への帰属意識という「情」を喚起するものであったことがよく示されている。そして、後期水戸学が強い衝撃を与えたのも、何といてもこの点であったのもよく知られるところだろう。例えば真木は、「一身すら潔くすれば、それにて事すむと心得て、端拱して道を講じ、静座して理を窮むる中に、いつの間にか国は夷狄にとられ」（「何傷録」）と述べて、「格物窮理」を批判しているが、代わって重視したものは、「天も誠にて天たり。地も誠にて地たり」と述べられる「誠」であり、「誠は天地萬物の差別なく」と「普遍」的発言も行っている（同上）。しかしながら、この「誠」を真木の中に喚起したものは、楠氏が「大義に殉死」したことであり、その「大義」は「忠孝の大義」であった。ここには、会沢の「固有なもの」への帰属意識によって喚起される「忍びざるの実」と同一の構造が、「忠孝の大義」への「誠」として語られていることが鮮明に示されている。また、吉田松陰（一八三〇～五九）が、後期水戸学が示した「情」による帰属意識を、「至誠」「忠義」によって徹底的に突きつめ、「死を盡して以て天子に仕へ、貴賤尊卑を以て之れが隔限を為さず、是れ則ち神州の道」（「丙辰幽室文稿」）という「神州」意識へ昇華していったのも、こうした認識枠のものであった。だが、帰属意識の「情」による喚起とは、既に述べた如く、所詮は「自 - 他」認識解体の所産であった。それは、尊王攘夷主義者に影響したに止まらず、近代の「侠気」や「美」意識へと継承されていったものであったと思われるが、つまるところ「基準」の喪失と、その「基準」への洞察の後退が、こうした「情」の喚起をもたらしたことは看過されてはならないだろう。

われわれの考察は、後期水戸学や尊王攘夷思想にやや執着し過ぎたかもしれない。しかしながら、以上述べてきたことは、比較的「普遍」的な「道」を確信していた儒者、例えば佐久間象山（一八一七～六四）、横井小楠（一八〇九～六九）などの「華夷」意識と比較すると、尚更鮮明に浮かび上がるだろう。ここでは、「聖人之ニ報ユル所以ノ道ヲ立ツ。曰ク忠、曰ク孝。（中略）又之ヲ推シテ以テ四海ニ至シ、凡ソ横目之民、我ト類ヲ同ジクスル者、撫恤セザル莫ク、而シテ後人各其所ヲ得、而シテ天下平ラカナリ」と、「聖人之道」の「四海」における「普遍」を確信していた安井息軒（一七九九～一八七六）が、「耶蘇」に反発しつつも、「北狄南蛮ノ若キモ得テ教誨スベカラザルノ類ニ非ス。久シカラズシテ我が道、其レ将ニ彼ニ行ワレントス。君子道ニ長ズレバ異端必ス消エン」（『辨妄』）と述べて、「夷」たる西洋での儒学の普及の可能性すら示唆していたことを挙げるに止める。かれらの主張には、「革新的」であるか「守旧的」であるかを問わずに、儒学の可変的な「華夷」意識の表白が見られるといえるが、それを可能にしたものは、西洋をも文化的共通相の中で把握するという意味での「自・他」認識であったことは、もはや贅言する必要はなかるう。

総じて、幕末期の思想の課題の一つは、西洋の出現に直面し、これをも含む新たな「自・他」認識の枠組みを、どのように形成するかということであったはずである。儒学的認識から西洋をも対自化した幾人かの思想家を除くならば、しかしそれが「普遍」を装う「自己言及」として、「外国説」との「比考」による「皇国」の語りだしや地理的・先天的に固定された「華夷」意識として、換言するならば、「基準」を失った「他者喪失」の言説として展開されていった点をここでは考えてみたわけである。近代の言説の多くは、かくなる「閉塞的自己言及」と繋がりながら生みだされていったのではなかったか。