

攘夷論の成立と論理

——『新論』について——

露口卓也

はじめに

攘夷論はこれまでの幕末思想（政治）史研究に幾度となくとりあげられてきた対象である。にもかかわらず、その内容について詳しく論及されたものは案外に少ないのでなかろうか。何故であろうか。それはおそらく「攘夷」という観念 자체のイメージ——保守・固陋・除外等々——によるところが大きかったと思われる。確かに攘夷論にそのような側面を認めるることは十分に可能である。たとえば、遠山茂樹氏は攘夷思想を「道徳・文化の卓越した中華」自国の尊ぶべく、野蛮な夷狄「外国のいやしむべく排すべき所以を明らかにする思想である」と定義され、それは封建制イデオロギーの特質である上下関係を自他の区別に転用した観念にすぎないと結論されている。また、市井三郎氏は水戸学の攘夷論が「西洋のアジア侵攻の諸事実だけを一面的に強調し、西洋人そのものが禽獸にもひとしい恃徳・不義の夷狄である」とする「狂信的攘夷論」であったと規定される。⁽²⁾この両氏の攘夷論に対する定義や規定に共通した認識

は、攘夷論がきわめて偏向的であつたということであろう。事実、その通りである。その限りで両氏の見解は正しい。しかし問題はそのさきにある。つまり、攘夷論がどのような内容をもち、また、それが現実化したときどのような具体相をもちうるのか、それはどのような論理によるのか、といった問題である。ここで問題としたいのはそのような点である。すこし角度をかえたところからいかえれば、それは本多利明の『西域物語』や『交易論』といったより理窟になつた西洋觀を前史にもちながら、何故、攘夷論なのかといふ問い合わせになる。この解答として即座に予測されるのは、攘夷論が「封建支配者層の危機意識の集中的表現であつたが故」というものである。しかしこの解答では実は一切問題を解決しない。何故なら、利明流の構想からすればまだ十分に「封建支配者層」の存命の道があつたはずであり、よしんば利明流の構想を否認するにせよ結果として「封建支配者層」を否定していく攘夷論にならなければならないのかという内在的連関は全く説明不可能なのである。したがつて、この問い合わせの解答はまず攘夷論の内容を検証することから

はじめられねばならない。

そこで、ここでは攘夷論というときつねに引き合いに出されながら今だに概略的にしか触れられていない会沢正志齋の『新論』を素材としたい。その理由は、何よりも『新論』の中心テーマが攘夷論であるからであり、また幕末の攘夷思想全体を貫ぬく問題性を内包しているが故にである。

一、

『新論』の脱稿は文政八年（一八二五）三月ごろと推定されるが、同年二月に公布された異国船打払い令を受けて論述されたものであることとは、「今、幕府、断然として明らかに天下に令し、虜を見れば必ずこれを摧け、と」と述べていることから明らかである。⁽³⁾同時に、それは『新論』の中心的課題がどこにおかれていたのかをよく物語っている。会沢はこの一著作を通じて「公然として天下と同じくこれ（注：西洋）を仇とす」という状態、つまり攘夷の現出を目指したはずである。『新論』のモティーフが攘夷にあつたことは明白である。では会沢のいう攘夷がどのような内実をもち、どのような具体相を生み出していったらうか。そこでまず何故に攘夷なのがという問題から考えてみる。

会沢は、守衛篇冒頭で、和戦を決断することが第一義的な問題であるとして次のように述べる。

およそ国家を守り、兵備を修むるには、和戦の策、まづ定めざるべからず。二者未だ決せざれば、すなはち天下は汎渢然として向ふところを知るなく、紀綱廢弛し、上下倫安して、智者も

謀をなす能はず、勇者も怒りをなす能はず、日また一日、坐して虜謀をして稔熟し、手を挙ぎて敗を待たしむるものは、これ皆内陰かに懼るるところありて、敢へて断ぜざるに坐するが故なり。⁽⁵⁾

和戦を決断すること、この命題の必要性は、会沢によれば、外には「虜謀を稔熟」させる状況に至り、内には「紀綱廢弛」し事勿れ主義を胚胎せしむるからだ、と説明される。もちろん会沢の念頭には「和」ではなく、「戦」＝攘夷こそがこの内外のゆき詰りを解消させる唯一絶対の手段だと認定されているわけで、そのかぎりで和戦の決断とは結局攘夷の決断にはかならない。しかし客観的にみて何故「和」ではなくて「戦」＝攘夷でなければならないのか、十分に「和」の可能性は在ったはずであり、右の文脈だけで攘夷を決断する必然性は明確にされてはいない。だから会沢は右の文につづけて次のように述べるのである。つまり、現在西欧諸国が我が国に要求しているのは「通商」であつて戦争ではない。だから「通商」をひとまず許容し状況をみるという考え方もあるわけで、必ずしも和戦という二者択一でなくともよいのかもしれない。しかし、「世の通市の害を知らざる者は、その心、戦を畏れ、その策、必ず和に出づる者なり。よく痛く通市を拒絶する者は、その勢、戦に至るといへども、畏れざる者なり」、しかも「今や攘夷の令、天下に布かれ、和戦すでに決し、天下向ふところを知」ったのだから、戦＝攘夷に決すべきである、と。⁽⁶⁾ここでも会沢は攘夷の根柢を幕府の打払い令に求めている。会沢の攘夷宣揚に打払い令が占めているウエートは大きい。この点だけをとっても会沢に反幕性を認めることはと

うてい無理なことである。⁽⁷⁾が、攘夷論において佐幕か反幕かというような評価軸は、さして重要性をもたない。重要性をもたないばかりか攘夷論を不分明なものにしてしまうきらいがある。後述するよう、攘夷論が内政問題に接点をもつのは確かであるが、そのかわり方は水戸学の幕府擁護云々という視角からはみえてこない。とあれここで問題としたいのは、「通市の害」を知るか否かによつて和戦が分れるという会沢の説明である。何故攘夷かという問題は、まさにこの点にかかっている。では「通市の害」とは具体的に何をどういう状態をさしているのであらうか。この点について、たとえば会沢の師であり東湖の父である藤田幽谷がすでに高唱していることである。幽谷は『癸未封事稿』のなかで西欧諸国の日本進出の事態を「開闢以来神州安危の機、實に今日に在候」ととらえ、その本質を「我土地人民を専にして、我風俗を変じて彼十字教を奉ぜしめ候様に至り不レ申候而は止み不レ申候」と結論づけている。会沢のいう「通市の害」もこの論旨を継承している。曰く、「故に人の國家を傾けんと欲せば、すなわち必ずまづ通市に因りてその虚実を窺ひ、乗すべきを見ればすなはち兵を擧げてこれを襲ひ、不可なればすなはち夷教を唱へて、以て民心を煽惑す。民心一たび移れば、簞舎相迎へ、これを得て禁ずるなし」と。

会沢のいう「通市の害」とは、つまるところキリスト教の侵入というところに求められる。とりわけ会沢のキリスト教への危機意識は深刻であり、「彼その恃みて以て伎倆を逞しくするところのものは、独り耶蘇教あるのみ」⁽¹⁰⁾とまで言い切っている。幽谷や会沢がキリスト教に対してこれほどまで過度な危機感をもつのは、たんに彼

らが儒者という立場での発想にもとづくばかりではなく、十分に自覚的でなかったにせよ、観念領域において藩や幕府を超えた「神州」＝国家の次元でキリスト教を西欧諸国との標徴と見立てたが故である。幽谷や会沢に西欧諸国の中東アジア進出が資本主義法則の世界的貫徹の一環としてあるなどという認識を見い出すとすることは、とうてい不可能なことである。彼等は「通市の害」をそういう意味で高唱したのではない。彼等にとって問題的であったのは「神州の安危」であり、「人の國家を傾ける」事態の現出だけである。その表徴となつたのが「我風俗を変じて彼風俗」に転位させる「耶穌教」にはかならない。確かに彼等の判断の前提には天草の乱という歴史的教訓があつたろう。しかし彼等の危機感のより本質的な部分とは、「夫れ西夷は並び立ちて戰國となり、同じく一神を奉ず。利を見ればすなはち相連和して以てその欲を済し、その利を分ち、害あればすなはちおのおのの彊場を保つは、固よりこれその常なり」という「ハ利」<と>「一神」による西洋の「一體性」にもとづいている。この「ハ利」<と>「一神」による西洋の「一體性」が我が國風を根本的に搖るがすのではないかという圧迫感、これこそが彼等の危機感の内実であつたろう。それは二つの意味を付与しうる。一つには、西欧諸国との日本進出がどのような名目の下になされようと結局のところ国家として対峙していることである。それ故に、二つには、会沢らのキリスト教の位置づけがいかに偏見や誤認にみちていようとも、西欧諸国との日本進出を國家危機として受けとった一点において会沢らの認識は正当であった、ということである。

西洋が「文明」や「民主主義」等々という看板をかかげ、その看

板が総体的にみて当時の日本よりも、合理的的で、進歩的であらうとも（事実そなうだが）、西洋と日本という国家関係の上からすれば、西洋の「個体性」を日本に顕現しようとする西洋の独善性にはかならないのではないか。少くとも西欧諸国の要請する通商が日本を内在的に考慮した上でなされたものではない、ということは自明である。たとえ通商によって日本に莫大な△利▽をもたらし、社会の△文明化▽を促進させようという客観的判断が存在しようとも、それを内在的にとらえなおす契機が存在しないかぎり、国家と国家の「個体性」の顕現という関係においてはやはり問題的である。では、その国家と国家との「個体性」の顕現という関係とは一体いかなる意味か。たとえば、「われわれの国民生活にたいして貿易がもつ関係は、肉体の生活にたいする空氣のようなものである——死活の要素であり、必要なものであつて、ぜいたくなものではない——それは、なしですまそうと思つてもすましえないものであり、たえず拡大するわれわれの肺の要求するほど十分な量がえられない」とすれば、それが戦いとらねばならぬほどのものだ¹²⁾』と幕末の一外交官が述べるとき、それは西洋の好戦性を例証しているのでもなければ、また貿易だけを要請しているものとして受け取る必要もない。それは西洋が西洋たるうとしたとき何が必要かを、西洋の側から切实に訴えているものとしてみるべきである。そしてその際、相手国的事情は一切考慮されない。当然というべきであろう。ある一國家が他の一國家に自國の死活にかかる「個体性」を強要するとき、他国的事情を考慮すれば結局自國の目的を放棄する以外に道はなくなつてしま

う。オールコック自身もいつているように、それは「いつさいの貿易と条約による権利がそこなわれる」以外にないわけである。

さらに国家の「個体性」の顕現というときの重要な要素として考えておかねばならないのは、近代国家の関係においてはつねに全般的関係性として顕現しなければならないということである。これもオールコックの経験的表白を例にとれば、西洋の目的が「条約を実施し、実効ある条約にしなければならぬ」ということにおかれにしても、「残念ながら、この点が肝心要の点なのであるのに、こういう結果ほど、契約を結んだ相手の意図から遠いものはなかつた」といわざるを得なかつたところによく示されている。この表白の意味することはこうである。ある国家が他の一国家との関係に入るとき、たとえ「貿易」だけを目的にするにしても、その「実効」には自国の目的とは程遠いところでしか成り立たない、つまり国家の「個体性」はたとえ局部的な事象を通じてできえ全体的な浸透でないかぎり顕現しえないのでないのではないか、ということである。まさに国家と国家の関係は全般的であらねばならない。西洋が西洋たりうるためにはあらゆる側面で日本を西洋化しなければならない。そうしなければ西洋の「個体性」は顕現されえないのだから。したがつて「條約を守らせるこ、居留民の生命を保護させること」にしかすぎなかつた、「イギリスを先頭とする列國の控え目の慎重な對日政策に挑戦して、困難な國際紛争を惹起した責は、主としてわが武士階級の攘夷運動が負わねばならない」というような論断は、国家と国家の全般的関係性を全く喪失させ、たんに西洋的視角にのつとつたにすぎないという点で決定的に誤まつているといわねばならない。会

沢が「通市の書」という観念で「列国の控え目の慎重な対日政策」に対応せざるを得なかつた必然性は、まずこの点に求めることがで
きる。^[16]しかし会沢自身がこのような国家間の関係性を認識していたのではもちろんない。そこで、何故攘夷かという問題への解答にもう一点つけ加える必要がある。

それは端的にいえば武士意識である。既述した引用文にあつたよ
うに、和=畏れ、戦=畏れざる、という和戦の選択が心的境位の問
題として説かれているが、それは武士が武者であるべしという意識
がその根底に在るが故である。さらに武士は為政者であるが故に、
國風を守護する主体である。武士はつねに畏れざる者の側に立つて
いるべきだ、という意識を『新論』に見い出すことはたやすい。そ
れは何も会沢ばかりではない、たとえば藤田東湖が「蓋し國体の尊
嚴は、必ず天地正大の氣に資るあり。天地正大の氣は、また必ず仁
厚義勇の風に參するあり。然らばすなはち風俗の淳潤は、國体の汚
陥、ここに襲る」というとき、その「仁厚義勇の風」の主体たる武
士が西洋流の理念、その標徴としてのキリスト教と對峙したとき、
一体いかなる対応がありえたか。そこにはやはり攘夷しかりえな
かつたのはなかろうか。この武士意識の発露として攘夷はまだ必
然的であった。

二、

國家と國家の関係が「個体性」の全的関係としてしか存立しま
ず、それ故に「どういう手段をとろうと、双方に苦情（それも双方
とも、まったく根拠がないでもない苦情）の起こる問題は数多く、
自然的であった。

そしてたえまないと覺悟しなければならぬ」^[18] 関係性なのであつてその意味からして会沢らの全的危機という認識から導びき出され
る攘夷論は、政治的リアリティをもちえたのである。そのかぎり
で、次のような会沢の論述は決して偏見とはいえない。

彼は戎狄にして自からその道を道とす。常情よりこれを視れ
ば、これを度外に措くといへども可なり。しかるに彼は今、大
いに非望を逞しくし、必ず夷を以て夏を変じ、正道を澌滅し、
神明を汚辱し、天を欺き人を罔ひ、人の民を傾け、人の國を奪
ひて後に已まんと欲す。詭術と正道とは、相反すること冰炭の
ごとし。茫茫たる宇宙、戎狄の道息まされば、すなはち神聖の
道明らかならず、神聖の道明らかならざれば、すなはち戎狄の
道息まず。彼を変ぜざれば、すなはち彼に変ぜらる。勢、相容
れる能はず。^[19]

文意は明らかであるが、あえて大意をとれば、西洋には西洋の道があり、それがそれ自身として存在する限り何ら反駁する必要はない、
しかしその西洋の道を（西洋の事情から一方的に）我が國に強要し
てきたとき我が國は断固としてそれを排撃する、ということにな
る。まさにそれは正論といつてよい。会沢はそれを、夷と夏、詭術
と正道、戎狄の道と神聖の道という絶対的対立として國式化してみ
せた。その國式のなかに國家と國家の排他的な関係性をみることが
できる。同時に、西洋と日本を絶対的対立として見立てたときに
「水炭のごとき」相容れざる何物かを西洋との対立のなかで設定さ
れねばならないだろう。ここに攘夷論が拒絶という基盤において己
の依拠すべきものの理論として成立する素地をもつこととなる。

攘夷論が拒否論であり、拒否論であるが故に西洋との関係において一つの主体論へとむかう可能性を得る。つまり、彼を否定してゆくために我的主体を明確にしてゆくという関係がそこにはある。否定が一つの関係であるよう攘夷論も一つの関係論である。そして、幕末にあつては攘夷論が打払い令→和親条約という幕府のような便宜主義ではない、より明確な主体論をもつた関係論でありえたのである。たとえば会沢が次のように『新論』の構成を要約したとき、それは拒否といふ関係を前提にしないかぎり提出されない問題であった。

臣ここを以て慷慨悲憤し、自から已む能はず、敢へて国家のよろしく侍むべきところのものを陳ぶ。一に曰く國体、以て神聖、忠孝を以て國を建てたまへるを論じて、遂に武を尚び民命を重んずるの説に及ぶ。二に曰く形勢、以て四海万國の大勢を論ず。三に曰く虜情、以て戎狄覲覩するの情實を論ず。四に曰く守禦、以て國を富もし兵を強くするの要務を論ず。五に曰く長計、以て民を化し俗を成すの遠図を論ず。⁽²⁰⁾

この国体・形勢・虜情・守禦・長計という五論は、西洋の道の拒否から神聖の道の明確化という意識からでなければ生まれえないものである。この五論は決して内政の視角からは発現しえず、攘夷といふ外との関係のなかではじめて提えられる論である。そういう意味で、攘夷論は内から外へではなく、外から逆に内を照射するという仕方であらわれる。そのとき攘夷論は、どのような国内像を描くのか、具体的みてゆこう。

会沢が「神聖の道」というとき、広義には日本の風土性といった

ほどの意味をもたせているようだが、その軸として措定されているのは「忠孝」である。何故「忠孝」か。さらに「忠孝」の価値の源泉は幕府でなく何故「神聖」に求められねばならなかつたか。この問題が会沢の国体論の要である。

西欧諸国がヘリ▽とヘ一神▽による「戎狄の道」でもって、つまり国家として日本に対峙してきたとき、会沢がまず逢着しなければならなかつた問題は、対応としての国家的価値の抽出であつたはずである。そして会沢が見い出した国家的価値とは神代史における「天祖」であった。この神話世界における「天祖」という価値は、二重の意味で国家的価値たる条件を備えていた。一つには、外に対し「万世一系」という独自な形態の源泉であったこと、二つには内に対して一定の普遍性をもつたる価値存在であったことである。その点、幕府に国家的規模での象徴性を見い出すことは困難である。会沢が「忠孝」の価値の源泉として幕府ではなく「神聖」に求めたのは、そういう歴史的幅において必然的であった。では何故「忠孝」か。会沢の主觀的意図は二点あつたろう。第一には、忠孝が徳川封建制社会において君臣主従関係や身分制度を保証するべく措定されたことと関連して、上下関係を整序する觀念として抽出された。「忠は以て貴を貴び、孝は以て親を親しむ」といったところにその意図がよく示されているであろう。第二には、会沢が「忠孝」というときつねに一体として考えられてることと関連する。忠孝をそれぞれ別概念として捉えるのではなく、忠は孝を、孝は忠を含むという「忠孝」の一体視は、易姓革命の否定、別言すれば「万世一系」を保証するため必要であった。忠と孝がおののおの独

立した観念として成立する土壤では、たぶんにその相克にともなつて上下関係を相対化せしめる契機をもち、易姓革命に連関される。ところが、忠孝を一体と捉えることによつてその危機は解消しうるのである。「恂然悚然として、乃祖・乃父の、皇祖・天神に敬事せし所以のものを念はば、豈にその祖を忘れ、その君に背くに忍びんや。ここにおいてか孝敬の心、父は以て子に伝へ、子は以て孫に伝へて、志を継ぎ事を述べ、千百世といへどもなお一日のごとし。孝は以て忠を君に移し、忠は以てその先志を奉じ、忠孝は一に出で、教訓正俗、言はずして化す」⁽²²⁾と会沢が述べたとき、忠孝は血脉を通じて一層一体化し、永続的な観念として見立てるることを可能にするのである。

しかし会沢が展開してみせた「天祖」觀といい、「忠孝」といひ会沢の主觀的意図とは異なる機能をもつようになる。まず「天祖」の国家的価値としての位置づけは、少くとも国家的理念のうちで幕府の存在を相対化せしめる結果となるし、「忠孝」にしてもそれを西洋に対する民族的理念として抽出したが故に一種の情説的結合の觀念として普遍化してゆくのである。その際、「忠孝」は志士の自己律⁽²³⁾という意味を担い、まさに会沢の意図と逆転してしまうのである。

三、

では次に会沢の防禦策をみる。そのときどのような具体相が表出されるか。防禦策はおおまかにいえば二方面に分れる。一は、内政改革、二は軍事力の問題である。

まず内政改革について会沢は、士風の復興・奢侈の禁・万民安堵・賢才の登用という項目を掲げているが、攘夷論をテコとして克服しようとするとき、たとえば奢侈の禁止は、「すなはちまさに人をして虚飾を去りて至誠を尚ばしむべし。人に虚飾を去らしめんと欲せば、すなはちまさに人をして相憂恤すること、舟を同じくして風に遇ふがごとくならしむべし。人に相恤へしめんと欲せば、すなはちまさに示すに天下の大患を以てし、励すに胆を嘗め薪に坐するの誠を以てすべし」⁽²⁴⁾という協同性を強調するかたちにならざるを得ない。現実に施行しようとする防禦策になればなる程事態は明瞭となる。たとえば屯兵の設置、斥候の統一などそれを具体化するために統治機構の統一を図らねばならない。少くとも封建割拠制にのつとつたかたちでその実行は不可能である。どうしても命令系統の單一化すなわち統治機構の中央集権化がそこでは期待されていなければならぬ。封建制の擁護者会沢にとってそれは矛盾であつたはずである。この主觀と現実との矛盾を内政面で端的にあらわしているのが武士土着論である。会沢の武士土着論は西洋の侵攻に対する兵の分散化として唱えられたものであるが、その過程で「東照宮の興るや、その務もまた本を強くして、末を弱くするに在り」⁽²⁵⁾という幕府「祖法」の批判を含まざるを得ないし、「前賢、往往兵のよろしく土着すべきを論ぜり。その見、卓なりといへども、郡県の制を以て、封建の勢を論ずれば、未だ施行すべからざるものあり」という前賢の批判のなかに会沢の土着論の矛盾も看取されるはずである。だから会沢は「臣、別に見るところあれども、今は未だ具には論ぜず」といわざるをえないのである。⁽²⁶⁾

次に軍事力の問題について。これは西欧諸国を排撃するためにもつとも緊要なる課題のはずである。しかるにこの点での西洋との格差はきわめて大きい。たとえば「巨艦」である。この西洋の「巨艦」にどう対抗するのか。会沢の結論は、彼のごとくせよである。「今、よろしく邦国に賦して、巨艦を興造せしむべし」、この提言もまた幕府「祖法」に反している。そればかりか、もしその製作、製造をなそうとするときどうなるのか。「(前略) すなはち船制のごときも、また善く彼に取りて以て己の用となば、製造の精なる、何ぞ独り他人の後に在らんや」⁽²⁸⁾、このように「彼のごとくせよ」が結局のところ「彼に取りて己の用となす」という現実を導びき出すわけである。そのような事情は「巨艦」ばかりではない。大砲、銃またしきりである。「その制作と架法・放法のごときは、よろしく易簡便捷なるべくして、よろしく繁巧遼重なるべからず。その奥秘妙訣の、煩難にして曉り易からざるものごときは、恃むに足らず」⁽²⁹⁾、はどうするか。つまるところ「彼に取りて己の用となす」というかたちでしか仕えられない。ここに軍事技術という側面においては、どうしても西洋との関係でしか解決のつかない結果にならざるをえない理由がある。しかしそれは、会沢にとって明らかに自己矛盾である。会沢の攘夷論があくまで「西荒の蛮夷」という西洋観からはじめて成り立つものだからである。しかしてその意味するところはこうである。攘夷論が、軍事技術という側面において、攘夷論たりうるためには、逆に西洋との関係に入つてゆかねばならぬといいうペラドックス、これである。この関係を敷衍すれば、もはや佐久間象山のいう「東洋道徳、西洋芸術」(『省吾録』)への途は

みえているといえる。いい方をかえれば、「東洋道徳、西洋芸術」とは、たんなる折衷主義の結果とするのではなく、攘夷論を基底としてはじめて捉えられる思考であつたと考えるべきである。ここに攘夷論は倒立したものとなる。しかし忘れてはならないのは、その倒立はあくまで主体性への希求という契機なくしては起こりえない、ということである。そういう意味で、攘夷論の軸は、主体性への希求ということになる。

このように会沢の防禦策は、それらを現実に施行しようとするとき、攘夷という目的貫徹のために、一方では協同的なる機構―国家を創出する途となり、他方では軍事力の圧倒的格差にともない西洋との関係の素地をつくってゆく、という結果を招来するのである。その点、会沢が「臣、故に守禦の策を論するに、必ず士風を興すを首とす。その義を以てして天下を率ゐんと欲せばなり」⁽³⁰⁾、という精神論でしか己れの矛盾を解消しえなかつたとき、攘夷論は会沢の個人的意図を超えて独り歩きをはじめるのである。

むすび

以上、会沢正志斎の『新論』を通じて、攘夷論の基本的論理をみたが、幕末の攘夷論への視角設定の上で留意すべきこととして、次の二点に要約しうると考えられる。その第一点は、攘夷論として成り立つためには、西洋との拒否、といふ関係の上で、己れの拋つて立つ基盤につねに目がむけられている、ということである。別言すれば、西洋の文物制度が日本のそれと比較してみて、より進んだ合理性に富んでいたにしても、それらを拒否しながら主体的にとらえな

おす過程がないかぎりそれらは無意味である、という思考作業がどの程度までなされたのか。攘夷論が幕末を通じて担つていた課題がそれである。会沢が日本の民族的理念として「忠孝」を抽出したとの客観的意義は、一定の普遍性をもった理念を西洋の道との絶対的対立物として設定したことである。会沢以後の幕末の攘夷論が果して「忠孝」から西洋の道との関係の上でどのように変容させていったのか、それが次の問題である。また、右のような幕末攘夷論の課題が明白に語られているものとして会沢の軍事技術面における洋学必要論がある。それは拒否するための攝取、別言すれば、攘夷のための開国という地平を切り拓くものとして意味をもつてはなかろうか。

幕末攘夷論への視角として留意すべき第二点は、攘夷論の基底ともいふべき武士意識、さらにその思想化の契機としての儒教の存在である。会沢の攘夷論の基底としてつねに流れている武と儒の意識は、幕末の攘夷論を考える際にもやはり重要な要素となるはずである。それは会沢の攘夷論のパッセンジであり、「忠孝」とても武と儒の意識をぬきにして考えることができないものである。ここでは十分にみることができなかつたが、それは攘夷論を考える際無視しえない要素として存在する。

さて最後に、はじめの本多利明の西洋觀ではなく何故攘夷論か、という問い合わせに答へねばならない。幕末での西洋との関係が国家と國家の関係つまり全般的関係としてあるとき、利明の『西域物語』や『交易論』における西洋との関係論が経済という部分でしかないことはやはり致命的である。さらに、利明の西洋觀は経済という部分

を通じて西洋を理想化することにその特徴をもつが、そこから西洋を模倣することが至上目的とされ、主体性を把握する契機をもち得ないこととなる。「此國々（注）ヨーロッパ諸國）は悉皆外國交易を以、他國の國力を抜取て、自國へ取込故に、大富大剛の國々なり」と利明がいうとき、日本もヨーロッパ諸國と同じように交易すれば「大富大剛の國」になれる、という意識があつたはずである。しかし日本がヨーロッパ諸國と同じようになるにはまさにどれほど変革が必要であるか、この利明の短絡さは驚くほどである。要するに、利明のいうように經濟一元論でもつて関係性を考えようとするとき、何ら実効性をもちえないということである。その点、攘夷論が西洋との関係を政治的関係と見立てたところから出発するかぎり、利明的西洋觀より普遍性をもちえたのである。

註

(1) 『明治維新と現代』一一三頁。
(2) 「攘夷・開国・革命」吉田松陰（『明治の群像』第一巻所収）一〇九頁。

誤解をまねかぬよう一言つけ加えておけば、市井三郎氏の攘夷論に対する評価は、引用句のような否定的な見解ばかりではなく、たとえば松陰のそれなどの評価は高い。その場合、攘夷論評価の分れ目は、佐幕か反幕かというところに求められ、その点で水戸学の攘夷論は不十分であると批判されるわけである。しかし、この攘夷論の評価の仕方は、攘夷論の本質とはかかわりなく、その意味からしてもやはり問題があると考える。

(3) 『新論』（今井宇二郎・瀬谷義彦・尾藤正英編『日本思想大系 水戸学』所収）六三一六四頁。

(4) 同前 六四頁。

参考までに、水戸藩の記録にのこっている文政年間の異国船関係の件数は一四件である。(『水戸市史』中巻(1)参照)

(5) 同前 一〇七頁。

(6) 同前 一〇八頁。

(7) ここに晩年の「外国语」一切ニ拒絶トイコト、(中略)宇内ノ大勢一変シタル上ハ、已ムコトヲ得ズシテ時ニ因テ弛張アランコト、一概ニ非ナリトモ云難シ」(『時務策』前記『水戸学』所収三六五頁)といふ「転向」に通じる会沢の資質を読みとることもできよう。

(8) 菊池謙二郎編『幽谷全集』七一八—七二〇頁。

(9) 『新論』九五頁。

(10) 同前 九四頁。

(11) 同前 九七—九八頁。

(12) オールコック著 山口光朔訳『大君の都』下、岩波文庫本。二八七頁。

(13) 「個体性」という用語は、「国家は、一個の個体性として排他的な一者である。したがつてこの一者はもろもろの他者とかかわり、それゆえにおのれの区別するはたらきを外へ向け、そしてこの規定からして、おのれ自身の内部に存立している諸区別をそれらの観念性において定立する」(藤野涉・赤澤正敏訳『法の哲学』世界の名著「ヘーゲル」所収五一五—五六頁)というヘーゲルの文脈から借用している。また、右のようなヘーゲルの国家の概念規定は、攘夷論を考える上で示唆的である。

(14) 同前 二〇〇頁。

(15) 遠山茂樹「尊王攘夷思想とナショナリズム」(東洋文化講座

2『尊攘思想と絶対主義』所収)七一八頁。一六頁。

(16) 遠山氏の解釈には、論文発表時(昭和二十一年)における戦前の尊攘思想への反発が十分に認められる。しかし、この解釈は大筋において現在まで変わっていないのであり、そういう点でここにとり上げたことは不當ではないと思う。さらに問題のは、こういう解釈の系譜が遠山氏以外にも案外に多い

という事実である。『弘道館記述義』(『水戸学』所収)二七一頁。

(17) オールコック前掲書 一九二頁。

(18) 『新論』一四六頁。

(19) 同前 五一頁。

(20) 同前 五六頁。

(21) 同前 五六頁。

(22) この点については紙枚の関係から詳しく述べることができなかつたが、以前に論じたこともあるので簡略した。詳しくは拙稿「国家的理念の創出過程—水戸学國體論」(同志社『文化史学』第31号所収)を参照されたい。

(23) 『新論』一〇九頁。

(24) 『新論』一〇九頁。

(25) 『新論』一〇九頁。

(26) 七三頁。

(27) 七八—七九頁。

(28) 一二一頁。

(29) 一二四頁。

(30) 一二六頁。

(31) 同前 一二三頁。

(32) 『交易論』(塚谷晃弘・藏並省自編『日本思想大系』本多利明・海保青陵』所収)一六八頁。