

華夷思想の解体と自他認識の変容 一八世紀末期～一九世紀初頭期を中心に

1 はじめに

一八世紀までは、幕藩体制下の知識人の多くは、主として華夷思想的自他認識の中にあっただ。ここでいう華夷思想とは、無論、春秋・戦国時代に中華帝国に成立した自他認識で、その文明圏の中にあっただ領域・国家に影響を与え、その一つであっただ日本においても、古代の「東夷の小帝国」意識以来、機能してきただ自他認識をさしている。といっただも、古代以来のその変容、あるいは中国本土と周辺地域の異同などは、今は問題としていない。徳川日本においては、朱子学の導入などをへて、「礼・文」の所在するところを「華（夏）」とし周辺部が波状的に「夷（狄・蛮・戎）」となっただいくといっただ、理念的文化的自他認識として、知識人層には広く受容されるに至っただことを確認すれば足りる。そして、この自他認識を背後で支えただものは、「理」「道」の自他を貫く普遍性である。この普遍性が確信されていれはこそ、華夷は原理上は流動的であり可変的なものであっただ。荻生徂徠（一六六六 - 一七二八）の次の言説は、このことを明瞭に物語るものといえよう。

春秋、戎狄の国、侯甸の間に錯処す。これ地を以てせざるなり。 姓・姜姓の戎あり。これ種類を以てせざるなり。けだし諸侯の、礼楽に閑はざる者を謂ふのみ。夷、夏に進めば則ちこれを夏にし、夏、夷に退けば則ちこれを夷にすること、以て見るべし（『諷園十筆』享保元〔一七一六〕年前後稿成）。

したがって、藤原惺窩（一五六一 - 一六一九）が「異域の我が国におけるは、風俗言語異なりといへども、その天賦の理は、未だ嘗て同じからずんばあらず」（『惺窩先生文集』巻之九、享保二〔一七一七〕年刊）とのべ、佐藤一斎（一七七二 - 一八五九）が「茫々たる宇宙、この道只これ一貫す。人よりこれを視るとき、中国あり、夷狄あり。天よりこれを視るとき、中国なく、夷狄なし」（『言志録』文政七〔一八二四〕年頃稿成）とのべているように、この自他認識にあっただは一般的には、自他の異同より「理」「道」の自他を貫く普遍性がまず宣揚されていっただのである。

もっただも、そもそも中華ならざる東夷であるといっただ自己像、さらにそれに加わっただの明清王朝交代（華夷変態）が、徳川日本の自他認識に屈折した意識を与えていっただことも事実であっただ。この点がよく示されていっただものに、山崎闇齋（一六一八 - 一六八二）学派の、いわゆる「夷狄中国」論争がある。詳論はしないが、華夷変態を経て、「自国 = 中国」論に基づく日本型華夷思想が闇齋や浅見綱齋（一六五二 - 一七一〇）らによっただ提起され、それは佐藤直方（一六五〇 - 一七一九）の「根本、中国夷狄ト定リタル八地形ヲ以テ云、風俗善悪

デ云ハヌナリ」(『中国論集』宝永三[一七〇六]年跋)という「地形」で固定された中国論などを生みだし、理念的文化的自他認識に微妙な変容を与えていたことが注目される。それは、一八世紀に入ると、垂加神道などにおける「日本=中華、清=夷狄」という日本中華主義を生みだし、太宰春台(一六八〇-一七四七)『弁道書』(享保二〇[一七三五]年稿成)への反発も加わって、徂徠流の「作為」に異議を唱えながら、「自然」「おのづから」なる日本を称揚する言説を至るところに現出させていくことになるのである。実は、荷田春満(一六六九-一七三六)や賀茂真淵(一六九七-一七六九)、さらには本居宣長(一七三〇-一八〇一)の国学的言説も、こうした思潮とは無関係では成立しなかったといわなければならない。

とはいえ、少なくとも真淵以前の思想に限っていえば、そこでは未だ「礼・文」の所在、かつては中華に存在していた「礼・文」の所在が争われているのであって、いかに尊大な日本美化論ではあっても、結局は中華文明圏内での理念的文化的自他認識の基本枠は維持されていたことは看過されるべきではない。たとえば、既に儒学的言説の枠外にはみ出していた春満にあってすら、「日本の教は、君臣の間を大事にする教也。唐にては親の道、父子の間の道を大事にする也」(『日本書紀神代卷筭記』成立年代不明)とのべ、「唐」との差異化をはかりつつも「教」を日本書紀から導きだし、しかも「学問の教と云ふものは、道より外はなき也。(中略)その善悪の差別を立て、道に不背が本朝の教也」(同前)と、「善悪の道」に依拠する姿勢は崩していない。天地開闢論にしても、陰陽説を用いて「儒説とは大概同意」とのべられているのである(『日本書紀神代卷筭記別本』成立年代不明)。

ところで再度、惺窩にもどるならば、「それ信なる者は、吾人の性中の固有にして、天地を感じしめ、金石を貫き、以て通ぜざることなし。あに畜に交隣通交のみならんや。これ千里その風を同じくせずといへども、五方の皆殊ならざる所以は、この性なる者か。これに由りてこれを見れば、則ちその同じからざる者は、特衣服言語の末なるのみ」(『惺窩先生文集』)とのべられているように、「信」という「性」の普遍性が確信されていて、「同じからざる衣服言語」は「末」と捉えられていた。そして、真淵・宣長がこの自他認識を切り裂くために用いたものこそが、古代に仮構された言語の「異」であった。まさしく、「皇国の古の言語」という「異国の儒佛」との「異」によって、一八世紀後半に、自他認識に劇的反転が引き起こされたのである。宣長は次のようにのべている。

凡て人のありさま心ばへは、言語のさまざま、おしはからるゝ物にしあれば、上代の萬の事も、そのかみの言語をよく明らめさととりて、知べき物なりけれ。漢文の格にかけける書を、其隨に訓たらむには、いかでかは古の言語を知て、其代のありさまをも知べきぞ。古き歌どもを見て、皇国の古の意言の、漢のさまと、甚く異なりけることを、おしはかり知べし(『古事記伝』一之卷、寛政元[一七八九]年刊)。

これは宣長の方法を示すとされる周知の史料であるが、酒井直樹が鋭く指摘しているように、真淵・宣長らによって「日本語と日本語が普遍的に通用したはずの共同体の存在を古代に仮設することによって」、今や「言語のさま」が「甚く異なりける」ことこそが、自他認識の中核に据えられることとなったのである。それは、いみじくも宣長自身がのべているように、「すべて何事をいはむにも、此内外のわきまへなくはあるへからず。皇国は内也。もろこしは外」（『馭戎慨言』安永六〔一七七七〕年初稿成）という差異性が、はるか「古の言語」に仮構されることで、絶対に不換性がないと捉えられた「言語のさま」から「皇国」の同質性がいいだされることを意味していた。

無論、今日のみから捉えるならば、宣長がいなくても、「誰かが彼の場所を埋めたであろう」。その言説が、世界史的な「人種・民族」の言説、換言するならば「国民」時代の言説の一翼として、徳川日本に出現したものであることは明白なのだから。それにしても、それは一八世紀末期には、未だ自明性を獲得する言説ではなかったといわなければならない。そして、一八世紀末期から一九世紀前半の西洋世界との「出会い」こそが、宣長の言説がもはや徳川日本の孤立する言説ではないことを方向づける上では決定的な役割を果たしたのであった。ここでは、一九世紀を通じてあまりに自明となり、したがって今やわれわれも対象化しにくい「国民」時代の自他認識＝「人種・民族」の言説について、一八世紀末期～一九世紀初頭期の蝦夷地をめぐる言説、さらに後期水戸学・幕末国学の形成と関連させながら検討してみることとしたい。

2 後期水戸学と蝦夷地問題

前節でものべたように、宣長以降、具体的には一八世紀末期から一九世紀初頭期の自他認識を検討する上で無視できないのは、ロシアの接近に端を発した西洋世界との「出会い」である。それまで、夷狄とされ認識の枠外にあった西洋世界の現実的「登場」が、中華文明圏内の自他認識に決定的な動揺と解体を引き起こし、その構造に根底的な変容をもたらしたのであった。問題の所在を明確にするために、まずは徳川斉昭（一八〇〇 - 一八六〇）が、蝦夷地問題に関わってのべているところから検討してみよう。周知のように、一言に「内憂外患」という表現で文政・天保期の情勢を危機的に捉えていた斉昭が、「当時年々歳々に其憂甚しく、一日も御打捨相成り難く候は蝦夷地にて御座候」とのべているように、「外患」に関して、ことに深刻に受けてとめていたのが蝦夷地へのロシアの接近であった（『戊戌封事』天保九〔一八三八〕年稿成）。「魯西亜より蚕食いたし候には、蝦夷を手に入れ候上にて、津軽、南部等へ食入り候手段、又魯西亜にかぎらず、すべて夷狄より北方へ手を出し候には、佐渡、隠岐、対馬、又は、八丈島、大島、琉球等を手に入れ候上にて津々浦々へ寄せ来り候も計り難く」（「天保一四〔一八四三〕年水野忠邦宛書簡」とのべられているように、「魯西亜」はやがて日本全体を「吞噬」するに至るに違いないというのが、天保段階での斉昭の「外患」論の基調をなしていた。「千島と申すは蝦夷の北カムサツカの間島々にて日本の地に相違も之れなく候」（『戊戌封

事』)とする斉昭にあって、文化三～四(一八〇六～七)年のロシア船蝦夷地「襲撃」事件や、いったんは採用されていた幕府による東西蝦夷地上知政策の変更＝松前氏への返還(文政四[一八二一]年)はとうてい容認することのできないものであった。その斉昭は、天保四(一八三三)年、自ら「松前、蝦夷、唐太島々一円御領地に御任せ遊ばされ候」ことを願って『北方未来考』を著しているが、その開発計画を披瀝する中で次のようにのべている。

蝦夷人を馴らす事肝要なり。必ず是迄は馬鹿に見下し、恵みをかけ申す間敷と存じ候へば、恵みさへ致し候はゞ必ず骨を折る働き申し候はんと存ぜられ候。(中略)冠り物、はき物、入湯また膝を折りて座す事是迄禁制なれども、以後は勝手にすべし。扨て、又ひげをすり、髪をたばねさせ申すべく、是も初めは好まず候はんが、二三年も右の通り致し候はゞ、長くひげ之れあり、又らん髪はうるさき故、必ず此の法の風には直ちに化すべし。又、日本言葉をつかはせ、夷語禁じ、女夷は眉をすらせ、未だ縁づかざるは眉をすらず、総て日本の百姓目当てにすべし。

ここにみられるアイヌ人の「風俗改替・教化」という一連の議論は、次節にのべるように一八世紀末期以来の知識人・「探検家」の蝦夷地論に頻出するものであって、斉昭に特有のものではない。しかしながら、後期水戸学の骨格的主張が、祭政教一致論を背景とした「国体」論であったことを想起するならば、この斉昭の主張は、その淵源の一つが蝦夷地論にあったことを告げているという意味で、決して看過すべきではないと思われる。すなわち、「典礼教化」によって「民志を一」にすることを説いた会沢安(一七八一-一八六三)の『新論』(文政八[一八二五]年稿成)などは、直接には文政七(1824)年のイギリス船常陸大津浜上陸事件に触発されて執筆されたものであったことは明白なまでも、斉昭の「松前の持ちにても地は日本の地」とする、明確な境界意識にたったアイヌ人「風俗改替・教化」論に一つの端を発したものであるとわたくしは考えている。会沢は『新論』において、蝦夷地に関しては次のようにのべている。

鄂羅の如きも亦、既に西荒を平げ、乃ち東はたゞ百里を収むるのみ。(中略)転じて蝦夷の地を略し、先づ其の取り易き者を取り、然る後に其の難き者を争はんと欲す。(中略)乃ち蝦夷を劫し、吾が官府を焚き、吾が戎器を掠め、而して又、更めて通市を要む。(中略)彼は互市に因り、以て間を伺ひ、以て妖教を售らんと欲すること、固より論なきのみ。

「妖教」(「耶蘇教」)進出に斉昭以上の突出した危機感を抱いている点や、「鄂羅」と「諳厄利」が「謀を合せ」、さらに今や「諳厄利」が「鄂羅と相代り、人の側に偪り、人の懐を搜る」と認識されている点には、

斉昭とやや異なった会沢独自の認識も看取される。だが、その「長計」では、次のようにのべられていて、会沢にあっても蝦夷地情勢がその戦略を練る上では大きな役割を果たしていたことが理解される。

政教は以て夷を変ずるに足れば、彼其れ辺を伺はんや、奮撃殲滅し、以て威を万里に揚げん。帰順せんか、曉諭綏撫し、以て四裔を弘化す。而して蝦夷の諸島、山丹の諸胡をして、相踵ぎて内属せしめ、日に夷狄を斥け、土宇を拓かん。勝つべからざることを為す所以にして、隱然として必ず其の心を攻むるに足るもの有らん。(中略)是に於てか、我が夷狄を御する所以の者は、即ち神聖の夷狄を御し給ひし所以にして、内に一定の略有りて、而して外に乗ずべきの虚無し。(中略)夫れ我、夷狄を御するの略一定して変ぜざれば、則ち国是一に帰し、民は皆方を知る。固より以て民志を一にするに足る。

ここで会沢は、「民志」を一にする「政教」によって「夷を変」じ、「曉諭綏撫し、以て四裔を弘化」することが「万世の典常」であるとのべているが、具体的には「蝦夷の諸島、山丹の諸胡」が挙げられていることが注目される。すなわち、ここには『新論』の骨格的主張ともいえる「民志」一体論が、一八世紀末期以来の蝦夷地における「経験」を一つの背景として生みだされていることが示されているのである。

ところで、この会沢の自他認識については、明らかに宣長の主張を継承した、華夷思想とは異質なものであったことにも注意すべきである。会沢の「神州は太陽の出る方に向ひ、正気の発する所なれば、君臣父子の大倫明なること、万国に比類なし」といった主張が(『読直毘靈』安政五[一八五八]年稿成)、なるほど儒学的概念に彩られたものではあるにせよ、「天ツ理ト云フハ、後儒ノ主張スル所」(『読級長戸風』安政六[一八五九]年稿成)とする「理」不在の上で地理的先天的に語られるものであってみれば、それが自他を貫く普遍性を喪失した、この意味ではそれに担保された華夷思想とは異なった、所与の差別相を強調する自他認識であったことは明らかである。しかも、ひとたび「典礼教化」が実践されるならば、この自他認識は「民」全体を「言はずして化」し、「民」全体の「忍びざるの実」としての自他認識になると主張されているのであってみれば、ここにわれわれは、「教化」と不可分の自他認識という新しい言説の生成を認めることができるだろう。いま『新論』によってこの点を確認するならば、たとえば次のようにのべられている。

夫れ神州は大地の首に位す。朝気なり、正気なり。(中略)朝気・正気は是れ陽たり。(中略)戎狄は四肢に屏居す。暮気なり、邪気なり。暮気・邪気は是れ陰たり。(中略)而して民をして之を信ぜしむる所以のものに至りては、則ち忠孝を明らかにして以て天下を淬礪するに在り。(中略)而して今忠孝を明らかにするには則ち宜しく民をして之に由らしむべく、而して之を知らしむべからざるなり。民をして之に由らしむる所以のものは、曰く礼のみ。

前半の主張が、「理」不在の上で語られる所与の差別相を強調する自他認識であることは、既にのべた。後半部分では、それを「民」に「信ぜしむる所以」「由らしむる所以」のものが「礼」であるとされているが、会沢はこの箇所が続けて「天下の神祇」こそが「礼」であると結論づけている。無論、やがて一九世紀後半に宣揚されるに至った自他認識とは、会沢の如く自ら以外を全て「暮気・邪気」とするものではなかったと、ひとまずはいえる。だが、宣長を経た後の一九世紀の自他認識が自明性を獲得する上で、「礼」＝「典礼教化」が重大な役割を演じたことをこの会沢の言説は示唆している。そして、この言説は、先にのべたように、斉昭さらには一八世紀末期以来の蝦夷地論、あるいはその彼方に捉えられたロシア像とつながりながら生みだされたものであったと考えられるのである。

3 蝦夷地論という言説

それでは、蝦夷地論とは、いかなる言説であったのか、以下では一八世紀末期の知識人の言説を中心に一瞥しておくこととしたい。

一七世紀の蝦夷地論については、ここでは割愛するが、いわゆる「四つの口」における交易体制が形成される中で、幕府側からは明清王朝交代を受けて主に鞭鞑（＝清）を警戒する一貫として蝦夷地が捉えられていたことを確認すれば足りる。一八世紀以降の蝦夷地論については、まず新井白石（一六五七 - 一七二五）の『蝦夷志』（享保五〔一七二〇〕年序）が注目されるが、明らかに華夷思想的自他認識論者（日本型華夷思想論者）であった白石は、アイヌ人についての「夷人」としての記述、「夷俗」の記述に終始している感が強い。そして、このことは徳川日本からは夷と捉えられる場合もあった松前藩が、蝦夷地支配においてアイヌ人を「異化」したこととも照応している。そして、場所請負制の展開や北前船交易の拡大を軸に蝦夷地が「幕藩制国家にとって経済的に不可欠になる」とともに、並河天民（一六七九 - 一七一一）の「蝦夷地開闢」論が登場する。そこでは、「（蝦夷国を）日本国と一つに成申すべく、左候はゞ大日本国を又々増加し候て、大々日本国となり可申候」と蝦夷地併合論がのべられていることが注目される。もっとも、それは「堯舜を始め唐土の大聖人は国を開き、夷地をも手に入れさせられ候」という視点から、領土を拡大し農業開拓を進めれば目下の経済問題の解決に役立つという主張であって、華夷思想の枠組みをでるものではなかった（『開疆録』正徳四〔一七一四〕年稿成）。同様の蝦夷地論として興味深いのは、江戸金座後藤庄三郎の手代坂倉源次郎（生没年不詳）が松前金銀山採掘調査の際に記した『北海隨筆』（元文四〔一七三九〕年頃稿成）の次のような記述である。

文物の見るべきなく、実に夷狄にて、獸にひとしき形なれども、心ゆたかなるは、衣食住の心遣ひなく、

金銀通用せざれば、自ら利倍の巧みなき故なるべし。(中略) 国に五穀生ぜずと雖も、山海の利沢余国に倍し、士民質朴にして利倍を事とせず。誠に上古の民の風あり、(中略) 国の開く事おそき故にや、風俗敦厚にして、此豪弊の兆しなし。

夷狄と捉えられているにせよ、「心ゆたか」な「質朴」さの中にアイヌ人が捉えられていることが注目される。無論、坂倉自身は「徳川時代の植民地主義」者の一人であり、この記述の中には「異風」を、「上古」すなわち「時系列上の境界」に置換しようとする眼差しが胚胎しつつあることも軽視されてはならないのだが、それでもロシア人が「侵食」しているとの危機感から蝦夷地を捉える後の蝦夷地論とは異なった、華夷思想的蝦夷地論の特質をよく示すものといえる。だが、恐らくこの坂倉の言の影響もあってか、蝦夷地金銀山開発論を説く工藤平助(一七三四 - 一八〇〇)『赤蝦夷風説考』(天明三[一七八三]年稿成)になると、次のような主張が登場することとなる。

日本の力を増事蝦夷にしく事なし。又此まゝに打捨置て、『カムサスカ』の者共蝦夷地と一所になれば、蝦夷も『ヲロシア』の下知に附したがふ故、最早我国の支配は受けまじ。然る上は侮て帰らぬ事也。下説に様々の風説を聞に、東北蝦夷の方は、段々『ヲロシア』になづき従ふと承る。此くの如き事実説にて、一旦『ヲロシア』にしたがひては、力及ばぬ事なれば、これ迄の様にしてはさし置き難き事と思はるゝ也。(中略) 我国の力をます国とては蝦夷にしく事なし。

ここには、蝦夷地へのロシアの進出、さらには「『ヲロシア』になづき従ふ」蝦夷という像が結ばれつつあることは明らかである。そして、その故に「蝦夷の一国を伏従せしめ」、「『ヲロシア』と交易」することが説かれるに至っている。周知のように、ロシアは一八世紀当初から日本漂流民やアイヌ人からの情報もあって千島列島、蝦夷地、日本への関心を寄せるようになり、元文四(一七三九)年には最初の幕府との接触の記事が『通航一覧』などに登場するが、本格的な接触は安永七(一七七八)年にシャバリン一行がアイヌ人ツキノエの案内でノツカマブに到来し交易を要求して以降のこととであったといわれる。『赤蝦夷風説考』は、まさにこの本格的な接触直後に著されたものであった。そして、天明五(一七八五)年から翌年にかけて、田沼政権の下で天明蝦夷地見分が実施されて以降は、同様の主張がより一般化していくこととなる。

莫斯科未亜ノ女帝、大豪傑ニシテ、(中略) 次第二韃靼ノ北辺ヲ略シテ終ニ日本元文ノ頃迄ニ東ノ限り加模西葛杜加ノ岬マデ、日本道三千余里ヲ莫斯科未亜ノ領国ト為テ、彼ノ国ヨリ代官ヲ置テ国事ヲ勤メシムル也、(中略) 強テ、蝦夷ノ極北、ソウヤ、シラヌシ、等ヲ以テ日本風土ノ限トスベシ是蝦夷国ヲ以テ

日本ノ分内ニシタル見識也（中略）此時ニ当テ少ク術ヲ施サバ其俗忽チ変化シテ速ニ上国ノ人物トナルヘキコト掌ヲ反スヨリ易カルヘシ（中略）其国ニ第一金山甚多シ（中略）是等ノ金銀ヲ不取シテ空ク捨置コト可惜コト也、竊ニ憶フ今取スンハ後世必、莫斯歌未垂取ヘシ（林子平〔一七三八 - 一七九三〕『三国通覽図説』天明五〔一七八五〕年稿成）。

ここでは、「蝦夷国ヲ以テ日本ノ分内」にし、急ぎ金山の開拓を実施しないならば、やがてロシア人がそれを実施するとのべられている。いわば、ロシア人の進出に促される形で蝦夷地を「分内」にする「見識」が提言されているのである。クナシリ・メナシのアイヌ人蜂起（寛政元〔一七八九〕年）、ラクスマン根室来航（寛政四〔一七九二〕年）は、知識人のみならず、幕府の蝦夷地への関心・危機感を一挙に増大していくといわれているが、子平の「分内」化政策は、最上徳内（一七五四 - 一八三六）ら実際に蝦夷地に赴いた者によって、より切迫した「風俗教化」策となっていく。

赤人国の年号一千七百拾三年、日本の正徳にあたりて、赤人はじめてカムサスカ国に至りて、この国を従へたり。其後安永年中よりカムサスカ国に城郭を築き、郡県の交代ありて、開業をなす事壮たり。よつて二十一島すべて島の名を改め、撫育教導し、租税を取て、帝都ムスクバに送る也。其島々の土人を既に今は赤人の風俗に化したり。嘆ずべきにあらずや。（中略）東蝦夷地の島すべて二十一島、大古より松前所在島の属島にして、日本人種類の蝦夷人住居すれば、則ち日本の境内に疑なし（『蝦夷草紙』寛政二〔一七九〇〕年稿成）。

懐に、蝦夷国今は既開国の時到りたれば、程なく良国となるべき勢ひなり。如何といふは、近来ヲロシア人多く涉海し、島々の土人を撫育教導する故に、土人等赤人を甚尊信伏従するなれば、大切の時と思はるゝなり。（中略）呉々も開国の萌しと思はるゝ也。依て此時に乘じ事を策らば、大なる大功を興し、後世に名誉ならん事此時にあり（同『蝦夷国風俗人情之沙汰』寛政二〔一七九〇〕年稿成）。

徳内の『蝦夷草紙』は、幕閣本多忠籌（一七三九 - 一八一二）に献呈され、それが幕府内の蝦夷地開発論・上知論に少なからぬ影響を与えたといわれているが、この点は次節でも簡単に触れる。ここでは、「赤人の風俗に化したり」という状況に促され、さらに『蝦夷国風俗人情之沙汰』ではこれを好機と捉えて「島々の土人を撫育教導」することが提言されていることが重要である。先に見た会沢にも「夷教を以て我が民を誘ふ」「虜情」に押されての「典礼教化」という主張が見られたが（『新論』）、徳内の蝦夷地「教化」論という言説も、まさに蝦夷地の彼方に見据えられたロシア人から学ばれたところのものであることを明白に語っている。同時に、「教化」の対象としてのアイヌ人は、「其根本は倭人の種類にして、異国の種類にはあらざる

也」とのべられ、「根本」は倭人と同じ「人種」であるという同祖論が展開されることとなる。徳内は、幕府の政策が（第一次）蝦夷地上知政策に転じた後に再度蝦夷地へ赴くなど、現実の蝦夷地政策にも深く関わっていくこととなる。ところで、水戸学と蝦夷地論の関連で見落とされないのは、徳内の師本多利明（一七四三 - 一八二〇）である。利明が立原翠軒や小宮山楓軒と親しく交流していたことは先にのべたが（註29）、寛政三（一七九一）年に『赤夷動静』を著して、次のようにのべている。

昔はヲロシヤ人涉海せざるゆへに、カムサスカの土人といふとも、やはり島蝦夷にて無智蒙昧の者どもなれば、打ち捨て置くべけれども、近年になりてはモスコビヤの吏到り撫育教導せば、昔のカムサスカとは大に異り、（中略）打ち捨てあるは国家の災害を招くに当れば、いずれにも打ち捨て置くべきに非ず。（中略）御改正の折節を幸に、異国と日本との境界の御定あり、御要害の御手当あるべき事なり。

この利明の主張は、「ヲロシヤ人涉海せざる」段階では、「打ち捨て置く」こと、すなわち、華夷思想からする夷狄観で済んでいたが、「近年になりてはモスコビヤの吏到り撫育教導」するに到った段階では、積極的に関与し「日本との境界」を定め、「御要害の御手当」をすべきであるとしている。徳内と利明のいずれが先にこの視点を提示したのかは定かではないが、ロシア人との接触こそが、蝦夷地論に根底的な変換をもたらしたことを如実に示す史料である。そして、のちの利明の『西域物語』『経世秘策』（いずれも寛政十[一七九八]年頃稿成）に代表される経世論とは、何よりもこうした蝦夷地論を下敷きにした国家意識によって登場したものであったことも注意されてよいことがらである。一見壮大な「重商主義」的主張とは、今やロシアとの対峙を強く意識した利明が、西洋帝国の如き国家へいかにして徳川日本を変換するかを夢想したものといえるが、それが日程に上るのは無論一九世紀後半に入ってからのことである。利明は、『西域物語』の最後で次のようにのべている。

西洋人の大業を興せし手段を見るに、我骨肉を削て渠に与んとするの策なれば、衆是を助けてならしむ。支那人の大業を興したるを見るに、最初より渠が骨肉を削てとらんとする故、渠も又酬るに是を以てするゆへ、存亡の境に係る也。是戦争の因て起る所以なり。

利明はここで「西洋人」に範を取った「骨肉を削て渠に与んとするの策」=「教化」政策が良策であることを説いているわけであるが、一方で対照されているのが、今や「支那」と記された中国であることが象徴的である。中国のそれが「最初より渠が骨肉を削てとらんとする」ものであったかどうかはおくとしても、「骨肉を削て渠に与んとするの策」とは、かくなる中国の否定を伴う言説であったことは注意されてよいだろう。

「日本は、支那より見れば大に誉れにて、神武以来皇孫を失はず、他国の為に侵されず、か程目出度日本の風俗成を、兎角に支那の風俗を規鑑とする浅墓成次第也」（同前）とのべる利明は、無論、華夷思想解体後の自他認識の地平にたっていた。ここでの自己像は一八世紀以来の日本型華夷思想と大きく相違しないかのように見えるが、「天下の最良国」であるかどうかの基準は、『西域物語』や『経世秘策』から判断する限りでは、地理的位置・自然環境であって、そこには何らの理念的文化的意識は認められない。利明の蝦夷地開発論は、こうした自他認識の産物として提言されたものなのである。

4 変容する自他認識

ところで、よく知られているように、ラクスマン来航時の老中であつた松平定信は、蝦夷地に関しては非開発論の立場であつた。

此蝦夷てふ国は、いといたうひろければ、世々の人米穀などうへてその国をひらくべしなどいふものに多かりけれど、天のその地を開き給はざるこそ難有けれ。いま蝦夷に米穀などおしへ侍らば、極て辺害をひらくべし（『宇下人言』文化一三〔一八一六〕年稿成）。

この記述は、寛政元（一七八九）年のクナシリ・メナシのアイヌ人蜂起に関わつてのべられていることを勘案するならば、定信にあつては、この蜂起は「海防」の必要性を痛感させるものであつたとしても、蝦夷地を「開き給はざる」ままにしておくことの変更を認めるものとはならなかつたようである。『海防御備愚意』（寛政四〔一七九二〕年稿成）にも「松前蝦夷は是迄の通志摩守被差置」とある。定信が「学文は聖人をまなぶ事にて、何の流と申事は決して決して無之事なり」（『修身録』天明六〔一七八六〕年稿成）という穏当な儒学観を有し、さらに「中華の称は、彼国のことばにしては可なるべけれども、我邦にて称するはいとことはりにあらず。（中略）もろこしをすべて称せずして可ならば、晋宋明清の如く有国の号を称すべし。されど大明大清などいふは無下の事なり」（『正名考』天明元〔一七八一〕年稿成）とのべていたことを勘案すると、その蝦夷地非開発論は日本型華夷思想の枠組みの中にあつたことは明らかであろう。もっとも、しばしば指摘されているように、天明八（一七八八）年の「將軍上書」や『政語』からは、政教一致論的言説や「大政委任」論と表裏一体の新しい朝廷観、東照宮祭祀による統合論などが窺え、そこに定信の危機感があつたことは認められてよいだろう。定信が指導した寛政改革にも、言辞こそ登場していないまでも「内憂外患」に対する危機感が存在していたことは間違いない。しかしながら、寛政期までの定信のテキストを見る限りでは、定信は華夷思想的な自他認識の枠内にあつたといえるように思われる。

また、同じクナシリ・メナシのアイヌ人蜂起に関わつて、中井竹山（一七三〇 - 一八〇四）は、『草茅危

言』(寛政元[一七八九]年序)に次のように記している。

蝦夷ノ騒動ハ何故ナリシヤ、遠境絶域ノ事故シカト知ラザレドモ、流伝ノ説ニハ我商船ノ往テ互市スル者、年来昏昧ノ夷人ヲ欺誑シテ、厚利ヲ貪リシ奸計次第ニ甚敷成、終ニ発露シテ夷人憤怒シタルヨリ出ルト云、定テ左有可事也、(中略)何分大利ノ有事ナレバ、随分裁仰シテ夷人ノ悦服スル様ニ有タシ、(中略)今ノ蝦夷ハ域外ノ事故、是ヲ秦皇漢武ノ辺ヲ開タル如クス可ニ非ズ、唯互市務ヲ置テ管轄スル計ノ事也、若北狄ノ寇大ニ至事アラバ、府ヲ撤シテ引取テ済可、何モ国ノ恥トスルニ足ズ、(中略)又絶域ノ事ナレバ、斯ル時応援ヲ議シ我国ヲ勞シテ其地ヲ争フ杯云事決シテ有ベカラズ、蝦夷若外狄ニ奪レタラバ、又夷狄ト互市ヲ通ジテヨクバ通ジ、絶シテヨクバ絶ス可、是等ハ皆度外ニ置可ノミ」。

ここには、寛政期においても堅持されている朱子学者の華夷思想的蝦夷地観が見事に表明されている。夏たる徳川日本は、夷に対しては「随分裁仰シテ夷人ノ悦服スル様ニ」すべきであって、それ以上のことはすべきではないし、また「北狄ノ寇大ニ至」り「蝦夷若外狄ニ奪レ」ることがあっても干渉すべきではないというのが、その基本的主張である。同様に中井履軒(一七三二-一八一七)も「此後商船の蝦夷地方にゆくことを禁断すべし、(中略)松前も肅慎の地なり、わが日の本の域にあらず、(中略)大抵不毛の地無人の塚ともいふべし、これわが国の大利なり、俚詞に『北風や日本の火よけ蝦夷が島』といへるまことにあたれり、さるを今更経営して人民繁昌なさしめんとするは大なる失策なめり」とのべ、蝦夷＝「火よけ」論を提示している(『年成録』文化三＝一八〇六年稿成)。これらを見ると、先に見た蝦夷地開発論、「教化」論が、華夷思想的自他認識とは明らかに異質な自他認識であることが理解されるだろう。

だが、定信が老中を辞職した後(寛政五[一七九三]年)に蝦夷地をめぐる事態は急転回していった。寛政八(一七九六)年にイギリス船プロビデンス号が東蝦夷地に来航したことを契機に、翌年から寛政蝦夷地見分が行われ、「欧邏巴併呑之氣象中々不容易御事」が認識され、再び蝦夷地上知が日程に上ってくる。かくて寛政一一(1799)年には蝦夷地非開発論に代わって、本多らの蝦夷地開発・上知論に基づく東蝦夷地仮上知が実施されたことは周知のとおりである(享和二[一八〇二]年永上知、東西蝦夷地の上知は文化四[一八〇七]年)。この政策転換については、田沼政権時代の蝦夷地開発論との類似性で語られる場合も多いが、天明・寛政蝦夷地見分を経た後のものであるという意味では、既述してきた最上徳内らの対ロシア危機からする主張に近い「外交政策的性格の濃いもの」であったと捉えるべきであろう。それは何よりも、寛政一一(一七九九)年に、東蝦夷地の仮上知に際して、幕府が蝦夷地の「支配向」に申し渡した文書が、次のような内容であったことから理解される。

今度蝦夷地御用之御趣意は、彼島未開の地に有之、夷人共衣食住之三も不相整、人倫之道も辨へざる儀、不便之次第二付、此度御役人被遣、御徳化及教育をたれ、漸々日本之風俗二歸し、厚く服従致し、万々一外国より懐け候事など有之候とも、心底不動様存込セ候儀、御趣意之第一二候（『休明光記付録』）。

いわゆる蝦夷地上知政策の何たるかがここに露骨に見て取れるが、それは具体的にはアイヌ人に「耕作の道を教へ」「和語を遣ひ候様申教へ」「月代も致させ、日本の服をも与へ」云々という内容であった。これらは、のちの安政二（一八五五）年以降の（第二次）蝦夷地上知期に比較すれば徹底して実践されなかったといわれているが、寛政一一（一七九九）年の徳内『蝦夷草紙後編』には「髪を剃るべしと申付る。蝦夷ども恐れざるものはなし」とあり、強要が一部で行われたと推察される。いずれにしても、ここに彼方にロシアをにらんでの「風俗教化」政策が、ついに幕府の言説として登場してきたことが理解される。無論、この政策に対しては、蝦夷地を「王化十分に至りがたき」「化外の地」とし、あるいは「外国襲来も可仕哉との氣遣よりは、邦内の氣遣一倍」といった観点からの批判があったようであるが、蝦夷地取締御用掛であった石川忠房（一七五四 - 一八三六）・羽太正養（一七五二 - 一八一四）らは「衆夷共一致して御徳化を仰ぎ、本邦の民と相成候上は、よしや外国船等襲来候とも、容易に揚たても仕間敷」と反論している（『休明光記付録』）。こうした政策こそが、後期水戸学における「典礼教化」論、「教化」による自他認識成立の前提をなしたと考えられることは先にのべたとおりである。

享和二（一八〇二）年に東蝦夷地が永上知されることとなるが、將軍を始めとした非開発論もあって、非開発・非「風俗改替」という形が基本方針となった。だが、レザノフ長崎来航を経た後に、斉昭も憤慨していた文化三～四（一八〇六～七）年のロシア船蝦夷地「襲撃」事件が起こって俄然世情は騒然となることとなった。この事件は、全国的に風聞が広がったと見え、またさまざまな情報網によって情報が伝達されたといわれているが、斉昭のみならずかなりの知識人が言及している。たとえば、杉田玄白（一七三三 - 一八一七）はこの事件を「はるばる音物を持参せし使者を空しく御返被成しは、夷狄ながら大国へ対し御無礼の様」と受け止め、「彼を是とし此を非と思ふ」とのべているが、「世の乱るべき端」「交易御免あるか、船を引受合戦して打潰すか」と危機感をつのらせていた。そして「今更唐太・エトロフを乱妨されしとて、夫が怖しさに、無何事御免あらんは本意なく、外国へ対して御外聞不宜」との認識から「御一戦あらんよりは外はあるべからず」としながらも、「僥忽を陳謝し、偏に交易を望む趣ならば、（中略）一先交易を許したきもの也」とのべられているように、最終的には交易すべきであると説いていた。無論、それは寛政一〇年に利明が説いていたような楽天的なものではありえず、「夜の目も寝られず」という深刻な危機意識の下で、倭約、武士土着論などの内政改革の急務も説くものであった（『野叟独語』文化四〔一八〇七〕年稿成か）。この玄白の交易論は、大槻玄沢、松平定信の意見などかなりの広がりをもったものだったが、他方では平山子龍（一七

五九 - 一八二八)のように「夷狄八人類二非ス」「徳ヲ以テ懐クベカラズ」として主戦論を説くものもあった(『上北闕書』文化四[一八〇七]年稿成)。この子龍の主張は、「我カ邦八神武国ヲ立テ、勇威宇宙二冠タリ」という箇所に注目するならば、日本型華夷思想からする攘夷論と考えられる。無論、玄白も中国中華論を否定しながらも「天地の道」「人倫の道」に依拠した日本型華夷思想論者であったと考えられるので(『狂医之言』安永四[一七七五]年稿成)、交易論・主戦論だけで一概に区分することはできない。ただし、子龍の言説が夷狄としての西洋への「徳化」の可能性を全く否定していることに比較すると、玄白は「何れの国か礼楽なからん」として西洋にもつながる「道」を確信していたことは注目されてよいだろう。この議論は、幕末に安井息軒(一七九九 - 一八七六)が「北狄南蛮ノ若キモ得テ教誨ス可ラザルノ類二非ス。久シカラスシテ我ガ道、其レ将ニ彼ニ行ハレントス。君子道ニ長スレハ異端必ス消エン」(『辨妄』明治六 = 一八七三稿成)とのべて、夷たる西洋での「道」の普及の可能性を説いていたことを想起させる。一九世紀にまで到達した華夷思想のかすかな像をここに窺うことができる。だが、蝦夷地論やその彼方に見据えられたロシア論は、もはや華夷思想を解体の最終局面に追いやっていた。海防論、「教化」論という言説の成立が、彼我の文化的共通性の視点を切りさき、蝦夷地も含んだ「皇国」の同質性へと議論は向かっていくことは、既述してきたことから明らかなはずである。

5 幕末国学と対外危機

ロシア人蝦夷地「襲撃」事件については、平田篤胤(一七七六 - 一八四三)も屋代弘賢(一七五八 - 一八四一)とも協力して詳細に史料・情報を蒐集し、『千島の白波』を編纂している。元文四(一七三九)年のロシア船アルハンゲル = ミハイル号の陸奥国牡鹿郡網地島沖への登場に始まる同書の史料・情報群は、以下同年の聖ガブリエル号の安房沖への来航記事、明和八(一七七七)年のロシア船の阿波国への来航、さらに寛政四(一七九二)年のラクスマン来航、寛政一(一七九九)年の東蝦夷地の幕府仮上知関連達書、文化元(一八〇四)年のレザノフ来航記事と続くが、何といたっても翌年からのロシア船蝦夷地「襲撃」事件については詳細な記録が集められているのが目を引く。それらから、篤胤のこの事件に対する関心の深さが窺えるが、そこには「元来相来より日本ニて交易致居候処、近年(脱字カ)故歟延引、其上長崎江参り候様に申候間、不得止事、遠方参候処、前後不詰申分、属国之様ニ無礼至極ニ付、ヲロシヤ国之武威を為見可申、唐太・エトロフ打潰申候」といったロシア側の言い分(「函館詰津軽藩中書牘」)、
「日本開て以来、他国之人ニ負たる事なき国也、然処此度エトロフ之大敗残念不過之候」という「日本大敗」情報(「六月十二日田中伴四郎書状」)、
「エソ人共ヲロシヤを防候儀ハ無之、却て異国舟江圖合舟にて米酒を運送候由」といったアイヌ人の動静についての伝聞(「蝦夷正史小記」)などが一四〇点以上にわたって集められている。篤胤が、これらの史料・情報群について、屋代と「互いに校合て誤りを正し」たとあることからすると、内容の正確さはおいておくと

しても、少なくとも当該期の巷間のロシア観、蝦夷地観、さらには幕府の法令やそれへの批判的風聞などに親しく接していたことは間違いない。

だが、この書における篤胤の言説としては、「此書は、去し丙寅の年、蝦夷の島へ、淤魯西亜人の、ゆくりなく来りて、荒びたる故よし、(中略)何くれと書集めたる」云々という経過説明と、次の如き文化八(一八一一年)執筆の序文(『全集』では文化一〇年となっているが、今は『北方史史料集成』に従う)が知れるだけである。

有ゆる諸越人の参来て、大御国に仕へ奉らふ事は、靈幸ふ御世より、定まれる制度なるを、時として理しらぬ、無礼首長どもの出ける世に八、畏くも大御国を伺ひ奉りて、数千の船を浮べ、数万の軍を集へて、襲ひ来れる事もまゝ有りけるを、固より道ならぬ逆事なれば、忽に官軍の勇に破られ、或は神風に吹碎かれなど、速に亡び失し八、必然あるべき道理なれば、此後しも大患となるべき事八非めり。然八あれど(中略)近ごろ、蘭学ちふ事も始りて、其むれの人々は、紅毛人をも尊むめり。かゝる事の弊えにや、甚く大御掟に違へる人も、をり有りと聞ゆる八、いとも憤るしく、慨き事の極ミなりけり。

この史料の後半からは、この事件に対する篤胤の憤慨も窺えなくもないが、前半の「忽に官軍の勇に破られ、或は神風に吹碎かれなど、速に亡び失し八、必然あるべき道理なれば、此後しも大患となるべき事八非めり」とある箇所からは、恐らくはこの序文を執筆した文化一〇年に到着したゴローニン事件を反映したものか、あまりに楽天的見通しが伝わってくるだけである。

だが、いうまでもなく、『靈能真柱』に至る前期篤胤学の形成過程を見て気づかされるのは、これまでのべてきた蝦夷地情勢、ロシア情勢が大きく転回していった時期とほぼ重なっていることである。ちなみに、篤胤の歩みを『大壑君御一代略記』によって振り返ると、篤胤が宣長の著書に初めて接したのが享和元(一八〇一年)(この年に宣長は没している)、太宰春台『弁道書』を見て『呵妄書』を著したのが享和三(一八〇三年)年であり、ロシア船蝦夷地「襲撃」事件を経た後の文化八(一八一一年)年から本格的な著述活動が開始され、『古道大意』『俗神道大意』『玉たすき』『古史成文』などが相次いで著されている。翌文化九年には前期篤胤学の主著といつてよい『靈能真柱』が成っている。そして、終生の主著たる『古史伝』の執筆が開始されたのもこの年であった。

しかしながら、この時期の著作に限って検討してみても、篤胤の対西洋認識は、斉昭はもちろんのこと玄白と比較してすら、さほど緊迫したものであったとはいいがたい。たとえば、『古道大意』には「先年蝦夷ノ放レ島へ、海賊ガ来テ、盗ミヲシテ行タト云フ」とロシア船事件のことが触れられているが、「御国ノ人八、彼ケンベルモ申タトホリ、自然二雄々シク武強イコトユヘ(中略)此国八神国ジャ、我等モ神孫ジャ、何ゾ毛唐

人メガ、戎狄モノメガ、何程ノ事モ仕出スモノカ、駈散シテアルガヨイ」と、『千島の白波』同様の楽天的見通しがのべられているにすぎないのである。

結論的にいうならば、平田篤胤の国学とは、直接的な西洋に対する危機感の表白によって構成されるものではなかったというほかはない。だからといって、篤胤学は決して西洋の接近に無頓着ではなかったことにも注意しなければならない。すなわち、篤胤学全体を見るならば、それが「外国説」と相対され、「外国人にならふしもなけれど、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』文化一―〔一八一四〕年稿成）「タトヒ外国ノ事ニシロ、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、儒学や仏教的言説はもとより西洋知識と対抗的に編み上げられていったことが想起されるべきであろう。篤胤の『霊能真柱』さらには『古史伝』とは、「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ばなり。外の道々をも能く知り候上にて信じ候こそ実に知りて信ずると申すものに候なり。（中略）されば、儒学、仏学、蘭学によらず、何にても他の道々を御精究なさるべく候」（『入学問答』文化一〇〔一八一三〕年稿成）とあるように、「外国説」との「比考」によって「確定」された「自カラノ実事ニタメシ見ルニ、動かヌ」（『古道大意』）「今の現に事実合せ考へ」（『三大考辨々』）で構成されたものであった。このようなものであればこそ、本居大平（一七五六 - 一八三三）からは「知れぬ事はしらずてあらむと思ひ定むれば三大考霊の御柱は無用長物たるべし。（中略）人の体を解て見たりとても難癒き疾病をことごとく直し止むべき術あるべからず。日月星の運行遠近を度り得たりとても風雨寒暑をねがふまゝになすべくもあらねはすへて物の理を究めむことは智術のさかしらことにて神の道を学ぶには益なき事なりと知るべし」（『古学要』文政八〔一八二五〕年稿成）という批判を投げかけられたのである。

つまり、篤胤が西洋の接近から受けた衝撃とは、そのテキストから見る限りは、何よりも西洋知識に対抗しえる国学という途方もない構想を抱かせたそのことに刻印されているということなのである。このように見ると、文化元（一八〇四）年の『呵妄書』や翌年の『新鬼神論』が（篤胤神学との関わりで重要な著作ではあるが）、ほとんど西洋知識に関心を示しておらず、したがって専ら儒学批判、中国批判に終始していたにもかかわらず、文化三（一八〇六）年の『本教外編』執筆以降は、西洋知識の積極的な摂取へと向かったことの意味が理解されてくるだろう。すなわち、『本教外編』以降は、篤胤は日本の「古伝説」の彼方に西洋を見つめながら、その再構成に向かったのである。あたかも、蝦夷地論が、彼方にロシアを見つめながら展開されていったように。

そして、篤胤以降の幕末国学の全般的趨向に、こうした眼差しが刻印されていることも看過されてはならないだろう。たとえば、「此書八神世伝来の真義を略述し漢土天竺和蘭諸国の伝説を引合せ天地日月諸事万物の

理をき八め万国一統の教法の事まで委く論じ實に神代新説と云つべし」(『本教異聞』文化一二[一八一五]年刊)と説く鶴峯戊申(一七八八-一八五九)の『本教異聞』。それは「天地一般同一理。彼説ク所或ヒ八本教二遠カラザル者ノ莫キコト能ハズ」という観点から、日本の「古伝説」を戊申なりに再構成したものを本文とし、これにじ儒仏・西洋知識からする解釈を付し、「万国一統の教法の事まで委く論じ」たものであり、篤胤も「大に驚き地東西にわかちたれとも余か所説と其趣のひとしきは何といひつべし」(『雑記』三、天保六=一八三五年頃稿成)と称賛した書であった。この書がとりわけ興味深く思われるのは、日本の「古伝説」の解釈が全て「外国説」によってなされていることである。篤胤の『古史伝』では、曲がりなりにも日本の古典の引用や考証が中心であり、その解釈には宣長の『古事記伝』が援用されている場合も多かったが、『本教異聞』では、見事に解釈文から大方の日本の「古伝説」が消去されているのである。さらに、六人部是香(一八〇六-一八六三)は「近頃蘭学と云ヒて西洋の万国にて智ある男どもの次々に出世々に研窮琢磨して凡て天文地理の上を实地を涉獵し測量に考其筋の諸器物をも熟考精鍊してこれを造製し眼目に見えぬ空気室気をはしめ諸元気の上までも分析割判して人に示しつる」(『順考三大論』安政年間稿成か)とのべ、蘭学の知識を摂取し、この上で「師翁の思漏されし事も中には思誤られ事等をも慥なる微証を見出て八改」め(同前)、新しく日本の「古伝説」を再構成しようとする。

これらは、一般的には篤胤以降の「牽強付会」による国学の「歪曲」と理解され、宣長の国学からの逸脱と見なされてきた。しかしながら、自他認識という視点からすると、宣長が華夷思想=中華文明圏から解き放った自他認識が、その自己像を付着させる価値軸を求めて浮遊していったのが、篤胤以降の国学ではなかったとわたくしは考えている。そして、それが次第に西洋知識へと向かっていくことは、篤胤、さらには宣長にも胚胎していた方向性であった。たとえば、「近き代になりて、遙に西なる国々の人どもは、海路を人にまかせて、あまねく廻りありくによりて、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、信がたきをさとるべし」とのべる服部中庸(一七五七-一八二四)の『三大考』(寛政三[一七九一]年稿成)。宣長はこれを『古事記伝』一七巻の付録として収め、さらにこの『三大考』こそが篤胤の『靈能真柱』執筆の直接的起爆剤となったことが想起される。

とはいえ、宣長には未だ西洋に対する危機意識はほとんどなかったことも事実である。まさに、一九世紀に入った直後に活動を開始した篤胤と決定的に異なるのはその点である。篤胤、さらに幕末国学は、迫り来る西洋を彼方に見つめながら、今や華夷思想から解き放たれた「皇国」像を、「牽強付会」によって刻み続けていくこととなる。

6 おわりに

蝦夷地に関していえば、文化一〇（一八一三）年のゴローニン事件解決によってロシアとの関係がいったん好転したかに見えたことや、幕府財政逼迫、蝦夷地防衛の任に当たった南部・津軽両藩の財政難、さらに依然として根深く存在した蝦夷地非開発論もあって、文政四（一八二一）年に上知は廃止され、再び松前藩が支配することとなった。だが、上知されていた時代の倭人の移住、労働・生活環境の変容、伝染病などによって、エトロフ島のアイヌ人人口の約四分の一が減少したことに見られるように、蝦夷地は大きな打撃を受けていた。しかも、松前藩は幕府直轄時代の政策の影響を受けて、搾取・使役の拡大に努め、エトロフ島では習俗改替の強要も行っていったといわれている。もはや、一八世紀以前へ戻ることは不可能だったのである。

一度の「内国」化によって、それをめぐる言説も不可逆的になっていた。松浦武四郎らの「観察」記録からそれは窺えるが、今はおかざるをえない。ここでは、佐藤一斎門にも学び、羽太の下で箱館奉行に出仕した馬場正通（一七八〇 - 一八〇五）が、蝦夷地体験によってのべるところを見て、今や儒学・朱子学の素養のあった者においていかにその自他認識が変容していたのかについて一瞥し、本稿のまとめとしておきたい。すなわち、馬場は先に見た中井履軒の華夷思想からする蝦夷地「火よけ」論を「愚蒙の僻論」「世間しらず」と激しく批判し、「海船調練の事は武備の用のみならず、治平の急務たるべき事なれば、ゆめ 廃怠すべからず」と海防の「急務」を説いたのち、蝦夷地情勢について次のようにのべる。

いにしへは我邦にても漢土にても、此国（ヲロシヤ 引用者）の事は聞えざりしに、近頃此国に賢明の主相續いて出給ふ故に、自国はもとより他国までも併呑して、文物盛んの大国となりたり。（中略）此国の風にて不義の兵を出し他国を侵掠する事はなさず、只統御する主とてもなき人道未開の国々は、悉く開き導きて教化すとしへり。既に我邦蝦夷の属島カムサスカより、ウルツフ島まで数十の島々悉く彼に属せり。（中略）たとへいか程武備を堅固になしたりとも、政苛虐にして下をくるしめ、民心一たび離るゝ時は、其詮なくして却て害となるべし。（中略）人民の擾乱するは外国の強敵よりも恐るべき事也。（中略）彼は素より我邦と同類なるを知て、我邦を慕ふ事子の父母を慕ふがごとし、されば今の時に乗じて教導撫育せば、彼土人どもの信服せん事風の草を靡かすごとくにして、松前所在の土人よりもよろしき風俗となるべきもの也、（中略）漢土の夷狄と我邦の蝦夷と事体大に異なり（『辺策発蒙』享和三〔一八〇三〕年頃稿成）。

馬場は、蝦夷地での体験を基にして、履軒の華夷思想的議論がいかに「愚蒙」なものであるかを力説し、「武備を堅固になし」ても「民心一たび離るゝ時は、其詮なくして却て害となるべし」として「教化」の必要性を説く。それが「ヲロシヤ」のやり方であり、「漢土の夷狄」とは「事体大に異」なのである、と。「事体大に異」という認識が、これ以後の自他認識を大きく転回させていくことになることは、いうまでも

ない。

付記 本論文の註は省略する。