



Title	「交際」と「公智」 試論 —福沢諭吉の国民国家形成論
Author(s)	萱野, 智篤; KAYANO, Tomoatsu
Citation	北大法学論集, 45(3), 63-104
Issue Date	1994-10-24
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15580
Type	departmental bulletin paper
File Information	45(3)_p63-104.pdf



「交際」と「公智」

試論——福沢諭吉の国民国家形成論

萱野智篤

目次

序章

第一章

「交際」

(1)

「処士横議」から「交際へ」

(2)

儒教批判

(3)

「交際」と文明

(4)

「人間交際の仲間」

(5)

「文明の自由」

第二章

「公智」

- (1) 「究極の精神活動」—政治
 - (2) 智徳の四分類
 - (3) 公智
 - (4) 公智と勇氣
 - (5) 公智發達の阻害条件
 - (6) 公共精神——政治の生——
- 結章
- (1) 討論の体系
 - (2) 国民統合の模索
——「報国心」から「推考の愛国心」まで——
 - (3) 『民情一新』の世界

序章

「政治はおおくの賞賛に値する。政治は、自由人の本来の関心事であり、その存在が、自由をためす。自由人の賞賛は、うけるに値する。なぜなら、それは、追従からも卑屈からも自由な唯一の賞賛なのだから。政治は——アリス・トテレスの言葉でいえば——「究極の精神活動」として賞賛に値する。必要悪と弁解するところではない。なぜなら、それは、他のすべての「精神活動」やハタラクの善をめざし、何ものをも破壊せず、むこうがうけいれるかぎりすべてをやしないそだてる唯一の「精神活動」ないし社会活動なのだから。つまり、政治は文明をつくる。それは国家を、

つねに残酷な海という環境の敵意におびやかされる船であると見る悪しきディレンマから人類を救済し、かわつて、国家を、母なる大地の堅固・豊饒な基盤上にすえられた都市として見る可能性を与える。それは、海からせまりくる嵐にたいしては何の保障もできないが、緊急事態や災難の脅威の只中にあつても、擁護に値するものを提供できる。⁽¹⁾

一八五四年、「究極の精神活動」としての政治の確立は、東アジアの小国日本の運命を決する緊急の課題となつた。十七世紀初頭から、鎖国政策によつて外部との交渉を遮断し、完結した体系として一応の調和を保つてきた日本は、このとき、それまでは外部のものとしてあつた西欧国家体系に、一個の主体として参入することを迫られた。日本は、異質な伝統基盤の上に成り立つヨーロッパ文明を移入しつつ、諸個人の共同生存・発展を確保すべく、政治社会の一形態としての国民国家を、自らの生存をかけて形成するという二つの課題に直面したのである。

それは、日本において、クリックの言う「すべてをやしないそだてる唯一の『精神活動』」としての政治を、国民国家という枠組みの中に確立するための長い道程の始まりだつたと言える。そして、その努力には、国家を「残酷な海という環境の敵意におびやかされる船」ととらえて国家主義のエスカレーションの道を歩むか、それとも「母なる大地の堅固・豊饒な基盤上にすえられた都市」としてとらえる事を可能にするかの選択がかかつていた。

福沢諭吉は、この課題を、その最も深いレベルにおいて受けとめ、最も果敢に挑戦した思想家の一人である。彼は、江戸時代の洋学者の伝統を受け継ぎつつ乗り越え、単に文明の成果としての技術・制度を移入するのではなく、まさにその文明を成り立たしめる精神を生きようとした。

福沢諭吉は、当時の日本において、まさにクリックの言う「文明をつくる」⁽²⁾「究極の精神活動」としての政治思想を最も深く探求した思想家と言えるだろう。

本稿の目的は、右に引いた、クリックの言う「他のすべての『精神活動』やハタラクの善をめざし、何ものを破壊せず、むこうがうけいれるかぎりすべてをやしめないそだてる唯一の『精神活動』ないし社会活動」としての政治の誕生を、福沢諭吉の思想の中を探ることにある。

福沢諭吉については、既に、日本の近代思想史上の巨人としての評価が定着し、これまでに多くの研究が公にされている。しかし、その政治思想に関する研究は意外に少ない。その理由の一つには、福沢自身がその生涯の間、政治上の表舞台で活躍することはなく、また彼自身の意識においても「学者」と「政治家」の区別を明確に行っていたことがあ
る。「私は政治のことを軽く見て熱心でない」「政府が酒屋なら私は政事の下戸」と自ら公言し、⁽³⁾実際に、何度か政治上の見通しを誤った人物の政治思想を問うことに、どれほどの意味があるかと疑うのは自然であろう。

確かに、政治の意味を、福沢自身の用語法に従い、公権力の占有とその運用を巡る争い、と言った意味に限った場合には、福沢の政治思想については、消極的な結論しか導き得ないであろう。しかし、政治の意味をB・クリックに従って、「常に不足な資源を争奪しあう敵対的諸主張間になんらかの秩序をあたえ」る「究極の精神活動」ととらえ、福沢

の中に、このような政治思想を追及するならば、我々はこれまで知られることの少なかった福沢の思想の政治的豊かさを享受することができる。つまり、我々は、福沢自身の用語法による政治の定義を一旦離れて、クリックの言う「究極の精神活動」にあたるものを、福沢の思想全体の中に探り当てねばならないのである。このような視点から福沢の思想を再考するとき、新たな脚光を浴びるのが、福沢の国民国家形成論の基盤となった、「交際」論と「智徳」論である。

福沢は、文明の進歩を人間の「交際」の進歩として捉え、それを推進する原動力を人間の「智徳」の進歩に見た。

「交際」という言葉は、今日でも日常語として用いられるが、福沢はもともとこの言葉を英語の society の訳語として用いた。まだ「社会」が訳語として定着する以前のことである。ここに、翻訳にともなう興味深い相乗効果が生ずる。

「交際」及び「人間交際」は、*society*の文脈で用いられることによって、日常的な接触を越えて広がる、広大な人間関係の網の目を創造させる展望が与えられた。また逆に、*society*は、今日の「社会」という言葉により呼び起こされるような、実体的な疎外体としてではなく、自らもその中の一個であるところの、具体的な一個一個の主体が関係を取り結ぶ活動的な世界としてイメージされるようになる。「交際」は、自らをその中に含む世界を客観的な視点から見直す、まさに社会・歴史認識の扉を開いたのである。⁽⁵⁾

「智徳」とは古めかしい言葉であるが、人間の人間たる属性を表すのに古くから用いられてきた概念である。福沢は、ヨーロッパ文明という従来の日本にとっては異質なものの根源にあるものを表すのに、この古式蒼然とした言葉を用いた。しかし、言葉自体は古いものでも、福沢がこの言葉に盛った内容は、極めて画期的なものである。福沢は、この「智徳」を独自の規準で、さらに四つに分類することによって、どのような人間の精神活動が人間の活動の総体としての「交際」を進歩させるのか、すなわち文明の進歩を可能にするのかを解明した。そして、ここで福沢が抽出した「公智」の概念こそ、まさに「交際」の中に生きる人間が国民国家を形成していくうえでの主体的条件であり、福沢の政治思想の本質を形作るものだったのである。

以下、章を追って順に福沢の「交際」「公智」の分析を行い、結章では、このような福沢の理論の上に構想された国民国家がどのような相貌を示し、どのような可能性と限界を秘めていたのかを考えて見たい。

第一章 「交際」

(1) 「処士横議」から「交際」へ

「交際」は、一個の実存としての福沢の歴史的経験に裏付けられ、命を与えられた。

福沢諭吉は一八三五年九州中津藩の下級武士の子として生まれ、六十八年の生涯の前半を、幕藩体制下の身分社会に生きた。福沢は、その少年、青年時代を過ごしたこの身分社会を、端的に「交際」が「枯死」した社会であったと回想している。

「士農工商、其身分を別にするは勿論、士族の中には禄を世にし官を世にし、甚しきは儒官医師の如きもその家に定めありて代々職を改るを得ず。農にも家柄あり、商工にも株式ありて、其隔壁の堅固なること鉄の如く、何等の力を用るも之を破る可らず、人々才力を有するも進て事を為す目的あらざれば、唯進て身を守るの策を求むるのみ。」⁽¹⁾

福沢自身が所屬していた中津藩の武士階級においても、上士と下士の間には厳しい差別が存在し、その有り様は「権利を異にし、貧富を異にし、教育を異にし、理財活計の趣を異にし、風俗習慣を異にし、⁽²⁾日常の言葉使いにいたるまでこの差別が守られていたことは、福沢が『旧藩情』の中で回想するところである。福沢の言葉に従えば、人々にとって身分制度の存在は、「殆ど人為のものとは思われず、天然の定則の如く」⁽³⁾に思われ、それを疑うものはいなかった。二六〇余年にわたるこのような世界の継続が齎したものは、人為によつてはもはや如何ともしがたく思われる身分社会の鉄の檻であった。

中津から長崎へ、そして大阪をへて江戸に至る福沢の青年時代の行跡は、この身分社会の狭い世界に反発し、何とかしてそこから飛躍しようとした彼の試みの跡でもある。福沢は、この身分社会に対して徹底した批判を展開する。そこでは、「人間交際」は身分的障壁に阻まれ、人々は「各幾千万箇の箱の中に閉ざされ、又各幾千万箇の隔壁に隔てらるるが如くにして、寸分も動くを得」ず、「停滞不流の極」に沈んだ。⁽⁴⁾各身分に分断され、それぞれの世界に自足する人々にとつては、他の身分を想像することは何の意味ももたず、そこでは、身分を越えて「共に利害荣辱を与にして、公共

の為を謀る⁽⁵⁾」こと即ち身分を越えた連帯に基づく公共的活動は、生まれるべくもなかったのだ、と。

徳川幕藩体制は、このように、人間の活動を身分的障壁によって分断し、公共的活動の可能性を奪い、自らが統治者の地位を独占することによって成り立っていた。

福沢諭吉の「交際」は、この幕藩体制を崩壊に導いた脱藩志士たちの「処士横議」の精神の正統な継承者と言える⁽⁶⁾。ただし、志士たちのエネルギが尊王攘夷をスローガンとして、幕府を倒し新しい政治権力を樹立することに向けられたのに対して、福沢の狙いは、より広く全人民に働きかけ、全面的な社会改革を行うことにあった。福沢は、「交際」によって、志士たちの維新の精神をさらに発展させ、その対象をさらに拡大し、士農工商を越えた全人民の間で、さらに多様な横の連帯を作り上げて、公共的活動を展開することを目指したのである。

(2) 儒教批判

「交際」による社会を実現するために、まず福沢が立ち向かわなければならなかったのは、士農工商のイデオロギーの基盤を為した儒教的身分秩序とそれによって侵された人々の思考様式・行動様式であった。福沢は、儒教のイデオロギー暴露を行うことによって、当時の人々の思考に浸潤していた五倫五常に基づく道徳を破壊し、それに代わって「權利」において自由平等な個人による「交際」を創造しようとした。福沢の儒教イデオロギー批判は、自らがその半生を過ごした旧体制下での社会生活を微細な局面にまでわたって分析し、それを支えるイデオロギーを暴き出し、それに対して自らが創造しようとする社会像を対置する手法を採る。次に、「交際」の視点から見た福沢の儒教イデオロギー批判の諸相を見てみよう。

福沢の儒教イデオロギー批判における第一の論点は、「名分」による身分秩序が個人の自己支配を妨げ、個人の自由の実現を阻害するという点にある。

「禁裏様は、公方様よりも貴きなるゆえ、禁裏様の心を以て公方様の身を勝手に動かし、行かんとすれば止れと云ひ、止まらんとすれば行けと云ひ、寝るも起るも飲むも喰うも我思いのままに行わることなからん。公方様はまた手下の大名を制し、自分の心を以て大名の身を自由自在に取り扱はん。大名はまた自分の心を以て家老の身を制し、家老は自分の心を以て用人の身を制し、用人は徒士を制し、徒士は足輕を制し、足輕は百姓を制するならん。」⁽⁷⁾

福沢によれば「上下貴賤の名分」は結局「他人の魂を我身に入れんとする」ものであり、「権理」を媒介とした自由の実現を妨げる。もし、「名分」による支配が行われたとするならば、そこに生まれるのは、「身躬からその身を制するの権義なくして却って他人を制するの権」ある人々の集合である。⁽⁸⁾すなわち、「名分」が招来するのは主体不在の奇妙な相互依存の状態であり、それは専制に適していると福沢は批判する。

第二の論点は、「名分」による秩序は事実上の力の大小による支配を正当化するものであるという点にある。福沢は、女大学に代表される婦人に対する忍従の教えは結局「男子は強く婦人は弱し」というところより、腕の力を本にして男女上下の名分を立てたる教え⁽⁹⁾であると批判する。以上のように、「名分」批判において福沢が意図したのは、事実上の力関係によらぬ「権理」を媒介にした自由と平等の実現、自己のもつ能力を發達させ自由を駆使する主体の形成であった。

福沢はさらに、この「名分」的思考によつて作り出された日本独特の社会構造の批判に向かう。二六〇余年の長きにわたつて、日本社会に浸透し続けた儒教イデオロギーは、「権力の偏重」という日本独特の社会構造と、それを支える精神を生んだ。福沢は、日本におけるすべての人間関係の中に、彼が「権力の偏重」と呼ぶ独特の構造が貫いていると指摘する。福沢は、日本においては、いかなる複数の人間の間に於いても必ず事実上の不平等に基づいた序列付けがな

され、それによつて「権理」における平等の実現が妨げられている事実を批判するのである。

「爰に男女の交際あれば男女権力の偏重あり、爰に親子の交際あれば親子権力の偏重あり、兄弟の交際にも是あり、長幼の交際にも是あり、家内を出でて世間を見るも亦然らざるはなし。師弟主従、貧富貴賤、新参古参、本家末家、何れも皆其間に権力の偏重を存せり。……固より人間の貴賤貧富、智愚強弱の類は、其有様（コンヂーション）にて幾段も際限ある可らず。此段階を存するも交際に妨ある可らずと雖ども、此有様の異なるに従て兼て又其権義（ライト）をも異にするもの多し。之を権力の偏重と名るなり。」⁽¹⁰⁾

福沢がここで「権力の偏重」という概念を用いて行おうとしているのは、日本においては、複数の人間の間に存在する事実上の不平等がそのまま「権理」における不平等を規定するに至つていくという告発である。「権理」における平等が、事実上の不平等によつて乗つ取られた日本社会は「甲は乙に庄せられ乙は丙に制せられ、強圧抑制の循環、窮極あることなし」という「奇観」を呈する。⁽¹¹⁾ 福沢は、このような日本社会に巣くう「人間交際」の病弊、「権理」が事実上の不平等に乗つ取られる傾向とそれを生み出す精神を批判し、それによつて形成された社会構造を破壊し、克服しようとしたのである。

福沢は、ヨーロッパ社会と比較したときの日本社会の後進性・停滞性の原因を、「権力の偏重」によつて齎されたこのような固定的な社会構造とその中で養われた精神の凝固にあると見た。「人間交際」の実現のために福沢がめざしたのは、まず第一に「自から難を期して未来の愉快を求」める「敢為の精神」の復活、そして第二には「尋常の人類に備わる可き一種の運動力」を活性化させて、歴史的形成物としての「権力の偏重」から生まれた社会構造を破壊すること、そしてその結果として、一人一人の個人の發達が社会全体の進歩に結び付く社会を形成することであつた。⁽¹²⁾

福沢にとつて、人間とは「交際」の中に生きる存在であり、「交際」とは、その人間の全人格的發達を可能ならしめる場であった。

「人の性は群居を好み決して独歩孤立するを得ず。夫婦親子にては未だ此性情を満足せしむるに足らず。必ずしも広く他人に交り、その交愈広ければ一身の幸福愈大なるを覚ゆるものにて、即是れ人間交際の起る由縁なり。」⁽¹³⁾

「人類は相交るを以て其性とす。独歩孤立するときは其才知發生するに由なし。家族集るも未だ人間の交際を尽すに足らず。世間相交わり人民相触れ、其交際愈広く其法愈整ふに従て、人情愈和し智識愈開く可し」⁽¹⁴⁾

福沢の言う「人間交際」とは、家族の範圍を越えて結ばれる、「權利」において自由平等な個人間の相互關係である。福沢は、第一次集團の枠を越えて結ばれるこの相互の結び付きが、人間の知性と徳性の發達にとつて、不可欠のものと考えていた。「人間交際」とは、単に物理的な範圍の点で、家族などの第一次集團と異なるだけでなく、それが人間の知性と徳性にたいしてもつ働きにおいても、独自の意味をもつものとされているのである。

福沢にとつて、文明の進歩とは、この「人間交際」がより活発になり、より良いものに改善されて行くことに他ならなかつた。人の知性と徳性の發達は、この「人間交際」の中で実現される。文明の進歩とは、「人間交際の次第に良きほうに赴く有り様」に他ならず、それはすなわち「人の智徳の進歩」を意味するものだったのである。

「西洋諸國日新の勢を見るに、電信、蒸氣、百般の器械、随て出れば随て面目を改め、日に月に新奇ならざるはなし。嘗に有形の器械のみ新奇なるに非ず、人智愈々開れば交際愈々広く、交際愈々広ければ人情愈々和らぎ、万国公法の説に権を得て、戦争を起こすこと軽率ならず、經濟の議論盛にして政治商売の風を一変し、学校の制度、著書の体裁、

政府の商議、議院の政談、愈々改れば愈高く、その至る所の極を期す可らず。⁽¹⁵⁾

福沢は、このような「人間交際」の進歩の可能性の根柢を、人間の発達可能性に見た。彼によれば、本来、人間は、その能力を自由に発揮される場与えられれば、無限にその能力を伸ばすことができる、「人間交際」の向上、すなわち文明の進歩の可能性は、人間の「天性」にその根柢があるとされた。

「抑も人生の働には際限ある可らず。身体の働あり、精神の働あり。其及ぶ所甚だ広く、其需る所極めて多くして、天性自から文明に適するものなれば、苟も其性を害せざれば則ち可なり。文明の要は唯この天然に稟け得たる身心の働を用い尽して遺す所なきに在るのみ。⁽¹⁶⁾」

(4) 「人間交際の仲間」

人間は、この「交際」の中に生きることによって、家族を越え同時代を越えた広大な社会的・歴史的認識を獲得する。すなわち、福沢の「交際」は、ある一人の個人が、家族等の第一次集団の範囲を越えて、同時代を生きる他の個人の活動とどのような関係にあるかという社会的認識を可能ならしめ、さらに他の時代の個人の活動とどのような関係にあるかという歴史的認識を可能にする社会的・歴史的認識の道具としての役割を果たす。一個の個人としての人間の存在は、様々な人間の活動とその達成を媒介として、他の人間との相互依存関係にある。日々の必要を満たす「衣服飲食」、「蒸気電信の利」に代表されるテクノロジーの発達、社会を維持・調整する「政令商売の便」といった一人の人間が受ける利福は、すべて他の人間の活動によって生み出されたものに他ならない。

「元來人として此世に生れ、僅に一身の始末をすればとて、未だ人たるの職分を終れりとするに足らず。試に問ふ、

徳行の君子、日に衣食する所の物は何処より来たるや。上帝の恩沢洪大なりと雖ども、衣服は山に生ぜず、食は天より降らず。況や世の文明次第に進めば其便利、唯衣服飲食のみならず、蒸気電信の利あり、政令商売の便あるに於てをや。皆是れ智恵の賜にあらざるはなし。⁽¹⁷⁾

すわなち、福沢によれば、ある一人の個人は、同時代に生きる他の個人が繰り広げる活動と、過去の先人の活動の成果によって織り成された、巨大な人間活動の網のの中に生きてるのである。そして、彼あるいは彼女は、その他の人間が代わることでできないユニークさを持って、この多様な活動の一個の主体となる。福沢は、このような個人の存在の在り方を「人間交際の仲間(18)に居」と表現している。「人間交際」とはしたがって、様々な能力と志向を持った多様な諸個人が繰り広げる多様な活動の総体にほかならない。

福沢は、人間の活動を、「一人たる身についての働き」と呼ぶ活動と「交際の身についての働き」と呼ぶ活動に分類している。⁽¹⁹⁾ここで福沢が「一人たる身についての働き」と呼ぶのは、個人が、一個の経済主体としての自立を達成する活動であり、「交際の身についての働き」と呼ぶのは複数の人間の間における相互依存関係を認識したうえで発揮される活動である。福沢は、個人が他に頼らず、経済的に自立して自らの衣食住の満足を達成することで個人の発達が終わるとは考えていない。

福沢は、個人が一個の経済主体としての自立を達成したうえで、さらに、自己の存在と他の個人の活動の社会的・歴史的相互依存関係を認識し、自らその人間活動の網の目の一つの結び目を作り出すことで、はじめて全人格的な発達が実現されると考えていた。すなわち、法律は治安を維持し権利義務関係を司ることによって「人間の交際を全からしめんがため」に設けられるのであり、学者は後進の知識を開発して「人間の交際を保たんがため」に研究・教育を行う。「凡そ世に学問と云ひ工業と云ひ政治と云ひ法律と云ふも、皆人間交際のためにするもの⁽²⁰⁾」と福沢が述べるように、人

間は各自の能力を生かした様々な活動によって、自らの必要を満たすだけでなく、自らがその中にいる人間活動の網の目を新たに織りあげて行くことによって発達を遂げる存在であると考えられたのである。

「人間は経済的な存在ではなく、社会的な存在であるといったアリストテレスは正しかった。人間の目的は、物質的財産の獲得という形で個人的利益を守ることにあるのではなく、むしろ社会的名誉、社会的地位、社会的財産を確保することにあるのである。財産はなによりもまず、このような目的を得る手段として評価されるのである。人間のもつ誘因は「混合的」な性格のものであって、これには社会的承認を得ようとする努力が伴うものである——生産の努力はこの努力に付随するものにすぎないのである。つまり、人間の経済は原則として社会的関係のなかに埋没しているのである。(中略) 詳しく検討してみれば、人間は依然として驚くほど「混合的な」動機にもとづいて行動しており、自分や他人への義務を果たすという動機も排除してはいないこと——そしておそらく労働そのものを秘かに楽しんでさえいること——が判明したであろう。」⁽²¹⁾ (傍線は筆者)

上に挙げたポランニーの洞察は、福沢の「交際」の意味を考える上で多くの示唆を与えてくれる。

既に述べたように、福沢の「交際」は幕末の志士たちの「処士横議」の精神を受け継ぎ、さらにそれを徹底・拡大することによって、旧体制のイデオロギーとそれによって支えられた社会構造を一掃して、身分的障壁を乗り越えた人民の横の連帯を作り出すことを目指したものである。福沢は、「交際」によって、家族・身分集団を越えた人間活動の社会的・歴史的鳥瞰図を示し、一人一人の個人が自らの選択により、この壮大な人間活動の網の一部を形成し、そこで自らの知性と徳性を発達させることを期待したのである。福沢が「人間交際」の進歩によって形成することを目指した文明社会は、「飢えと利得こそあらゆる経済システムを支える唯一の誘因」という仮定に基づいて構想される「市場社会」とはかなり異なるものだった。むしろ、福沢は、まだ実現されていない創造の共同体としての国民国家を形成し

て行く途上にあつて、「市場が人間的な組織を粉碎し、特色のない均質的な腐食物に変え」、「人間の制度的創造性が停滞する」ことを何よりも警戒していたと言えよう。⁽²²⁾

(5) 「文明の自由」

では、福沢の「交際」からは、どのような特徴を持った文明社会が生まれるのであろうか。

一人一人の個人が、自らの経済的必要を満たすのみならず、「人間交際の仲間」として活発な活動を繰り広げる社会は、決して単調で静態的なものとはなり得ない。

「人事漸く繁多にして身心の需要次第に増加するに至て、世間に発明もあり工夫も起り、工商の事も忙はしく学問の道も多端にして、又昔日の単一に安んず可らず⁽²³⁾」

福沢の構想する文明社会は、様々な能力をもった様々な個人が、多様な活動を繰り広げ、それぞれの活動領域が分化しお互いに拮抗し合うダイナミックな様相を呈する。ここでは、軍事・政治・商業・工業・学問といった様々な分野がそれぞれの活動を逞しくし、どれかひとつの活動領域が支配的となることはない。

「千百の事業、並に發生して共に其成長を競ひ、結局は此彼同等平均の有様に止て、互に相迫り互に相推して、次第に人の品行を高尚の域に進めざるを得ず⁽²⁴⁾」

「抑も文明の自由は他の自由を費して買ふ可きものに非ず。諸の権義を許し諸の利益を得せしめ、諸の意見を容れ諸の力を逞ふせしめ、彼我平均の間に存するのみ⁽²⁵⁾」。

さて、我々はここで、福沢における政治的なるもの——すなわちB・クリックの言う「一定の支配単位内の相異なる

る諸利害を、全共同体の福祉と生存とに銘々が重要な程度におうじて権力に参加させつつ調停するところの活動」——が意味するものを問うべき地点にたどり着いた。

「政治は、共同のルールのもとにある地域結合体内部に別々の集団が、したがって、別々の利害と別々の伝統とが、同時に共存する事実を受け入れるところから生起する。その結合体の由来——慣習・征服・地理的事情——はほとんど関係ない。関係があるのは、その社会構造が、ある種の未開社会とはことなつて、統治の問題、そもそも秩序を維持する問題に見事に応答できるように政治を生み出すほど十分複雑に分化している点である。だが、無差別に秩序を確立したとしても、政治秩序とはなりえない。自由の誕生ないし確認がその指標をなす。なぜなら政治が象徴するのは、すくなくとも、あいことなる真理間のなんらかの寛容であり、敵対する諸利害間の公然たる格闘場裡こそ、統治が可能となり、最良に運営されるとの認識なのだから。政治は、自由人の公共行為であり、自由は、公共行為からの私事である。」⁽²⁶⁾

「諸の権義を許し諸の利益を得せしめ、諸の意見を容れ諸の力を逞しふせしめ」ることによつて「文明の自由」を達成することは、すなわちクリックの言う「自由人の公共行為」としての政治を実現し、「公共行為からの私事」としての自由を実現することにはかならない。そしてその試みの具体的な実現体は、十九世紀後半の日本において、多様性を維持しつつ——「文明の自由」を保持しつつ——、国民国家の形成を実現することにはかならない。

次章では、この目的——多様性の中の政治社会の統合——を実現するために福沢が構想した主体的条件——政治的人間の誕生のモチーフ——を福沢の「公智」の中に探る。

第二章 「公智」

(一) 「究極の精神活動」 Ⅱ 政治

福沢自身の用語法に従えば、政治は、人間の智と徳の進歩たる文明の進歩に従う従属的なものとされる。政治が文明を進歩させるのではなく、政治は文明の進歩、すなわち人間の智と徳の発達に従うもの、というのが福沢の基本的な視点である。福沢の言う政治の例を挙げれば、共和制か立憲君主制かという政体選択がある。福沢は、これについて、どちらがより文明を進歩させるかではなく、どちらがより文明の現状、すなわち人間の智と徳の現状に適合しているかによって判断すべきだとしている。すなわち福沢自身の用語法に従えば、政治とは、人間の智と徳の発達によって向上する「人間交際」の一側面にすぎない。政府の機能すべき領域についても、それを極めて限定的なものとして捉えるのが福沢の特徴である。このように政治を文明に対して従属的なものとし、政府の機能領域を極めて限定的に捉える福沢の政治観は、これまで、福沢自身の政治に対する消極的姿勢と関連したものととして解釈される場合があつた。⁽¹⁾

確かに、政治の意味を、福沢自身の用語法にしたがって、政体の選択あるいは政府の運営といったような内容に限つた場合には、福沢の政治観については、このような消極的な解釈しか導き得ないであろう。だが、政治の意味を前述したクリックの定義に従つてとらえるならば、福沢の思想は、より豊かな積極的な政治的意義をもつものとして再解釈され得る。そこで、さらにクリックの政治の弁証に注目してみよう。

「それでアリストテレスにしたがえば、政治は、自然なものであり、神に由来せず、たんに、人にかかわる「究極の精神活動」であつた。他のすべての「精神活動」(技能・社会活動・集団利益のすべて)をすべて包括ないし・説明する意味ではない。これらに、どの共同体にしてもつねに不足な資源を争奪しあう敵対的諸主張間に、何等かの優先順位・なんらかの秩序をあたえる意味で、政治は究極の精神活動とされた。……政治は、いわば、あらゆる社会需

要の市場であり・価格機構である。——適正価格にびしりと決まる保証はないにしても。しかも政治の場合にはなにも自然には発生しない。——政治は、慎重で・たゆみない個々人の活動に依存する。⁽²⁾

このような視点から福沢の思想を見直す時に、新たな脚光を浴びるのが福沢の智徳論である。福沢が文明進歩の動因、というよりむしろ文明進歩そのものと見た人間の精神活動である智徳とは具体的にどのような内容をもっていたのか、そしてその中で特に、多様な人間活動の集積である「人間交際」を進歩させる精神活動としての智徳とはどのようなものだったのか。これらの疑問を説明することの中から福沢の思想のもつ広義の政治的意義、相異なる諸利害の中から公共的利益・正義を実現し多様性の中に統合を達成する「慎重で・たゆみない個々人の活動」を実現するための主体的条件、を照らし出すことができるのではないだろうか。この問いは、すなわち、十九世紀後半の日本において、「自由人の公共行為」としての政治を実現し、「公共行為からの私事」としての自由を達成する事を目指した思想の可能性を探ることにはかならない。

端的に述べると、福沢の智徳論の中に、政治的人間の誕生のモチーフを探り出すことが本章の目的である。以下、福沢の智徳論を分析することにより、福沢が政治的主体としての人間に求めた精神的活動、その知性・徳性がどのようなものであったのか、特にその中で、複数の人間に共通する課題を解決するために追及された思想がどのようなものであったのかを明らかにしたい。

(2) 智徳の四分類

福沢は、人間の知性と徳性を、その働き方の違いによってさらに四つに分類した。すなわち、智と徳はそれぞれ、そ

の働きが一個人にとどまる場合は私智・私徳と呼ばれ、その働きが複数の人間に及ぶ場合は公智・公德と呼ばれる。この分類を福沢の説明にしたがってさらに詳しく検討してみよう。

徳は、それが倫理規準として一個人の内面にとどまる場合と、複数の人間の間においてその働きを表す場合に依じて分類がなされる。「貞実、潔白、謙遜、律義等の如き一心の内に属するもの」は私徳、「廉恥、公平、正中、勇強等の如き外物に接して人間の交際上に見はる、所の働き」は公德に分類される⁽³⁾。福沢は従来からある徳の箇条に新しいものを追加しようとしているわけではない。むしろ、ここで注目すべきは、福沢が、個人の内面の良心に根拠をもつ徳を、その機能する範囲を基準にして公・私に分類し、複数の人間の間で営まれる「人間交際」において機能する徳を公德として抽出したことである。

智とは、一般的に「事物を考へ事物を解し事物を合点する働き」を担う知性、西洋の言葉で「インテレクト」と呼ばれるものとされる⁽⁴⁾。智も、公と私に分類されるが、徳の場合とは異なつた基準により分類されている。智の分類の基準となるのは、その機能の仕方、内容である。私智とは、「物の理を究めて之に⁽⁵⁾応ずるの働」、すなわち事物の間の因果関係・法則を発見しそれを応用する知性の働きであるとされる。私智とは知性の中でも、物理学におけるニュートンの力学体系に代表されるような、自然現象の中に法則と体系を発見する人間の認識能力をその内容とするものといえよう。これに対して、公智とは「人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にし其時節と場所とを察するの働」⁽⁶⁾、すなわち実践において優先順位を決定し、その実践にかかわる歴史的・社会的関係の判断を行う知性の働きである。公智とは、人間の実践における判断力をその内容とする。

人間の実践は、常に種々様々な事実が錯綜する世界で行われている。そして、それらの事実は、様々な歴史的・社会的関係によって結ばれている。公智はこのような様々な事実の間の関連を発見し、認識する。さらに、ある人間の一つ

の實踐は、それらの事実の世界において新たな関係を生み出し、以前に存在していた事実と歴史的・社会的関係を切り結ぶ。公智はこのように、人間の實踐が行われる世界における様々な事実の間の関連を認識し、新たな實踐が持つ歴史的・社会的関係を判断したうえで、ある人間の實踐の優先順位を決定する判断力である。

福沢は、公智による優先順位の判断を、一個人の利害得失の判断から厳密に区別した。福沢によれば、「人事の軽重大小を分別」する、あるいは事物の「軽重是非」を明らかにすることと、一身の「利害得失を論ずる」ことはそれぞれ別の判断に属する。「軽重是非」の判断において、「一身の利害を以て天下の事を是非する」とや「一年の便不便を論じて百歳の謀を誤る」ことは厳に慎まなければならないとされる。福沢が「人事の軽重大小」という言葉で表したものは、一身の利害得失を中心とした視野からは隠れて見えない、一個人を一つの主体として含み込んだ壮大な「人間交際」の網の目のなかでの、ある実践の「軽重大小」、すなわち公共的利益や公共的正義の判断を示すものだったのである。人間は利益を求めめる主体である、そしてまた人間はその利益の内容——何が利益なのか——を判断する主体でもある。福沢は公智と名付けた判断力を提示することによって、狭小なエゴイズムや短期的な考慮によって曇らされることのない、公共的視野と歴史的展望を備えた公共的判断力が人間に備わっていることを示そうとしたのである。

(3) 公智

福沢は、四つに分類した智徳の中で、人間の實踐における公共的判断力をその内容とする公智に特別な地位を与えた。公智は、四つのカテゴリーの中でも最も重要なものとされ、智徳の働き全体を統制する支配的地位を与えられている。福沢は、この意味で公智を指すときには「聡明の大智」または「聡明叡知の働」⁽⁸⁾という言葉を用いている。福沢によれ

ば、「聡明の大智」または「聡明叡知の働」の最も重要な機能は、一個人にのみかかわる私智・私徳を、複数の人間にかかわる公智・公徳に拡大することである。⁽⁹⁾

福沢によれば、蒸気エネルギーの原理を応用して蒸気機関を發明し、世界の工業の様相を一変させたのは、ジェームズ・ワットの「聡明叡知の働」の賜物であり、経済の定則を發明して世界の商業を一変させたのはアダム・スミスの「聡明叡知の働」であつた。⁽¹⁰⁾ また福沢は、「聡明叡知の働」が私徳を公徳に拡大した例として、イギリスにおいて奴隷貿易撤廃運動を指導し、一八三三年イギリス領西インドの奴隷制廃止を実現させたトーマス・クラークソンや、十八世紀末イギリスで監獄改革に尽力したジョン・ハワードの例を挙げている。⁽¹¹⁾ 福沢によれば、彼らに公智、「聡明叡知の働」がなければ彼らの企図も、個人的な發明や奉仕にとどまるだけで、社会的に大きな影響を持つことはなかった、私徳・私智は永遠に私的領域にとどまり公共の場にその姿を現すことはなかった。言い換えると、一個人の知恵や道徳的活動は、公智の働きによつて初めて「人間交際」において、公共的利益あるいは公共的正義として実現される、というのである。福沢は、このように人間の智徳全体を支配し、個人の営為を公共的利益や公共的正義の実現に結び付ける公智、「聡明叡知の働」を、徳の側面をも持つものとして「大徳」⁽¹²⁾ という言葉でも呼んでいる。

私徳を公徳に広げる公智、「聡明叡知の働」はまた、福沢の文明発達史においても、文明を推進するうえで必須の要素として位置付けられている。福沢によれば、智徳の発達にもなつて人間の社会状態は、次のように移行する。すなわち、私徳のみが重んぜられ恩威による支配が行われる「野蠻の太平」⁽¹³⁾ と呼ばれる社会状態は、公智の働きによつて公徳が発達し客観的な規範としての規則による支配が行われる状態に移行し、最終的には智徳の発達が極限に達して総ての規則が消滅するユートピア的な「文明の太平」⁽¹⁴⁾ に到達する。この文明発達史において、公智は、個人的領域にとどまる私徳を公共的領域において發揮される公徳に拡大する。また公智は、人事の世界における法則を応用して規則を制定

し、恩威による支配を客観的な規範による支配に置き換えることを可能にする。そこでの具体的な規則の例としては、冤罪を防ぐために作られる精密な法規範、商業を円滑にし企業活動を活発にする為の商法・会社法、政府権力の濫用を制限するための議會、世論を結集するための著書・新聞、世界平和を作り出すための世界議會等が挙げられている。⁽¹⁵⁾

これらの例から考えると、ここで言う福沢の規則とは、人間の社会を合理的に整序・調整するために人間によって作り出された制度を指すと見えよう。ここで注意しなければならないのは、福沢は、人間にとっての規則の必要を必ずしも好ましい目だけで見えていたわけではないということである。福沢にとっては、規則は、人間の公智による人事法則の発見とその応用という積極的な側面だけでなく、「勘定づくの誠」⁽¹⁶⁾すなわち人間のエゴイズムを逆利用することにより社会の秩序を維持するという側面も伴っていたのである。しかしながら、超長期的な展望に立てば、人間の智徳の発達はいつかこのようなエゴイズムを克服し、すべての個人が共同生存のための合理的客観法則を内面化し、規則が不要となつて、政治社会さえ消滅する「文明の太平」に到達するという可能性を福沢は信じていた。

福沢は、当時の日本の社会状態を、「野蠻の太平」は脱したものの、智の未発達により私徳を公徳に拡大できず、規則を制定するうえで深刻な困難を経験しつつある状態と見た。そして、当時の日本と西洋の文明の巨大な格差を決定しているものこそ、この智の未発達であると判断した。福沢は、私徳においては日本と西洋の間に優劣を見ない。しかし、私徳を公徳に拡大し、個人の知恵・道徳的活動を「人間交際」において公共的利益や公共的正義として実現させ、また人事の世界の法則を応用して客観的な規範としての規則を制定する公智は、日本に欠落しているとする。⁽¹⁷⁾福沢が、日本を文明化し国民国家を形成するうえで、一人一人の個人に必要とされるものと考えたのは、私を公に広げ、個人の営為を公共的利益や公共的正義の実現に結び付ける公智であつた。

「人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にし其時節と場所とを察するの働」という命題は、これまでの研

究の中でも、福沢諭吉の根本的思惟様式を表すものとして取り上げられ、そのプラグマチックな性格が指摘されている。⁽¹⁸⁾しかし、福沢の公智が持つ公共利益・公共的正義実現のための思想としての性格は、これまであまり注目されてこなかった。⁽¹⁹⁾福沢の公智は、私を公に架橋し、一人一人の個人がそれぞれの自発的な営為を公共的利益や公共的正義として実現するために必要な思考様式を提示したものととして注目に値する。福沢の公智は、この点において、思想上画期的な意味を持つものであったと言えよう。以下では、この公智が発達するプロセスとその発達の阻害要因を福沢のテキストの中に追い、一人の個人において、どのようにして公智が発達するのか、そしてその発達を阻害する条件は一体何なのかを探っていききたい。

(4) 公智と勇氣

「人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にし其時節と場所とを察するの働」、個人がその実践にかかわる歴史的・社会的関係を判断して公共的利益や公共的正義のありかを見いだし、自らの実践の優先順位を決定する知性はどのようにして発達するのであろうか。自然界の法則を発見し、それを応用するための智が、絶えざる人間の懐疑と実験から発達するものであったのと同様に、人事の世界を支配するための智も、現実の人間の世界における実践と試行錯誤の中で発達すると福沢は考えていた。

現実世界における、人間の様々な実践の中でも、特に公智を発達させる有力な方法として福沢が想定していたのは、「異説争論の際に事物の真理を求」⁽²⁰⁾めること、すなわち議論に参加し様々な知見を交換し錬磨することであった。個人は、議論において、自分自身の優先順位の判断、社会的・歴史的関係の判断を、他者の批判の下に置く。個人は議論に

参加することにより、他者の判断を知り、自己以外の視点に立った判断の可能性を学ぶ。人間は、議論の中で他の主体と切磋琢磨することによって、多様な判断の可能性を認識し、自らの公共的視野と歴史的展望を鍛え上げ、公智を発達させていく。議論はまさに「人と智見を交易して互いに其未發の才を引き出⁽²¹⁾」す方法として重視されたのである。

福沢における智の発達のプロセスで、さらに注目すべき点は、智の発達が勇氣の発達と相伴っていることである。すなわち、智の発達により人間は勇氣を生じ、智の一層の発達によって、人間の勇氣はさらに増進する。

智は、自然に対する恐怖から人間を解放する。神秘のベールに包まれた自然を前にして、「天災を恐怖する」存在に過ぎなかつた人間は、懷疑と実験を駆使して自然界の法則を探りだし、その法則を利用することによって逆に自然を支配する存在となる。智の発達は、自然に挑戦し、それを自らの支配の下に置く勇氣を人間に与えた。

自然界に神秘を認めず、それを自らの支配の下におく勇氣を得た人間は、人事の世界にも、いかなる神秘も認めない。「既に天然の力を束縛して之を我範圍の内に籠絡せり。然ば則ち何ぞ独り人為の力を恐怖して之に籠絡せらるるの理あらん⁽²²⁾」。人間は、人事の世界における権力・秩序が、人間自身他にはいかなる根拠ももたない事実を知る。人間の世界における権力・秩序は、人間自身によって再構成されるべきものであり、人間は規則を制定することによって自らを自らの支配の下におくことができる。人間は、自然界から独立した人事の世界の主体となる。人事の世界とは、主体としての人間と客体としての自然が対峙する自然界とは異なり、複数の個人が相互に主体として存在する世界である。公智は、まさにこのように複数の個人が相互に主体として存在する世界において、一個の主体が、「自ら難を期して未来の愉快を求め⁽²³⁾」、他の主体に働き掛ける「敢為の勇力⁽²⁴⁾」と相伴って成長する。公智の発達に伴って、人間は人事の世界の恐怖を克服し、「人間交際」における公共的利益・公共的正義の実現のために、他の主体に対して不屈の働き掛けを展開する勇氣を得る。

一個の主体が公智と勇氣を獲得するとき、個人は公共的利益あるいは公共的正義實現の主体となる。そして人事の世界は、絶ゆまぬ奮闘と試行錯誤の中で、その知性と勇氣をさらに発達させ、その知性と勇氣をもって他の主体に働き掛け共通の安寧と繁栄を達成すべき未知の沃野となるのである。

(5) 公智発達の阻害条件

公智は、現実世界における人間の活発な活動の中で発達する。これに対し、習慣は、人間の活動をルーティン化し、画一的なパターンに押し込め、人間の創造的な活動を抑圧する。習慣に従うのみの活動の中では、公智の勇氣も発達することはない。福沢は、習慣への盲従を、習慣への「惑溺⁽²⁵⁾」と呼び、公智発達のためには、人間が習慣に疑いを入れ、その軛を脱することが必要であるとした。しかしながら、福沢は習慣の働きを全面的に否定したわけではない。福沢は、習慣が個人の思考・行動を無意識に決定し、個人の創意や懷疑を阻害する場合を否定したが、個人の思考・行動を合理的なものとするための習慣を身につけることは奨励した。中でも、個人がある判断を下す場合に意識的に公智を駆使することが、新しい習慣として個人の思考様式の中に定着することを、福沢は望んでいたと言えよう。

福沢が、公智の発達を阻害する「惑溺」の対象として挙げたものは、習慣のみに限らない。福沢は、人間が現実世界に直面し、そこにおける奮闘の中から自らの知性と勇氣を鍛え上げて行くことを阻害するような、精神の凝固を、人間生活の様々な局面に指摘する。人間の手によって作り出される制度や機構も、その存在意義が顧みられず、単なる信仰の対象と化してしまつたような場合には、そこに精神の凝固が生まれる。制度や機構は、人間の公智によって生み出され、また常に公智による改良の対象となるべきものであった。福沢は人間が、自分で作り出した制度や機構に、自らが

「惑溺」する危険性を指摘し、公智の發達を阻害するものとして斥けた。このような福沢の見方からすると、共和制、立憲君主制等の政治体制の選択も、制度それ自身が持つ価値のゆえに行われるのではなく、特定の歴史的条件の下で、国民の安寧と幸福を達成するうえでどの制度が最も有利かという相対的判断によって行われるべきものであり、公智による改善の対象とされるべきものであった。

(6) 公共精神——政治の生——

福沢は、政治主体に、公共的利益や公共的正義を發見する公智に加え、公共的事柄にその精神を向かわせる公共精神を求めた。そして、福沢はこの公共精神を培養する「心の元素」⁽²⁶⁾を、往年の士族のエトスの中に見いだす。

福沢の武士に対する評価は多面的であり、決して武士を全面的に賛美しその保存を願った訳ではない。しかし福沢は、旧体制において統治を担当した士族階級が有する「君家に忠義」「戦場に討死」「文武の嗜」「武士の心掛」⁽²⁷⁾といったエトスの中に、公共の事の心を用い、政治の中に一身の榮譽を見いだそうとする強烈な公共精神の要素を見いだす。福沢は、これらのエトスはアメリカ合衆国人民の持つ、愛国心、憲法への関心、地方自治への参加と同様の心的要素によって構成されていると高く評価し、その保存を主張する。

「富貴も淫する能わず。貧賤も移す能わず。威武も屈する能わず」という操守ある武士の理想の中に、福沢は、物質的誘惑や権威・権力に決して屈せず、自らが属する政治社会の安寧と繁栄のために心を砕き活動する政治主体の理想を見ていた。福沢は、公共的関心に導かれた「政治の生」と、自らの物質的必要の満足にとどまる「肉体の生」とを区別⁽²⁹⁾する。福沢は、新しい国民国家の中核となるべき中産階級の人民が、「肉体の生」にとどまらず、公共精神に導かれた「政

治の生」を営むことを期待していた。

「分権論」(明治九年)に見られる、このような公共精神育成を目的とした、士族のエトス保存論は、西郷隆盛の抵抗精神を擁護した「丁丑公論」とともに、西南戦争に相前後して書かれたものである。

「丁丑公論」において福沢は、公的価値が明治政府によって独占され、社会内部にそれに同調するコンフォーミズムの傾向が支配的になって行く状況を批判し、専制に対して受容的な空気が高まって行く危険性を指摘している。反政府Ⅱ賊のレッテルを貼って、西郷を全面的に非難する当時の報道や論評に対して福沢は強く反発する。福沢は、そこで論を尽くして、西郷の行動に対する評価は、唯一、そこに「事物の秩序を保護し人民の安全幸福を進めるの事実」⁽³⁰⁾があったかどうかの判断によるべきだと主張し、政府に反して兵を挙げたという理由のみで、一面的に西郷の行動を非難するこの不合理性を指摘する。

むしろ、福沢が、西郷の行動の根底にあると見ていたのは、「決死冒難、権利を争ふを以て人間の勇氣と称す可きもの」であり、これは決して「自由の精神を害して人智の発達を妨るもの」ではないと強調する。⁽³¹⁾

福沢は、西郷の擁護論を一個の私的な意見として展開しているのではない。彼は、「一国の公平を保護せんが為」⁽³²⁾に、この論を展開している。その福沢の議論の根底にあるのは、次のような、人間の世界における専制の必然性と、それに対抗するための抵抗の精神の絶対的必要性の認識である。

「凡そ人として我が思ふ所を施行せんと欲せざる者なし。即ち専制の精神なり。故に専制は今の人類の性と云ふも可なり。人にして然り。政府にして然らざるを得ず。政府の専制は咎む可らざるなり。

政府の専制咎む可らずと雖も、之を放頓すれば際限あることなし。又これを防がざる可らず。今、これを防ぐの術は、唯これに抵抗するの一法あるのみ。世界に専制の行はる、間は、之に対するに抵抗の精神を要す。其趣は天地の

間に火のあらん限りは水の入用なるが如し。⁽³³⁾

福沢が、公共精神育成のための「元素」として、その保存を主張した士族のエトスは、また、逃れることのできない人間の条件としての専制に対抗して自由を維持して行くための、抵抗精神の基盤としても期待されていたのである。福沢は、当時、現実には政府によって公的価値が独占され、そこから専制への傾きが生じ、自由の精神が萎縮する危険性を察知したからこそ、公共的利益・公共的正義発見のための主体論を展開し、公共精神の必要を説いたと言えよう。福沢が、「日本国民抵抗の精神を保存して、其氣脈を絶つことなからしめん」⁽³⁴⁾と述べたとき、彼の胸には、いまようやく芽生え始めた「文明の自由」を損なう事なく、国民の新しい伝統として何とか日本に根付かせたい、という願いがあったのではないだろうか。

結章

福沢は、「交際」と「公智」によって、国民国家形成の基盤となるべき政治理論を展開した。⁽¹⁾

本稿を終えるにあたって、この結章では、「交際」と「公智」の基盤の上に構想された福沢の国民国家像が、具体的にどのような制度的特徴をもちどのような運動を示すものだったのか、またこの国民国家像が当時のどのような現実政治とのかかわりのうえに成り立っていたのかを考察して見たい。そして最後に、「交際」と「公智」に基づく政治理論は、その後、福沢の新しい文明認識によってどのような変容を蒙ったのか、そしてその変容の意味は何だったのかに触れたい。

「交際」と「公智」に基づく国民国家像は、市民の自発的な結合による自発的小集団の繁盛を基盤とした、政党内閣制による代議制としての特徴を示す。様々な志向、様々なきっかけ、様々な共通利害・関心による「交際」の中で形成された自発的小集団を福沢は、「社中」あるいは「会社」と呼んだ。福沢は、これらの自発的小集団を、「公智」発達のための最も基本的な議論の場として、また自治能力を身につける場——政治の教室——として考えていた。福沢は、このような自発的小集団における政治の訓練の中から、政治社会全体の公共利益・公共正義に目覚めた「主義」をもった政治家が生まれることを期待した。

福沢は、国民によつて代議士として選出される政治家に公共的利益・公共的正義実現の担い手としての大きな役割を認めた。国民は、政治家のもつ「主義」と「才徳」を基準にして代議士を選出する⁽²⁾。代議士は、国会において人心の過半数を制すべく、自らの「主義」に基づいた政見を発表し、反対派と議論を戦わせる。国会は、代議士が、「会議の精神」⁽³⁾に則つて公開の競争を繰り広げる「異説抗論の戦場」⁽⁴⁾であり、その勝敗を決するのは選挙において表明される「天下人心の向背」⁽⁵⁾すなわち国民の支持の行方であつた。

ここで、福沢が理想とした政治家像と、その「主義」の内容をさらに詳しく見てみたい。福沢は、地方及び民間において事業と経営の実績を積み、人望を得た人々が、公共的利益の実現のために、その経験と才能を、政治の場において発揮することを理想とした。福沢のこのような発想の背景には、その公智の働きによって、私徳を公徳に拡大し、歴史的な改革を実現させたトーマス・クラークソンやジョン・ハワードのような人物像があつたのではないだろうか。福沢は、公の援助によらず、独立した事業を自らの智徳により実現させた人物が、その公智を「国家永遠の利害に着眼して

深く喜憂する」ことに用いて、政治の世界で活躍することを期待していた。政治家がもつべき「主義」が意味するものも、これらの背景を考慮に入れるならば、それが単なるイデオロギーによる色分けを意味するものではないことは明らかであろう。福沢が「主義」という言葉を用いて意味したものは、現実世界における錯綜した事実の世界から出発し、広くかつ深い社会的・歴史的視野においてそれらの事実の関連を追及し、公智を駆使して練り上げた、公共的利益・公共的正義を実現するための政策ヴィジョンであった。福沢は、理想の政治家像を、英語の“Statesman”を訳して「社稷の臣」と呼んだ。⁽⁷⁾ 福沢は、政治家が自らの地方的利害に固着してヴィジョンを定める事なく、あるいは人脈への依存により自らのヴィジョンを忘れる事なく、常に「日本国の利害」⁽⁸⁾を図って自らのヴィジョンを創造し、ヴィジョンを同じくする者同士で団結し、ヴィジョンの実現のために自由自在の運動を繰り広げることを理想とした。

議院内閣制を採用した議會を円滑に作動させるために、福沢はさらに、二つの制度的条件の確立を求めた。その一つは、「主義」——政策ヴィジョン——を媒介にした政治家の結合としての政党。第二には、権力の集中と合理化である。「主義」を媒介にした政治家の結合としての政党の結成は、議會における対立が政策ヴィジョンを置き去りにした単なる人脈と人脈の争いに陥ったり、あるいは偏狭な地方的利害のみを媒介にした結合によって政治社会全体の方針が決定されるのを避けるためであった。福沢は、政治家が常に政治社会全体の利害を念頭に置いて政策ヴィジョンを定め、そのヴィジョンを同じくする者が結合して政党を結成することを求めた。単なる人への付着、地方的利害への固着による結合は「政事の爲に人を役するに非ずして、人の爲に政事を弄ぶもの」⁽⁹⁾として斥けられ、政治の独自の意味が擁護された。「政治家の眼中に私の人なし、又私の交際なし、唯銘々自家の主義を達するに忙はしきのみ」⁽¹⁰⁾というのが福沢が当然とした政治家の行動様式であり、政党の結成の前提であった。このとき議會は、「社稷の臣」である政治家が「主義」を媒介にして政党を結成し、人民の支持をめぐって、政策ヴィジョンを戦わせる公開の競争の場——「異説抗論の戦場」

——となる。

権力の集中と合理化は、政権交替をいっつつ政治権力の安定性と一貫性を維持して行くために福沢が求めた条件であり、具体的には、政治的に中立な権限の体系としての官僚制の確立を意味する。福沢は、個々の行政官を厳格かつ合理的に組織し、「器械仕掛の技術」⁽¹⁾の如き権限の体系の上に位置付けることによって権力の一貫性を確立し、さらに、政権交替に伴って交替する行政官を各省庁の長官のみとし、その他の行政官は政権交替にかかわらず在職する常置官とすることによって、施政の安定を図り、情実がそこに介入するのを避けようとした。つまり福沢は、合理的な権限の体系としての官僚制を作り上げ、さらにそれを政権交替から独立させることによって、円滑な政権交替を可能にする器としての権力の体系をつくりあげようとしたのである。

(2) 国民統合の模索 —— 「報国心」から「推考の愛国心」まで ——

「交際」と「公智」を基盤とし、政党内閣制による代議制という制度的側面を備えた国民国家像は、福沢の思想の発展の中で当初から確立していた訳ではない。福沢の国民国家像は、国民国家の主体としての国民をいかにして統合するかという国民統合の方策の模索の中から変遷をへたうえで形成されて来たものである。以下、時代的に前後するが、明治十年代までの明治国家草創期における福沢の国民国家統合のプランの模索を軸として、福沢の国民国家像の変遷を追ってみたい。

福沢が、自由民権運動の要求する国会開設論に対する支持を公にしたのは明治十三年である。それ以前においては、福沢は、最も効果的な国民統合の方策を求める立場から、国会開設にたいしては消極的であった。というより、むしろ

福沢は、国会を開いても、そこでの議論は、政府と自由民権派の対立をより決定的にするだけで、国民統合という視点からは、マイナスの影響が大きいと判断していたのである。

明治八年の『文明論之概略』まで、福沢が国民統合を実現するための方策として重視していたのは、個人の国に対する直接的な所属感・愛着を基盤とした「報国心」であった。

「外国に対して我国を守らんには、自由独立の気風を全国に充滿せしめ、國中の人々貴賤上下の別なく、其国を自分の身の上に引き受け、智者も愚者も目くくも目あきも、各其国人たるの分を尽さざる可らず。英人は英国を以て我本國を思ひ、日本人は日本國を以て我本國と思ひ、其本國の土地は他人の土地に非ず我國人の土地なれば、本國のためを思ふこと我家を思うが如くし、國のためには財を失ふのみならず、一命をも抛て惜しむに足らず。是即ち報國の大義なり。」⁽¹²⁾

「自國の權義を伸ばし、自國の民を富まし、自國の智徳を脩め、自國の名譽を耀かさんとして勉強する者を報國の民と稱し、其心を名けて報國心と云ふ。」⁽¹³⁾

この時点においては、個人は國家と、報國心によって、觀念上は直接的に結び付けられるものの、實際の政治的影響力の行使については、間接的なものに限られている。すなわち、個人の自発的活動は、非政治的領域に限定され、この非政治的領域における個人の活動・事業運営が、間接的に政治へのコントロールを及ぼすことが認められている。⁽¹⁴⁾

明治八年、『文明論之概略』において、福沢は「公智」を理論化し、諸個人の活動の社会的・歴史的関係の認識のうえに立った公共的利益・公共的正義の実現を目指す実践的判斷力の可能性を示した。この、「公智」の概念が示した判斷力は、翌明治九年に公にされた『分權論』における啓蒙された自己利益による統合の理論への道を開いた。『分權論』において、福沢はトクヴィルの本能的愛國心と考察的愛國心の區別を参考にして、理性を媒介とした、長期的な利害の

一致の認識の上に成り立つ「推考の愛国心」⁽¹⁵⁾によって、国民が連帯するという新しい国民統合のアプローチを示すのである。

「蓋し此愛国心は、智識に生まれ、法律に育し、民権の施行に長じ、良民の私利と混同して、公私彼是の分別なきに終わる。故に此心を以て心とするの人は、国の康寧の我が康寧に影響を及ぼすを知り、我をして国の盛昌に参与せしむるものは法律の力あるを知り、始は法律の我を利するが為にして之を興さんことを思ひ、次て法律の我に出るを以て之を助けんことを思ひ、奨めざるも人々法律を貴重して、之を敢て破らんとする者なきに至る可し」⁽¹⁶⁾。

しかし、こうして理論上では、理性を媒介にした国民統合の可能性が示されても、福沢は、現実⁽¹⁷⁾に国会の開設を認めるには慎重であった。福沢は、自由民権運動の発展、国会開設論の高まりを、文明発達史上の必然として認め、その主張の正統性には同意を示しつつも、現実の政治状況においては、もし国会が開設されたとしても、政府と自由民権派の間⁽¹⁸⁾に妥協が成立する見込みは薄いと予想し、それは国民統合上マイナスの影響を及ぼすと考えていたのである。

しかし、明治十三年『国会論』において、福沢は、これまでの消極姿勢から一転して、国会の早期開設を主張し始める。この転換の背後には二つの要因があった。その一つは、外交と内政の関連についての福沢の着目と、もう一つは、その後の福沢の政治認識に甚大な影響を及ぼすこととなる、新しい文明の到来の認識であった。

福沢は、国会における外交論議によって、政府と反政府勢力の間に妥協が成立する可能性を見いだす。すなわち福沢は、国内的な争点においては、妥協を成立させることが困難でも、外国との関係における国益の議論においてなら、妥協は成立すると予想したのである。福沢は、外交論議を内政の安定のために利用しようとしたと言えよう。

第二の要因の、新しい文明の到来の認識は、明治十二年の『民情一新』において示され、その後の福沢の政治的認識・判断に決定的な影響を及ぼすこととなる。この『民情一新』における福沢の認識を詳しく見てみよう。

(3) 『民情一新』の世界

福沢は、十九世紀の蒸気機関・電信の発明というテクノロジーの発展が地球上の全人類の生活に世界的・歴史的大変革を生じさせ、十九世紀の文明の様相は、それまでの時代から一変して全く異なるものになったと認識していた。これらのテクノロジーは、人間のコミュニケーションを急激に拡大し加速した。新思想・技術はかつてない早さで、地球上を駆けめぐる。人間は、これらの情報を手にして、より性急に変化を求めようになり、社会は騒擾化する⁽¹⁹⁾。福沢が十九世紀のコミュニケーション革命の結果として認識したのは、社会紛争の激化であり、社会の変化を安定した文明の進歩に結び付ける人間の作為の必要性であった。議会は、このような十九世紀に生まれた社会紛争を収束し、政治社会を安定させるために最適の政治的機構として考えられたのである。

福沢によれば、文明の進歩から生じる社会変動は、政治の世界においては「保守」と「進取」の二主義の衝突となつて現れる⁽²⁰⁾。福沢は、議院内閣制を採用することによって、この「保守」と「進取」の二主義の間での政權交替を、公開の競争のうちに円滑に実現させようとした。議会は、それぞれの主義を奉ずる政治家が、人民の、輿望をめぐって、それぞれの主義・主張を戦わせる「異説抗論の戦場」として位置付けられる。福沢は、十九世紀のコミュニケーション革命によって激しさを増した社会紛争を、議会における公開の競争、その結果としての政權交替のうちに収束しようとしたのである⁽²¹⁾。

福沢は、文明の進歩に伴う社会変動を政治の世界において反映するのに失敗し、紛争が暴力的対立に至って政治が破産した例を同時代のロシアに見ていた⁽²²⁾。コミュニケーションの拡大と加速化は、西欧の自由思想を急激にロシアに伝え、ゲルツェンをその筆頭とする「進取」派はより一層力を増した。それに対して専制は、より一層抑圧を強め、両者の対

立はもはや暴力による衝突以外になくなっていて、というのが福沢の同時代のロシア観であった。また、福沢がモデルとした議院内閣制の母国イギリスも、この十九世紀文明の大変化からは免れていなかった。福沢は、同時代におけるイギリスのチャーチスト運動の活発化にこのコミュニケーション革命の影響を認めた。⁽²³⁾そして、日本において、福沢が直面していたのは、大衆運動的な兆しを見せ始めた自由民権運動であった。

このような新しい文明の到来の認識に基づいた福沢の国会開設論は、来るべきカタストロフを予測し、それを未然に防止するという、極めて先制予防的な関心の濃いものと言える。福沢が、国会開設を公言し始めた背景には、このように、彼の驚くべき先見がこま見だ恐るべき世界があったのである。二十世紀の大衆社会論の萌芽的認識とも言えるこのような福沢の「民情一新」以降の世界像は、その後の福沢の政治的判断・アプローチの変容を必然的なものとした。文明の発達により、不可逆的に増大し激化する社会紛争の予測は、福沢の政治的判断の針の目盛りを一步、「安定」の方向へ傾けた。このような福沢の新しい政治的判断から登場するのが、政治的安定装置としての帝室の利用である。⁽²⁴⁾

明治十五年に公刊された『帝室論』において、福沢がバジヨットを引用しつつ、展開した帝室論を、そこで国会に求められた機能と比較して見ると、この事をはっきりする。すなわち、そこで帝室に求められた機能は、「道理の府」としての国会が包摂できない人間の感情に働き掛け、政治社会の統合を確保することであった。福沢は、伝統としての帝室が呼び起こす尊厳・神聖の感情を、政治社会において紛争が激化し妥協が成り立たなくなるときの緩和剤として用いようとした。福沢が帝室のこの機能を言うとき、具体的にどのようなケースを念頭においていたのかは明らかではないが、「道理の府」としての国会が機能不全に陥ったときの安全弁として、福沢が伝統に応援を求めようとしたことは確かである。その他にも、福沢は、帝室が、陸海軍人の精神的統合の中心となり、また非政治的領域においては学問・芸術の振興者、また社会的な功労者を表彰する道德の称揚者となって「人心収攬の中心」としての機能を果たすことを

期待した。⁽²⁶⁾

このようにして見ると、「道理の府」としての国会に対する、「人心収攬の中心として」の帝室は、政治社会の合理的部分が機能不全に陥ったときに、人間の心情に働き掛けることによって統合を維持し、また統合が危機的状況に陥ることを未然に防止するための安全装置として構想されたものであると言えよう。福沢は、十九世紀コミュニケーション革命に揺れ動く世界を目の当たりにし、この激動の中でいかにして政治社会の安定を維持して行くか、その方策を案出することを迫られる。福沢がそこで依存したものは伝統であった。「人心収攬の中心」としての帝室という非合理的部分をもった政治社会は、一方の合理的部分である国会においては、人脈・地縁への依存という古いカルチャーの徹底的な排除が図られながら、他方伝統としての帝室が呼び起こす感情を利用して安定が図られるという合理と非合理、革新と伝統が共存したものとなった。

啓蒙の恩人、近代日本史上の巨人としての福沢の再評価を行うことが本稿の目的ではない。したがって、単に福沢が政治社会の安定に伝統の力を借りたことが、ここでの評価の対象となるものではない。本稿が目的とするのは、福沢の思想の中に、B・クリックが讃える「究極の精神活動」としての政治の誕生を探り出すことである。そして、この視点から見たとき初めて、イギリス王室の威光を利用して大衆統治の為に神祕・虚構・欺瞞も辞さず「偽装された共和国」を構築しようとしたバジヨットに向けられた批判は、福沢にもあてはまるのではないだろうか。すなわち、福沢は、政治社会の安定のために帝室を利用することによって、結果的に「政治による支配の一般条件の確立のためでなく、特定秩序の擁護のため」に奉仕することとなった。⁽²⁷⁾そして、このことは国民国家を「母なる大地の堅固・豊饒な基盤上にすえられた都市として見る可能性」を確立する道から逸脱し、「国家を、つねに残酷な海という環境の敵意におびやかされた船であると見る悪しきディレンマ」に陥る道を開くものであったのではないだろうか。福沢が命を与えた、日本に

説 おける「究極の精神活動」としての政治は、その成熟の時を待たずに、近代の嵐の中に姿を消した。

論 註

序章

- (1) Bernard Crick, "In Defence of Politics", University Of Chicago press, (Chicago and London, 1962) p145 邦訳は B・クリック、前田康博訳『政治の弁証』(岩波書店、一九六九)第七章一五〇—一五一頁。
- (2) 明六社でも議論の的となった『学問のすゝめ』第四編に見える学者職分論や、『文明論之概略』(明治八年)第九章、『福澤論吉全集』第四卷一七二頁(岩波書店、一九五九)など。以下、『福澤論吉全集』からの引用は巻数、頁数を四、一七二頁のように記す。なお、引用文中、旧漢字は新漢字に改めた。
- (3) 『福翁自伝』(明治三二年)七、二四四頁。
- (4) Crick 前掲書 (註①) p23—34 邦訳一一頁。
- (5) SOCIETY の訳語については、柳父章『翻訳語成立事情』(岩波新書、一九八二)、林恵海「邦訳『社会』考」(『東京女子大学付属比較文化研究所紀要』第二二巻、一九六六年六月から多くを学ばせていただいた。

第一章

- (1) 『文明論之概略』四、一七一頁
- (2) 『旧藩情』(明治一〇年)七、二七一頁
- (3) 同右 七、二六六頁
- (4) 『文明論之概略』四、一七一頁
- (5) 『旧藩情』四、二六三頁
- (6) 『処士横議』の精神については、藤田省三『維新の精神』『維新の精神』(みすず書房、一九六七) 参照のこと。

- (7) 『学問のすゝめ』三、八〇頁
- (8) 同右 三、八〇頁
- (9) 同右 三、八一—八二頁
- (10) 『文明論之概略』四、一四六—一四七頁
- (11) 同右 四、一四七頁
- (12) 同右 四、一七一頁
- (13) 『学問のすゝめ』三、八七頁
- (14) 『文明論之概略』四、三八頁
- (15) 『学問のすゝめ』三、八八頁
- (16) 『文明論之概略』四、二二頁
- (17) 同右 四、一一三—一四頁
- (18) 『学問のすゝめ』三、八五頁
- (19) 同右 三、八五頁
- (20) 同右 三、八七頁
- (21) K・ポランニー『経済の文明史』第二章「時代遅れの市場志向」(日本経済新聞社、一九七五) 四三—四八頁
- (22) 同右 五〇—五一頁
- (23) 『文明論之概略』四、二三頁
- (24) 同右 四、二三頁
- (25) 同右 一四五頁
- (26) Crick 前掲書(序章註①) p.18 邦訳五頁

第二章

- (1) 丸山真男 旧版『福沢諭吉選集』第四卷解題(岩波書店、一九五二) 三九七—三九八頁

- (2) Crick 前掲書(序章註(1)) p23—24 邦訳 一一頁
- (3) 『文明論之概略』四、八三頁
- (4) 同右 四、八三頁
- (5) 同右 四、八三頁
- (6) 同右 四、八三頁
- (7) 同右 四、一五頁
- (8) 同右 四、八三頁
- (9) 同右 四、八三頁
- (10) 同右 四、九〇頁
- (11) 同右 四、九〇頁
- (12) 同右 四、八五頁
- (13) 同右 四、一一九頁
- (14) 同右 四、一二四頁
- (15) 同右 四、一三三頁
- (16) 同右 四、一三三頁
- (17) 同右 四、一〇六一—一〇七頁
- (18) 丸山真男「福沢諭吉の哲学——とくにその時事批判との関連——」『国家学会雑誌』第六一卷三号、一九四七年九月(現代日本思想体系三四『近代主義』筑摩書房、一九六四に所収)
- (19) しかし、その中で唯一、戦前における初の本格的な福沢研究書である『福沢諭吉』(実業之世界社、大正四年)において田中王堂は、福沢の公智に注目し、それを「勇猛に生活する者」の「聡明」と「犠牲の精神」と評している。

「凡そ、人間に依って工夫された者は、其れが、如何なる時代、又は、境遇に於て、如何なる必要に應ずるためになされたにしても、私共も亦人間であるという極めて単純なる事実からして私共に取って、或る種の、又は或る程度の価値があるに極まって居る。それであるから、其等を個々にとってみれば、其の間に、緩急も軽重も立てられない筈である。然し

ながら、有限の資力を持ち、有限の材料を使って、或る特殊の目的を達して行く私共が、実際に生活していく必要と興味とからは、其等の間に緩急と軽重とは自づから見いだされねばならぬ。然し、独り勇猛に生活する者の中にのみ、其の或る物を取り、或る物を捨てて犠牲の精神は活らいて来るのである。(中略) 押し詰めて考へれば、詮り、この聡明とこの犠牲の精神とを当時の何人よりも豊富に有って居った事実に戻るのである」(同右 三一〇—三一頁)

- (20) 『学問のすゝめ』三、一二四頁
- (21) 『會議辨』(明治七年) 三、六一—六頁
- (22) 『文明論之概略』四、一一一頁
- (23) 同右 四、一七一頁
- (24) 同右 四、一三二頁
- (25) 同右 四、三二頁
- (26) 同右 四、三三七頁
- (27) 『分権論』(明治九年) 四、三三七頁
- (28) 金谷治 中国古典選 『孟子』上 藤文公篇(朝日新聞社、一九七八) 二一〇頁 福沢は、徳義・勇氣についての議論の中で、しばしばこのフレーズのバリエーションを用いている。
- (29) 『分権論』四、二三六—二三七頁
- (30) 『丁丑公論』(明治一〇年執筆、明治三四年刊) 六、五四—五頁
- (31) 同右 六、五三—六頁
- (32) 同右 六、五三—一頁
- (33) 同右 六、五三—一頁
- (34) 同右 六、五三—二頁

結章

(1) 福沢は、この「交際」が始まるきっかけ・場所として、様々な具体例を挙げている。

「或いは学問をもって接し、或いは商売によつて交わり、或いは書画の友あり、或いは碁将棋の相手あり、凡そ遊治放蕩の悪事に非ざる以上の事なれば、友を会するの方便たらざるものなし。或いは極めて芸能なき者ならば共に会食するもよし、茶を飲むもよし、なお下りて筋骨の丈夫なる者は腕押し、枕引き、足角力も一席の興として交際の一助たるべし」(『学問のすゝめ』三、一四四頁)

福沢は、この「交際」の中から、極めて多様な特色を持った小集団が生まれることを期待し、自らも実践した。福沢が、その生涯の間に構想し、試みた多くの事業のいくつかは、この「人間交際」を具体化し、多様な自発的小集団を生み出す試みとして考えることができる。慶應義塾における、気軽な社交の場としての「万来社」の創設は、まさに、右に引用した福沢の意図を實踐に移したものであった。また、福沢は、千葉県長沼村における長沼の所有権をめぐる紛争に関わつた後、民事紛争を政府の裁判によらず、私人間の合理的調停により解決することを目的にした「自力社会」の設立をめざしている。これらの具体例から考えて、福沢の「交際」は、その目標となる人間結合の性質において、親睦を深める社交団体から、民事紛争の自力解決のための調停組織まで、幅広い展望を持つていたといえる。福沢は、家族という第一次集団を越えた領域で、様々な関心を持った個人が自発的に結びつき、共通した関心事項を各自の協力によつて取り扱う、自立的空間——「人間交際」——の形成を目指していたのである。明治一二年に、福沢の肝煎りで結成された交詢社は、この福沢の狙いを最も典型的に表している。この結社は、地縁・血縁に基づく第一次集団と、政府による保護の中間の領域において、専門・職業を異にする様々な個人の結合を作り出し、共同して公共の利益を促進することを、その社則の中で明確に打ち出している。

「人ノ世ニ居ル艱検無量之ニ処スルノ方法ニ至リテハ諮詢謀議互ニ相保護スルノ他ニ術ナキモノナリ之ヲ大ニシテハ政府ノ保護アリ之ヲ小ニシテハ親朋ノ眷顧アリ既ニ此保護アリ既ニ此眷顧アレハ細大ノ救済遺漏ナキガ如クナレトモ實際ニ就イテ形跡ヲ察スレハ頗ル欠乏ヲ覚ルモノアリ政府ノ保護ハ形ニ制セラレテ情ヲ察スルニ短ク親朋ノ眷顧ハ情ニ羈セラレテ形ヲ成スニ足ラザルガ故ニ兩者ノ遺漏ヲ補フテ保護ノ形状両ナカラ全キヲ得ントナレハ互ニ世務ヲ諮詢シ互ニ公利ヲ保護スルノ公社ヲ結ヒ以テ其目的ヲ達スルノ一事アルノミ」(『交詢社百年史』(交詢社、一九八三)二四頁)

(2) 『時事小言』(明治一四年)五、一一八頁

(3) 同右 五、一四一頁

- (4) 『国会論』(明治二十年) 五、九二頁
- (5) 『時事小言』 五、一二八頁
- (6) 『社稷の臣』(明治三二年) 一一、二五四頁
- (7) 同右 一一、二五四頁
- (8) 『政治上には唯主義あるのみ』(明治二〇年) 一一、七二頁
- (9) 同右 一一、七二頁
- (10) 同右 一一、七三頁
- (11) 『功臣崇拜』(明治三二年) 一一、三一八頁
- (12) 『学問のすゝめ』三、四四頁
- (13) 『文明論之概略』四、一九一頁
- (14) 『学者安心論』(明治九年) 全集第四卷における「政府の政」と「人民の政」の区別がこの典型。
- (15) 『分権論』四、二七七頁
- (16) 同右 四、二七六頁
- (17) 『通俗民権論』(明治一一年六月) 四、五八〇―五八一頁
- (18) 『通俗国権論二編』(明治一一年一月) 四、六六六―六六七頁
- (19) 『民情一新』五、六一九頁
- (20) 同右 第一章 五、一三一―一八頁
- (21) 同右 五、四二―四四頁
- (22) 同右 五、三三―三九頁
- (23) 同右 五、九頁
- (24) 『尊王論』(明治二二年) 六、七頁
- (25) 『帝室論』(明治一五年) 五、二八〇頁
- (26) 同右 五、二八九頁

(27) Crick 前掲書 (序章註 (1)) p.190 邦訳 101頁