

「国民論派」の使命（三）

——陸羯南の初期政論をめぐって——

目次

序—宣言「国民論派」

第一部 「国民的政治」

第一節 「国民の特立」——世界と日本——

——以上第一五卷第一号——

第二節 「国民の統一」——立憲政体

第二部 自由と自治

第三節 自由とリベリズム

——以上第一五卷第二号——

第四節 地方自治と「国民」

一 「天然の自治」

二 「国民勢力」

三 「中等種族」と「国民」

第三部 社会と国家

第五節 徳義的社会

一 社会と徳義

二 儒教的文脈

三 私徳と公德

——以上本号——

第六節 権力と輿論

むすび

坂井雄吉

第四節 地方自治と「国民」

〈一〉「天然の自治」

先に第三節で羯南における自由の觀念を検討する中で、彼が自由をすべて法律の制約下にあるものとしながら、同時にその法律なるものを、治者と被治者との同一性を前提としたいわゆる人民の自己立法によるものと説く考え方の持ち主であったことに触れた。⁽¹⁾自己立法とまでいうのはあるいは表現として不適切かもしれない。むしろ支配と被支配、つまりは権力と道徳との区別について、明確な認識を欠いた古い政治觀との関連をより重視すべきもののように思われるが、その点は後にまた論ずるとして、ともあれ「人民の参政権利」を何にもまして強調した彼が、地方自治に限らず、人民の自治に深い関心を寄せたことは疑いを容れない。例えば「中央行政の自治」(23・9・6)の中には「政治上の自治制と云ふは即ち夫の帝国議会の如きものを指す」、また「司法上の自治と云ふは西洋に行はるゝ陪審官の如き、又は若干国に行はるゝ治安判事の如きを指称す」とあり、「選挙法」(23・2・15)の中でも、「立法の権力」は「民治即ち人民の自治」に属するもの、つまり「此の自治制の機関は帝国議會是れなり」と明快に論じられていた。とはいえそこには「官治と民治と並び行はれて相ひ悖らざるは、其れ立憲君主政ならん欵」とする一行があることも見逃すことはできない。彼が人民の自治をいう時、そこにはある複雑なニュアンスが含まれていたというべきである。そのことは、次の引用からもある程度まで窺われるところといえよう。

吾輩は屢々公言したり、吾輩は国民的進歩の為に先ず国民的特立を望む、吾輩は国民的特立の為に先ず国民的統一を望む、国民的統一を望むが故に立憲政を是認し、又た自治制を是認す。(『行政時言』、明治二十四年刊、『全集』第一卷九四頁)

果して彼における自治の觀念とは、より具体的に如何なるものであったか。ここには一先ず地方自治論に限定して考察

を進めることとしたい。右にふれた如きいわば広義の自治の問題については、いづれ第六節で言及することになるであろう。

地方自治に対する彼の関心のほどは、すでに早く明治二十一年、『東京電報』に抛りつつ政論活動を始めた当初の時期から鮮明であった。時あたかも山縣有朋以下内務省の若手官僚とドイツ人顧問アルベルト・モッセを中心とした明治地方制度の編纂事業が軌道に乗り、先ずその第一段階の成果として同年四月には市制、町村制が公布されるという段階を迎えていた。彼の地方自治をめぐる社説が、以下にも見る通り特に同年中に集中していた点からして、その種の動きに対応した時論の意味を持ったことは明らかであるが、単にそれに止まらず、そこには彼自身の抱懐するある程度まで原理論的な地方自治観の積極的な主張も窺われて興味深い。

市制、町村制公布の直後、彼として地方自治の問題を正面から論じた最初の社説が「分権及び自治の制度」(21・4・29)であった。表題も示唆する通り、議論は分権と自治との区別から説き起される。彼によれば分権とは「行政上の職権の配分」にかかわり、一方、自治とは「国法の範囲内に属して国家と人民との関係」をめぐる問題であった。例えば「地方官庁が中央政府の命令に従ひ、器械的の働きをなすのみにて自己の意思を有せざる」場合の如きは、「其権は縦令如何に強大なるにもせよ」単なる分権にすぎない。自治と称するためには、地方団体が「必ずや法律上公人たるの資格を有し、自己の意思を有し、自己の主張を有し、自己の行政を有し、自己の経済を有せざるべからず」と彼はのべる。またシュタインからの引用として、端的にこうも記していた。「自治権の大主眼は自治体を代表するものを選挙すると、此代理体を構成するに在り。」

尤も、このように区別を説きながら、しかし自治と分権とが「実際に在りては往々区別すべからざるが如し」ともなべて、両者が「密着の関係」にあることは彼自身も認めるところであった。とはいえ、就中彼の重視したのが自治の側

にあったことは明らかであり、「地方人民が国法上付与せられたる権理を以て政務に参与することこそ「自治の本性」だと彼はあらためて説明する。そしてそのあと、制定された市制、町村制がもとより「自治及分権の目的を並有するもの」と認めた上で、そのそれぞれから自治と分権に関するケ条を逐一列举してみせるが、事実その前者には市会あるいは町村会の権限、後者には市長あるいは町村長の職権に関連する規定が選ばれていた。しかもその末尾に書き添えられた次の一節が見逃されてはならない。「然れども市及町村会既に公選代議の機関を以て組織する以上は、其分権も亦決して之を器械的の制度に於ける分権と相同一視すべきに非ず。而して其分権なるものは自治体に系原したるものたることを知らざるべからず。」ちなみに引用中に繰返し見られる「器械的」の語が、主としてヘルマン・シュルツェから彼の学んだ国家有機体説の用語に属することは後にも触れるが、ともあれ自治と分権との区別を論じつつ、羯南の力点が紛れもなく前者、つまり自治の側に置かれていた事情は、以上に見たところを以てしてもすでにある程度まで看取されるものといえよう。

同時にしかし彼において自治とは、明瞭に「国法の範囲内」のものとしてされた点も忘れられてはならない。右の引用中に「国法の範囲内に属して」とあり、また「国法上付与せられたる権理」云々とのべるところからも、そのことは首肯されるであろう。それはシュルツェに限らず、有機体論を基礎としたドイツの地方自治観に特有の認識であり、彼がこれに学び、かつこれに同調したことは先ず疑いを容れない。ちなみにやがて見るとおり羯南の議論の中には、地方自治のいわゆる固有権説的な理解が混入しているかに思われる部分もないではないが、先に第三節で見た彼の自由観、つまり自由をすべて「国家権威」の下における有限のものとしたその理解を想起するにつけても、一方的にその側面を強調することはできないであろう。³⁾現に彼はこのあと、市町村の自治に対する「官憲の監督」の問題をめぐるでも、制定法の規定に何ら異議をさしはさむことなく、否むしろ肯定的な対応を語っていた。ここでも彼は制定法の中から関連する

ケ条を列挙した上で、それらが多くドイツに範をとったものだとしてシュルツェあるいはステンゲルによるその解説を書き添えるが、加えてまた彼自身の説明としても次の通り語っていた。「蓋し自治体は一地方に於て自家固有の事務を処理し、国家は全体に於て統治の政を行ふ、故に監督の本性は此自治体の独立と国家の統一とを調和するに外ならざるなり。」

なお、以上はいずれも制定された市制、町村制へのコメントとしてのべられた部分であるが、いうまでもなく彼にとって市制、町村制の公布がそれだけで地方自治制の完成を意味するものではなかった。彼の理解における地方自治とは、わが国地方行政機構の三層、つまり府県、郡、市町村の各水準における自治制の実現を不可欠とするものであり、その点からして市制、町村制の制定はなお「僅かに其一層を踏み登りたるに止る」と彼は強調する。地方自治制の三層構造とその役割について彼の抱いた期待は、シュルツェを引用して掲げた次の一節からも明瞭である。

元来自治制に於ける分権政は、其下級の自治体の力の及ぶ丈は之を分任し、其及ばざる所を又其上級に任じ、独中央に非ざれば行ふ能はざるもの限り、政府之を掌るを主義とす。

ともあれ、公布された市制、町村制に対して、「其細目」はさておき「大体に於ては」大いに賛成だとするのが彼の見解であった。「尾大不掉」の封建体制に対する「大反動」として、維新後のわが国は「権力中央に偏重し、地方人民の元氣は漸くに衰耗し、諸種の弊害従て生じ、上下殆んど其弊に堪へざらん」とする状況に陥っている。従つて今や地方自治制が行われるのはまさしく「此中央集権の反動」に他ならず、加えてまた「自治分権の事は十九世紀の政道に於て至要の標的」でもある、と彼は力説する。そこには地方自治制の導入を彼が歓迎した理由の一端が明瞭に語られているが、同時にまたこのあと彼が直ちに記して、「然れども吾輩が特に賛意を表するものは、分権よりも寧ろ自治に在り」と重ねて強調したことも、あらためて注目されなければならない。

このような彼の先ずは総論的な地方自治論が、主としてH・シュルツェの有機論的な理論に大きく依拠していたことはすでにふれたが、いうまでもなくそれは「器械主義」対「機関主義」の二分法を基軸とするものであった。そしてその点こそは、特に彼の共感を誘った核心の点であったかに見える。ここでの羯南の説明によれば、右の二つの主義とは「政体」の「二様の性質」を意味し、両者の間には「一大経界」があるとされる。すなわち前者、器械主義の国にあっては、「中央政府は猶ほ一大蒸気機関の如く、各部の行政官衙は其支部の如し、一挙一動皆中央の命令に従ふものにして、各部は嘗て自己の意見を有せざるもの」であり、対して後者、機関主義をとる国では、「其各部の機関各自に生活し、……而して各部の自治体は一方に在りて自家の権限と独立の事務を有する人体となり、又他の一方に於ては全体即ち国家の一支節となりて活動」するものと説かれる。これを要約してまた「彼は死せる器械なり、此は生ける機関なり、自由と専制との因て分るゝ所は全く此点に在り」とも彼は語っていた。右にこの両主義の如何が「政体」の性質にかかわると彼がのべたところを考え合わせるならば、彼が器械主義を専制政体と、また機関主義を自由政体とそれぞれ重ねて理解していたことに疑いの余地はなく、彼がまさしくその自由政体のために、つまり専制への防波堤として、地方自治制を不可欠と考えたことはそこに明らかとなすことができる。この文脈で彼がシュルツェを引用してのべる次の一節からも、そのことは首肯されるであらう。

機関主義の国は其自治制の団体を以て国民を習練する政治上の教場となし、又其近きを愛して比隣相頼る所の心情より真の愛国心を発育し、又漸進的自由心を鍛成する所の機関として之を重んずるなり。

この一節は、一見平凡な、耳慣れた地方自治の効用論とももとより読める。しかしそれ以上に、やがて見る通り、これこそは、地方自治に対する彼の関心の核心部分を語るものであった。

次にとり上げたいのは右からほぼ一ヶ月後の社説「地方自治体の監督」(21・5・17)である。「監督」の問題につい

て、彼が何らの抵抗なくむしろ肯定的と見るべき対応を示したことは既に触れたが、ここで再びそれを論題とするに当っては、上級と下級、つまり府県、郡水準と市町村水準の自治体の間に判然たる性格の差があることを指摘し、それを前提として上からの監督のあり方について、当局者の注意を要望することがその主たる論点であった。後にも見る通り彼が府県と郡の水準についても、自治制を要求する論者の一人であったことに疑問の余地はないが、それと区別しつつ特に下級の自治体について、例えば彼はみずから次の通り説明する。

蓋し最下級の自治体なる市町村は元来事物の自然に因て成立すべき団結体にして、家族の関係、友親の関係、隣保の関係を以て生存すること、其団結員なる人々は大抵互に相識るの間柄なること等、是れ第一の条件なり、故に此自治体は法律の製造物にあらずして寧ろ社交上の自然物なりと云ふべし、即ち立法者の手を以て之を分合すべからざるものと云ふべし。

これに対して上級の自治体、府県と郡は「法律上又は行政上の関係」により「主として法律の之を創成するもの」であり、「寧ろ之を法律上の自治体」と見るのが適當であろうと彼はのべる。またこれを「天然の自治体」対「人造の自治体」とも彼は表現していた。

ちなみに上級と下級と、自治体の性格に右のような差があるとする考え方は、別段羯南にのみ限られたものではない。その先の制度化つまり「自治」の程度如何についてはもとより幅広い多様性があり得るにもせよ、「天然」対「人造」という性格の差はおそらく地方制度造りの基本的な前提条件をなしたであろう。シュルツェはもとより、山県その他日本の当局者にもその考え方は共通するものであった。とはいえそこにおいて注目を惹くのは、羯南が特に下級の、「天然の自治体」の維持、存続に向けて注いだ関心の強さの問題である。「天然」であるからには、当然にそれは歴史的な町村の「自治」との連続性を要求する。たしかに彼の目にもその連続性を安易に楽観することは困難であったかにも見

える。彼はこの文脈でみずからのべて、日本の町村における旧慣（彼の言葉によれば「前日の隣保団結」）なるものは維新後の中央集権体制により、また特に「戸長官選の制」（明治十七年）によって大きく損われ、「旧来自然の凝固体も半ば行政官の光の為に溶解せられたり」とも論じていた。しかしその上でなお彼は「前日の隣保団結」が維持、存続さるべきことを念願してやまず、例えば次のように主張する。

吾輩は此自治体の旧慣を存重せんと欲するに、否な之を回復せんと欲するに当り、単に法律の力に因ることを為さず、自治体の組合員たる有志者の深く之に注意し、以て法律施行に協力せられんことを望まざるを得ざるなり。

後半、「単に法律の力に因ることを為さず」云々、まさしく「社交上の自然物」にふさわしい発想といふべきであるが、ともあれ羯南が「自治体の旧慣」、つまりは歴史的な町村におけるいわゆる共同体的な関係を、維持ないし回復さるべき努力目標と見なしたことは、ここに明らかとなすことができよう。

たしかに政府側の立法者たちもまた、新たな市制、町村制に他ならぬ旧慣維持の期待をつないだことはしばしば指摘されている。事実、『市制町村制理由』の中にも、名譽職の旧慣にふれて「維新後数次ノ変革ニ依テ頗ル此習慣ヲ破リタリト雖モ……」とのべる一節があり、羯南とも相似た考え方をそこに読みとることはできよう。両者がともに旧慣衰退の原因を専ら上からの制度改革ないしは「官」の責任に帰していることも興味なしとしない。旧慣つまり共同体的な社会関係の弛緩、解体が、遅速はともあれ、経済の函数としてほとんど不可逆の過程だとする今日の通念的な理解は、両者にとつともになお無縁のものであったといふべきであろう。とはいえそのような共通性の一面を示しながら、しかもなお両者の間には、町村における旧慣維持への関心の上で、少なくとも程度の差があったかに考えられる。例えばそのことは市制、町村制の施行に伴って企てられた町村合併問題を通じても確認される。すなわち政府の側では新たな市制、町村制が規定する自治制の実施に耐え得る町村を整備する目的で、特に町村制第四条の中に町村連合ないしは町

村合併の強制をも意味する如き次の文言を掲げていた。「町村ノ資力法律上ノ義務ヲ負担スルニ堪ヘズ又ハ公益上ノ必要アルトキハ関係者ノ異議ニ拘ハラズ町村ヲ合併シ又ハ其境界ヲ変更スルコトアル可シ。」旧慣維持を念願しながらも、モッセに学んだドイツ流の「自治制」に向けて、いわば近代化を急ごうとする内務官僚たちの、一つの決断であった。⁽⁴⁾ 彼らはまた早々に「町村合併標準」一一ヶ条を府県知事宛に通達して、合併促進に向けた積極的な姿勢をも明らかにしていた。一方、これに対する羯南の反対意見は執拗かつ徹底したものであった。

例えばその一つ、「町村の財産」(21・8・17)と題した社説の中では、「町村ノ資力」つまり町村共有財産の強化を図り、合併の強制を回避するために、備荒儲蓄金を町村に還元、分配すべきことを訴える。明治十四年以降蓄積され中央に保管されている総額一千三百余万円の備荒儲蓄金を、拠出額に応じて全国の町村(七万余)に分配することとすれば、町村財産の強化に役立つとともに、向後この資金を中央政府から自治体の管理に移すことは各町村の自治、つまり自助努力の奨励としても有益であろうとするのが彼の主張であった。そこには次のような文章も見られた。「町村制度実施の後には隣保団結の旧慣を存重し、益之を拡張して云々の勅諭を遵奉し、以て隣保団結の旧慣に由り艱難相救はしむるは固より当然なりとす、何ぞ又中央政府の管理を要せんや。」彼の説く町村の自治が「隣保団結の旧慣」と切離すべからざるものであり、かつ住民の自助努力、その意味で住民の共同義務の要素を重視するものであったこともそこに知られるであろう。⁽⁵⁾

なお一つ、「市町村の編製」(21・10・25)も同じ関連で注目し値いする。彼はそこで、町村制第四条による町村合併の強行に対抗するため、町村制附則の改正を要求する。すなわち町村制の施行を翌二十二年四月一日と定めた附則(第一三七条)を改正して、資力充分でない町村は現行のまま郡長の管理下に置き、資力の充実を待つこととすれば、町村合併の強行は回避できると彼は主張する。画一的な行政への批判と抵抗、また町村の自然に対する彼の関心のほどはも

はや明らかだとして、ただ、敢えて「自治制」への移行を遅らせてまでも歴史的町村の一体性を守るべきだと主張する考え方の中には、実施されようとしているいわゆる「近代的な」制度としての自治と、彼自身の理念における自治との間のズレという問題をも窺うことができよう。先走りすることになるが、彼にとって最も基本的な町村自治の要件とは、必ずしも議会主義的な構成をとる制度あるいは政治の問題ではなく、帰するところ共同体的な町村における人間関係、またその倫理的基礎以外のものではなかったのではないか。同じ社説の中には、次のような一節も見られた。

凡そ何物たるに論なく、自然的発達に基づくものは人為を以て之を交換すべからざるは自然の法則なりとす。今や自治制を行はんとして強ひて之を合併するは、是人を以て自然の法則を紊らんとするの挙に均しく、道理上到底為す可らざる所にして、強ひて之を為さば其物の性質を毀損するものと言ふべし。

さて、公布された市制、町村制への応答として示された彼の見解はほぼ以上の如きものであるが、これを通して見る時、たしかにシュルツェをはじめ有機体論を基礎としたドイツ国法学を彼が好んで援用したことは事実であるにもせよ、一方、そこに彼の側からする選択的な取捨、あるいは受容におけるズレの要素が含まれていたことも否定し難い。例えばその一つは、いずれかといえば分権よりも自治に力点を置く彼の考え方であり、また一つには町村自治なるものに対する彼の、いわば格別の思い入れを指摘することができよう。もとより彼も地方自治の三層構造を要求していた。しかし三層の自治制が「有機的」な分権の重層構造をなし、それこそが一方的な中央集権に対する抑制機能を果すとするシュルツェその他、ドイツの地方自治論における分権の意味連関を、果して彼もまた了解してのことであつたか否か。この点の問題はこのあとに続く考察にも関連して、留意しておくべきことのように考えられる。⁽⁶⁾

〈二〉 「国民勢力」

ところで、以上に見たように分権よりも自治を、しかも歴史的町村との連続の上に特に町村自治を重視した彼が、果して地方自治に対する関心としてその焦点に置いたものは何であったか、引き続きその問題を考えるについて示唆を含むと思われるのが、先にも引いた社説「町村の財産」の冒頭に掲げられた次の文章である。

政治上自由の基礎にして一國元氣の本源とも稱すべき市町村自治制度は、今より九ヶ月を出ずして実施の緒に就くものなり、此制度の実施せらるゝや、吾輩人民が理論上の自由、始めて事実上の自由となるものなり。

同じ社説の中にはまた、町村合併の強行に反対して次のような一節も見られた。

元來町村自治なるものは町村其物が自由に自個の私利を保護するの目的なるに、此場合に於ては相互の私利相撞着し、互いに角逐せざるを得ざることあるべし、此吾輩が町村自治を以て政治上自由の基礎、一國元氣の本源なりとして、之を称揚する所以の意に反せり。

「町村其物が自由に自個の私利を保護するの目的」云々、ある種の固有権説の如く、また団体自治の觀念にも近いかに思われるが、その点はともかく、町村自治に対する彼の期待が何よりもこれを「政治上自由の基礎」、「一國元氣の本源」となす点にあったことは、ほぼここに推察されるものといえよう。となれば歴史的町村との連続を条件とした町村自治が、果してどのような意味で「政治上自由の基礎」たり得るのか。問題はもはや地方自治そのものを越えて第三節の自由觀にも関連するところがあり、重要といわなければならぬ。

幸いなことに実は明治二十一年の前半、すでに見た如きいづれかといえれば地方自治の制度論的な側面を論題とした彼も、やがて秋に入るとともに一転して地方自治の政治的機能ないし意義ともいふべき側面に重点を移していた。その理由はもとより明らかではない。例えば「旧慣」維持へのペシミズムが背景をなしたかにも推測されないではないが、より直接的な契機としては、ブルンチュエリの「國民勢力」論との出会いが考えられる。事実この用語が羯南の論説に初め

て登場するのは、「国民の勢力、功利家と愛国家」(21・10・21)においてであった。そこでは「国民勢力」なるものについて立入った説明が試みられているが、それによれば、先ず彼は「国民勢力」と「政府勢力」とを区別して次の通りのである。「国民の勢力と政府の勢力とは固より同一物にあらず、然れども此両勢力は互に相容れざる敵対的のものにあらざるは、亦た吾輩の認知せざるべからざる所なり。」「政府の勢力」とは「国民的勢力の中集たるに過ぎず」、従つて「政府の勢力」と並んで、しかしそれ以上に重視されなければならないのが「国民の勢力」であった。しかもそのような「国民勢力」とは、「地方的、階級的、人物的の色容」を脱却して、「国民の色容」を特質とするものでなければならぬ、という要件をも彼は強調する。本稿のはじめに見た「国民論派」の宣言の中に、同じ表現があったことを想起されるであろうか。具体的な例として彼は「立憲政体の建言」、「国会設立の請願」、「政党組織の計画」、さらに大同団結運動などを挙げて、これらが「国民勢力の発達」を示す「徴効」だとも論じていた。

ちなみにこのようにして彼の重視する「国民勢力」の用語そのものは、本来ブルンチュリの説く *Volksmacht* に由来するものであった。⁽⁷⁾ただ羯南の「国民勢力」論がここでもブルンチュリそのままではなく、少なくとも力点の置き所に差があったことを見逃すわけにはいかないであろう。ブルンチュリにおいてそれは「国民全体の持つ力、必要に応じて国民によって行使される力」と定義され、具体的には「輿論、刊行、結党、集会、遊説、革命」という六種のその発現形態が列挙されて、そのそれぞれに詳細な説明が加えられていた。それらが、すでに近代国家という政治の場を前提とした上での非制度的、自発的な政治活動を意味したことは明らかであり、たしかに右に羯南が列記した具体例がそれに近いと見ることはできよう。しかしブルンチュリには羯南の如き「国民の色容」の強調が見られるわけでもなければ、ましてやすぐ後にふれる如き「公義心」あるいは「社会の調和勢」が説かれるのももとよりなかった。一方羯南は右の六種の活動形態に一応は言及するものの、そのうち「革命」の語に一種否定的なコメントを加える以外、何らその説

明を顧みないのみか、右の六種の外に「尚ほ一個」、すなわち「在野の政事家」なるものを追加すべきだとも主張していた。ここでも国家と社会、あるいは政治をめぐる認識において、ブルンチュリと羯南との間には、ある種の段階差があったというべきであろう。

ともあれ、羯南は彼なりの理解において「国民勢力」の発達を念願して止まず、当面そのために主として彼が期待を寄せたのは地方自治と大同団結運動であった。右の社説の三日後、「地方自治と大同団結」(21・10・24)は次の文章で始まっている。

国民勢力の発達は実に今日に必要なり、国人公義心の発達は実に今日に必要なり、一国の独立強固は単に当路者のみに依頼せず、民間の人々も亦其の公義心を以て之に尽力せざるべからず、即ち国民勢力は政府勢力と相俟ちて此国を維持せざるべからず。

「大同団結」については後に見るとして、ここには先ず地方自治の役割について彼の論ずるところを追うこととするが、彼はこれを次のように説明する。

自治制なるものは国人の公義心及び社会の調和勢に大影響を与ふるものなれば、吾輩は之を以て国民勢力の発達法と見做すも不当にあらざるべし、……地方自治の生活に慣れざる人民は、如何なる方便を以てするも常に利己心の奴隷たるを免れず。

彼のいう「公義心」を直ちに今日いうところの公共精神と解することには疑問があるとはいえ、少なくとも彼が地方自治に期待したものは「公義心」と「社会の調和勢」との育成、強化に他ならず、そしてそのことが「国民勢力」の発達のために不可欠の要件をなすとする彼の考え方はここに明らかといえよう。

事実「公義心」と「社会の調和勢」の語については、このあと一段と立入った説明が加えられていた。長文ながら以

下二つの文章は、彼の地方自治論における特徴的な部分を鮮明に語ったものとしても、引用を欠くことができない。先ず「公義心」について。

政治思想の養成、即ち公義心の養成は実に家庭教育に生まれり、一個人の利益の上に家族公共の利益なる者存すを知るは、家庭の教訓に在り、親族人々の間に連帯の關係あること、相愛心が此人々を近接せしむること、親族上の義務を怠る者に徳義上責任の歸すること、此等の常理を習ふは全く家庭の教訓に在りとす、而れども単に一家族の連帯義務を知るのみにては未だ充分なりと云ふべからず、此關係を一市一町村に拡充して始めて地方公益なる者出づべきなり、一市町村より一郡一府県に及ぼし、遂に一國に及ぶ、是に於てか国民公義心なる者始めて固きを得べし。⁽⁸⁾

これに反して「官治制度」の國にあつては、租税であれ兵役であれ、いずれも「強制」に服するのみであり、一國の政治は挙げて「功利者又は售名者」の手に歸するがゆえに、「人民は只だ被治者たるに止まり、毫も国民勢力なるものあらざ」と論じられる。

次いで「社会の調和勢」はどうか。この点での地方自治の効用は次の通り説明されていた。

地方自治の制度は治者と被治者との人造種別を絶ちて、優者と劣者との天然種別を立つるものなり、貴賤貧富の離遠心を除きて、交互の間に敬愛心を存せしむるものなり、政論家と実業家との甚き隔絶を去りて、相共に利益を交換せしむるの好手段なり、……優者は選挙せられて上位に昇り、富者は其社交に対する義務として無給職に居り、政論者も実業者も其私益の為に公利の事を負担し、相互に敬愛親密の情を以て運動するに至らん。

そしてここでも対蹠的な「官治制度」の國の状況が語られるが、すなわち有給官吏制の下、官職は遂に「一の営利業」あるいは「一の特許物」となるばかりか、貧富の間には「憤怨の情」が支配し、相互に「隔絶の感情」を抱くのみで常に「社会の調和勢」は失われ、「国民勢力」の発達は期すべくもない、これが彼の説明であった。

羯南のいわんとするところは、大筋において必ずしも難解ではない。見られる通り、第一の引用は「家庭」あるいは「家族」の場で体得される「連帯」また「相愛心」の心情を基礎に、公務への参加と習熟、つまりは地方自治のいわゆる教育的機能を通して「利己心」の克服と「公義心」の涵養が図られるならば、やがてそれが郡府県から遂には国家大の「公義心」にまで拡大されるであろうと論ずるものであり、続く第二の引用は、同じく地方自治の経験を通して利害あるいは階層的な対立と分裂を克服することにより、「社会の調和勢」が強化されることを期待するものであった。その二つがすなわち「国民勢力」の発達に不可欠だとするのが彼の主張であり、そのような考え方は、かのトクヴィルあるいはJ・S・ミルの名とともに知られる地方自治の、いわゆる政治的効用論ともある程度まで軌を一にするものとなすことができる⁽⁹⁾。

ただ、その種の一般論に止まらず、特にこれを羯南の思考に即して考える時、そこにはなお若干立入って検討すべき問題が残されている。例えば第一の引用における「家族」また特に「家庭」の語は、当時の用法として目新しい。しかもそこでは「連帯」あるいは「相愛心」など、いわば水平的な横の人間関係が強調され、いわゆる家父長制的な垂直の上下関係には触れるところがなかった。かつて「天皇制国家」の社会的基盤として論難の的とされた家制度論でのイメージとは、著しく異った印象をそれは感じさせるのではないか。また第二の引用で「人造種別」に対して「天然種別」が肯定的に語られる時、そこには「官」の階層序列に依存しない、その意味で自律的な社会ないし人民の存在が前提されていたとも見ることができ。現に第一の引用のあとに添えられた「官治制度」の国との対比論の中で、機関主義つまりは地方自治制の下にある人民が「被治者たるに止ま」るものではないことを、彼はむしろ当然のこととして語っていた。

このような彼の考え方はある種の新しさの要素を含み、将来に向けての明るい展望を示唆するもののようにも見える。

る。筆者としては彼の「国民」主義を支えた少なくとも一つの要素が、社会と人民に関するこのような彼の認識にあったと推測するが、しかし一方で、彼には町村自治に関して歴史的町村との連続性を重視する考え方が、強固に守られていた事実もまた無視することはできない。これを右の引用についてみても、その家族論で専ら水平関係に着目した彼が、第二の引用の中では縦の「優者と劣者との天然種別」なるものを肯定的に語っていた。それは人間の「天然の不平等」、「すぐれた者による支配」の上に成立したとされる伝統的なアリストクラシーの観念をおのずから反映するものではなかったか。そしてもしそうだとすれば右に指摘した家族論といい、自律的な人民観といい、つまり彼の中の明るい要素と見られるものも、実は伝統と切れたものではなく、むしろ旧社会的な政治観、社会観の枠内でのものであったといふべきであろう。⁽¹⁰⁾ ただ、伝統的、旧社会的な政治観、社会観なるものも、もとより一枚岩ではない。いずれにもせよここにタテとヨコ、いわゆる *Herrschaft* と *Genossenschaft* の契機が含まれることはいうまでもないとして、その両契機にそれぞれのような比重を与えるか、そこにはあらゆる種類の多様性があり得たであろう。ヨコの関係を保障するものとして通常説かれるのが、人民相互の自助と共助であり、連帯であり、また義務と責任の共同負担の観念に他ならない。先に彼が町村自治のあり方を論じて、「隣保団結の旧慣」を語ったことも、もとよりその種の観念と切離して考えることはできない。⁽¹¹⁾

要するに彼が地方自治の経験を通して涵養されることを望んだ「公義心」と「社会の調和勢」とは、このような意味で旧社会的な政治観、社会観と深く結びついたものであった、となすのが筆者の解釈である。そして先に掲げた問題、つまり町村自治こそは「政治上自由の基礎」、「一国元氣の本源」だと彼が主張したことの意味もまた、この点の理解を抜きにして論ずることは許されないものといえよう。たしかに「政治上自由」云々、そこでの問題が個人の自由に関連することは断るまでもない。とすれば、歴史的な旧町村との連続性を条件とする町村自治の場が、なにゆえに個人の政

治的自由の基礎たり得るのか。先に第三節で彼の自由観にふれて「社会的自由」の特徴を指摘したが、ここにはさらにその点を立入って検討すべき必要性が示唆されているものといわなければならない。⁽¹²⁾

彼自身もまたこの点の問題について、ある程度まで意識的であったかに見える。そのことを示唆するのが右の社説から二日後の「帝政の下に於ける自治制」(21・10・26)であるが、実はあたかもこの頃、内務省における府県制、郡制の法案作成作業が進む中で、その水準での自治制に反対する強硬な意見が枢密院、元老院など、いわゆる政府部内からも提出されて、法案の審議は難航を余儀なくされるといふ事態が生じていた。時の内閣法制局長官井上毅による執拗な反対論はよく知られているが、羯南は地方自治制の三層構造を持論としてこれに果敢な反論を試みる。この社説もその反論の一つであり、その全体を紹介する必要は必ずしもないが、要は府県段階にまで自治制を導入するならば、封建体制の場合と同様、「尾大不掉」、中央権力の弱体化につながるとする反対論に対して、問題はむしろ「尾大不掉」よりは「セザリズム」にあり、「基礎地の鬆散質を変化して、之に『セメント』的の凝結質を与ふること」こそ「帝政の基礎」を強固にする所以だと説くのが羯南の立場であった。「凝結質」云々、それが地方自治を通しての「公義心」と「調和勢」の涵養を意味することは、もとより容易に推察されるであろう。

ところで興味深いことに、彼はこの社説の中で特に「国家と各人との関係」を一つの論題としてとり上げ、そこで次の通り論じていた。「各人は国家の分子なり、其分子の微弱にして其凝塊の鞏固なるものはあらず、故に道理に通じたる政治家は国家の統一を謀ると同時に、各人の発達を便にすることを怠らざるが如し。」「分子」の語に有機体論の響きは明らかであるが、たしかにここには「各人」つまり個人への着目、否それ以上に個人重視の姿勢も、紛うかたなく窺われるものといえよう。とはいえそこにいう「各人の発達」とは、果して如何なる意味のものであったか。注目を要するのは、右に続く左の一節である。

地方自治なるものは其れ各人の發達を便にするものにあらずや、自治制は實に各人をして公務に習い、国益を知らしむる最良の方便なり、實に各人をして其能力を伸長せしむる最良の教育法なり、各人の能力愈よ發達して國家の勢力愈よ伸長するは固より明なり。

見られる通り、彼のいう「各人の發達」とはおそらくその語感からして今日推測される如き、いわゆる個性的に自由な、従つて多様な人格の發達を肯定するというよりも、むしろ地方自治の教育的機能を通じて促されるところの、いわば「公民」に向けての成長を意味するものではなかつたか。彼の「國民教育」論に見られるその種の特徴については本稿でもすでに折にふれて言及したが、ここでの論議が實は執筆の順序からしても最も早い時期のものであり、就中直截にその含意を語つたものとして興味深い⁽¹³⁾。

ちなみに問題を地方自治論としてのみ考える限り、その教育的機能による「公民」の育成という考え方は、何ら羯南に特有のものとなす必要はないであろう。トクヴィルとJ・S・ミルをその古典的な先例とするなら、他ならぬ明治政府もまた、地方自治を通じて「老成着実の人物」が確保されることに、多大の期待を寄せたことはよく知られている。しかし特に羯南論としてこれを見た場合、特に留意さるべきは彼が町村自治を歴史的な旧町村との連続性において重視した点でなければならぬ。そのような町村自治の場で育成される「公民」とは、歴史的社會の伝統的な規範に堅く縛りつけられた「各人」以外のものであり得ないのではないか。しかし結論的にいえば、彼にとってこの種の問題は何ら意に介すべきものではなく、むしろ逆に、それこそが彼の望むところであつたかに見える。現にこの社説一篇を結ぶに當つて彼はのべて、かの封建制は「恐怖と輕蔑」により、一方自治制は「親愛と感情」により支えられると論じつつ、さらに加えてまた、自治制の下にある人民は「公務」への習熟を経て遂には「朝権の甚だ尊嚴且つ重大」なることを承認し、「親愛と尊敬とを以て王室を欽仰し、政府に服従する」に至るであろうとも語つていた。すぐ後に見ることにな

るが、そのような「公民」こそが、彼の期待した「国民」であった。

例えば「器械的国家及び機関的国家」(21・11・11)の中には、その点を裏書きする明瞭な一節が見出される。この社説もまた政府部内から提出された自治制反対意見に対する彼の反論の一つであるが、その中で主としてH・シュルツェに依拠しつつ展開される有機体説的自治論と、それを適用した形の彼の日本歴史の解釈論とはもはや割愛するとして、単刀直入、ここに是非とも引用しておきたいのが次の一節である。

夫れ機関的の組織は国家の有機体たる知覚愈々發揮するに従て益々発達せざる可らず、蓋し国民の智識進歩して、自家の地位は決して君主の隸僕にあらず、又聚散常なき所の禽獸的の群衆にもあらず、即ち機関的に結合したる「国民」なることを知覚するに至れば、彼等は必ず彼等の周囲を回顧して、各自と各自の機関たる国家との關係を求めざるを得ず。

そこには上来本節で追跡してきた「国民勢力」論また地方自治論に関連する彼の思考が最終的に凝縮された形で示されていると同時に、また特に町村自治を「政治上自由の基礎」と説く彼の自由観についても有力な手がかりを見出すことができる。興味の焦点は、羯南みずからが鍵カッコを付した「国民」の語、より正確には「機関的に結合したる『国民』』という表現である。彼が地方自治の場に期待した「各人の発達」とは、まさしくここにいう「国民」に向けての成長に他ならなかったことが、今や理解されるであろう。そしてそれこそは、彼が「国民論派」あるいは「国民主義」の名において求め続けた「国民」を意味したものと筆者には推測される。

そこにはまた、そのような「機関的に結合したる『国民』」が「決して君主の隸僕にあらず」、しかも「聚散常なき所の禽獸的の群衆にもあらず」、少なくともそうした自覚の持ち主だと説かれていた。「君主の隸僕」でない国民を、それなりに自由な国民と解することも、もとより許されないことではあるまい。たしかにこれを、かの契約説的な個人の自

由と等置することはできないであろう。しかし先に第三節でも指摘した通り、彼の自由観の特徴は「社会的自由」を強調する点に見られた。そして本節での考察に見る通り、その「社会」とは彼の認識において有機体的ないしは共同体的な性格を条件とするものであった。とすれば一步踏み込んでこれを「機関的自由」あるいは「有機的自由」とよぶことも、おそらく不当ではあるまい。それはまた、往々にして用いられる「stitchな自由」なるものとも重ねて理解することができるのではないか。⁽¹⁴⁾ 彼が町村自治を「政治上自由の基礎」と主張した時、その念頭にあった自由の観念とは、これ以外のものではなかったと、今や結論することができよう。なお、ちなみに西欧の古典古代につながる伝統的な政治理論の世界にあって、「市民」とは他ならぬstitchな自由のうちに生きる人間の謂であった。「機関的に結合」、つまり町村を基礎とした地方自治の場で「公義心」と「社会の調和勢」を体得する「国民」とは、とりもなおさずこの意味での「市民」たるべきことが、おのずから要請されていたとも考えることができる。⁽¹⁵⁾ 蛇足ながら地方自治がトクヴィルにおいて民主主義の学校であったとするなら、羯南においてそれは、この意味での「国民」主義の学校であったといふべきであろう。

ともあれ地方自治をめぐる彼の論議は、その特徴的な主張に即して見る限り、ほぼ以上の如きものであった。これ以後にも特に府県制・郡制の問題にふれて地方自治を論じた社説は少なくないが、そこでも主たる論点はドイツ的な制度の直輸入に対する批判に終始するものであり、つまり以上の考察を必ずしも部分的な偏ったものとなす必要はないもの⁽¹⁶⁾と考えることができる。

〈三〉 「中等種族」と「国民」

さて、地方自治の経験を通して彼が育成されることを期待した「国民」像は以上で一先ず明らかにされたとして、し

かし先に引いた社説「地方自治と大同団結」(21・10・24)によれば、彼が「国民勢力の発達」を念願してなお一つ強い関心を寄せたものに当時のいわゆる大同団結運動があった。「大同団結は地方自治と相俟ちて国民勢力に資するの一方方法なり」と彼はそこに明記しつつ、彼はさらに両者の差にも言及して、地方自治は国民勢力の発達を促す「法律上の奨励」であり、一方「法律外の誘導」を果すのが「在野の有力者」による大同団結運動だと論じていた。「法律上」と「法律外」と、区別の意味は必ずしも明瞭ではないが、少なくともこの後者の側に制度をこえたより動的なニュアンスを読みとることはできよう。果して彼が大同団結運動の中に期待した国民勢力の発達、またそこに求めた「国民」の姿とは如何なるものであったか、もはや直接には地方自治の問題から離れるが、ある意味で以下の考察もそれを補うものとして欠くことができない。

彼が大同団結運動に着目した基本的な理由は、同じ右の社説にのべられた次の一節の中に窺われる。

吾輩は大同団結の主唱者が其機関とする所の政論を読み、其説の旨は全く民間に在りて国民勢力の発達を謀るに在るを知る。地方有志者に面接して政治思想の養成を奨むるは、公義心の拡充を望むに在るならん。藩閥の弊を切論し、壯士と実業者との近接を勧むるは、社交調和の馴致を望むに在らん、各地有志者の大同団結を主張するは、是れ即ち国民勢力の発達を望むに在るなるべし。

「公義心の拡充」といい、「社交調和の馴致」といい、先に地方自治論で見た彼の「国民勢力」に対する期待の内容はここでも変らないが、ただ地方自治に比べてここでの彼の視野が、より直接的に政治的な領域に向けられていたこともまた明らかといえよう。事実、続いて彼はこうも記していた。「大同団結は縦令ひ未だ政党派の組織に至らざるも、此姑息なる各地方小軋轢を調停し、彼の旧党派の境界線を撤去するに於ては、其功却て新党派組織の上に出づるやも知るべからず。」二年後に控えた帝国議会の開幕を意識しつつ、少なくとも新たな政治環境の醸成、その意味で野党勢力の再

編が、彼の視野の中にあつたことは確かだといえよう。

しかも「新党派組織」云々、その再編の方向についても、彼が念願するところはほぼ明らかであつた。時期的にやや遡るが、「地方的団結の勢力」(21・8・4)には、冒頭、次のような文章が見られる。「輿論の勢力をして一國政權の上に及ぼしめんと欲せば、先ず人民の集合体を完全に組織せざるべからず。」彼がそこに説くところによれば、従来「世の志士論客」が「大呼」した「輿論」なるものは「到底流動散漫」に止まっていた。「此輿論を陶冶鍛鍊して其勢力を顕はさしめん」がためには、先ず「集合体の鞏固」を圖らなければならぬ。のみならず従来の「輿論」とは「地方人民の知覚に発すること深からざりしが故に……多くは社会の上層に浮べる流動の輿論」にすぎず、「其深く下層に沈める人民の固形体の輿論」からは程遠いものであつた。このように論じたあと、彼は結論的に次の通りのべる。

即ち地方的団結は各々其地方人民の意見を代表し、更らに他の地方の同志一味なる地方的団結と相連合し、相団結して、遂に全国の大団結となるを得ば、是れ即ち吾輩が所謂完全なる集合体を形成するの時期決して遠きに非ざるべし、完全なる集合体とは何ぞや、真正の政党是れなり。

「輿論」また「真正の政党」をめぐる彼の見解については、やがて第六節であらためて触れることになるが、右の一節は「国民論派」の政治観に含まれた一面の特徴を、的確に表明したものと⁽¹⁷⁾しても興味深い。

ところで、ほぼこのような意味で大同団結運動に少なからぬ関心を寄せた羯南も、現実において運動とのかかわり方は不即不離の域を出なかつたかに思われるが、むしろ本稿として注目したいのは、運動の担い手をめぐる彼の見解である。一言にしてそれは「地方有志者」であつた。そして彼はこれを「地方実業家」と「在野の政事家」とに大別する。

この前者を彼は、「豪農、豪商の類」、あるいは「実業者、即ち従来嘗て政治上に關係せざりし農業、商業、工業に経験ある人士」などと説明するが、後者、「在野の政事家」については、これを「壯士」とも称していた。「壯士」であれ、

「在野の政事家」であれ、いずれも的確には捉え難い存在という他ないが、例えば先にも言及した「国民の勢力、功利家と愛国家」(21・10・21)の中で、彼は「在野の政事家」についてこう語っていた。「吾輩は此一勢力の今日に在りて最も注意すべき者あるを知る、特に我国の現況は不幸にして此勢力をして第一位に居らしむるの觀あるが如し。」「不幸にして……第一位」云々、その意味は必ずしも明瞭ではないが、自由民権運動以来の政党勢力が流動化の状況を深めていた当時であつて、野党勢力の再編を念願する羯南の視野に収められた「在野の政事家」とは、おそらく今日例えば院外団の名で想像される如き存在よりは、より広い範囲に及ぶものではなかつたか。

しかも見落してならないのは、彼が「在野の政事家」に期待したいわば質的な条件である。右と同じ社説の中で彼は、「在野の政事家」に求められるべきものが「人爵」でも「功勳」でもなく、ひとえに「其の清廉忠実」なること、「其方針の常に確定」せること、また「国益を謀るの誠実」なることがその条件だと特に強調するとともに、例証として「愛蘭土の特立を図れるオコンネル氏」、「普漏土の国権を回復せんとしたるスタイン氏」、「伊太利の統一を謀れるガルバルデー氏」の名を挙げて、これを「在野政事家の龜鑑」だとも称揚していた。「真正の政党」につながる彼の政治的ヴィジョンの一面は、そこにも窺われるものといえよう。尤も、そこに付された次の説明にも留意が必要である。すなわち、「夫れ在野政事家の国民的勢力たる所以のものは、政府の外に在りて国民的利益を図り、殆んど政府の権力と相ひ対峙して存立するが故なり。」先にもふれたが、「国民勢力」とは「政府勢力」にとつて代るものではない、とするのが彼の定義であつた。彼が「国民勢力」の發達に資するものとして大同團結運動を支持した時、たしかに最終的には「真正の政党」あるいは「完全なる政党」の組織を希望したにもせよ、それは何ら直接的に政權奪取を意図したものでなく、いわば「輿論」を代表する健全な野党勢力の育成がその狙いであつたことがここに窺われるものといわなければならぬ。ちなみにいえば、彼が終始力説した「人民参政」の意味も、この点と切り離しては考えられないものであつたかに

推察される。

ともあれ、彼は大同団結運動の中で、「地方実業者」と「在野政事家」との連携、調和が浸透することを念願した。それが先の引用にも知られる通り、「社会の調和勢」を望む彼の関心に発することは断るまでもないが、またこれを彼の「中等種族」論の一環として捉えることも興味深いところといえよう。「中等社会」、「中等階級」など用語は一定しないものの、彼にいわゆる *Mittelstand* の知識があったことは前節へ二〇でも触れた。彼はあるところで「旧来の有志者（多くは士族）と実業家（多くは農工商者）との調和」について語っているが（後藤伯出発、国民的運動の大勢」21・12・7）、つまり「在野政事家」と「地方実業者」との連携、調和の要求とは、士族的要素と平民的要素とを兼備すべきものとする彼の「中等種族」観を、そのまま反映するものではなかったか。その意味でそれは、単なる経済的階級ではない。彼が中でも重視したのは士族的要素の精神的側面であり、そのことは、例えば「官吏社会」（21・10・28）での議論からも、ある程度まで窺うことができる。彼はその中で、維新とともに登場した「官吏社会」が「旧来の士族の特性たる自主独立の気象と社交的徳義力とを相続せざりしこと」を嘆じてみせる。彼によればそれは「世祿の廃止と郷党の解体」に起因し、余儀ない事情はあったにもせよ、しかし一方、今日の社会で指導的地位にあるのは誰かと問いつつ彼は次の通り主張する。「士族の零落したる、中等種族の未だ全く興起せざる今日に於ては、先ず第一に官吏社会を以て答へざるを得ざるなり。」彼が「官吏社会」のみならず、来るべき「中等種族」の中にも存続継承されることを望んだものが、「旧来の士族の特性たる自主独立の気象と社交的徳義力」に他ならなかったことは、もはやおそらく推察されるところであろう。⁽¹⁸⁾

またこの点については、「第一期の衆議院議員」（23・7・12）の中にも、興味深い論議を見出すことができる。それは第一回総選挙の結果をさまざまの角度から分析した連続八回の社説であるが、その第二回、第三回で議院総数のう

ち「士族と平民」の比率がほぼ等しいことを確認したあと、彼はこう論じていた。「今や此二種類の人物（士族と平民の富豪）相携へて衆議院に現れたり、顧ふに此二種類は行く／＼將に我国の中等種族を形造らんとす、然ば則ち我国の議院に勢力を有する者は、之を中等種族といふも不可なるべし。」続いて彼はまた、「智力」は士族のもの、「財力」は平民のものとする前提の上で、次のようにも語っている。

元来此二力は久く相離るべきものに非ず、今や士族の遺伝力と平民の新生力と両々相抱合せんとす、是に於てか我国の中等種族なるもの始めて成立すべし、……而して二者の地位は宛も中等種族を成すに適當せり、士族議員と平民議員、豈に別物ならんや、夫れ貴族は腐敗し易く、賤民は愚鈍なり、衆議院の基礎、其れ中等を措て何れにか托せんや。彼の認識の中に、例えばいわゆる新旧中間層の區別が欠落しているといった種類の議論ももとより可能ではある。しかしむしろこのように「士族的要素」の存続を念願する彼の「中等種族」論とは、かの古典的文脈にいう「市民」論を髣髴させるものとして受けとめるべきもののように考えられる⁽¹⁹⁾。

ただ、念のため補足しておくなら、たしかに「中等種族」に対する期待は右にも見た通り大きかったにもせよ、直ちに彼がこれを「国民」と等置したのではなかったことにも触れておくべきであろう。右の引用中、「貴族」と「賤民」の語があることからその点は知られるが、また右に引いた社説（第二回）の中にも、次のような一節が見出される。「人為たると自然たるとを問はず、何れの邦国にも各種の階級ありて存せざるはなし、……而して此国民内に於ける各等族は、各々国民一部の生活を担当し、各種の働きをなすものにして、一国の運動力たる政治の如きは常に国民内に於る智力、腕力、財力の何れかに優者たる等族の掌握する所なり。」残念ながら「第三階級がすべて」ではない。のみならず「中等種族」は、仮に「国民」中の能動的部分ではあるにしても、直ちに「政治」を「掌握する」勢力とも見られていないのではないか。それが、先にふれた彼の「国民勢力」論とも相通ずる彼の動かぬ認識であり、この点は後に

第六節でも再論することになるはずである。

ところで、以上のように本節で追跡してきた「国民」とは別に、彼にはなお一つの「国民」観念があったこともよく知られている。⁽²⁰⁾新聞『日本』の創刊当初に掲げられた社是の宣明とも見るべき社説「国民的の観念」(22・2・12)の中では、次のように論じられていた。

近世国家の基礎は単に貴族の上にも在らず、又単に各人の上にも在らず、又単に君権の上にも置かず、而して自ら君民の合同を意味する「国民」の上に坐することなり。

見られる通りここでは「君民の合同」が「国民」であった。すでに明治二十一年中に上来見た如き「国民勢力」また「国民」のある程度まで具体的な内容を明らかにしていた彼が、二十二年に至ってこの種の文章を掲げたことは一見奇妙なことのようにも思われたいではないが、果してここでの「国民」を先に見た「国民」と同列あるいは同一平面の上に捉えることが許されるのか否か。

例えば右の引用においても、「君民の合同」を意味する「国民」とは、「近世国家の基礎」として説かれたものであった。彼のいう「近世」の語がほぼ十九世紀後半以降を指すことはすでに繰返し指摘したが、ここで特に「近世国家」の語が用いられたについては、本稿の「序」、「国民論派」の宣言の中でも言及したブルンチュリのいわゆる「ナショナルターの原則」との関連が想起されなければならないであろう。すなわち右の引用において彼がいわんとしたところは、「ナショナルターの原則」を国政の基礎に据えるのが「近世国家」のあり方だとする主張に他ならず、それ以上でもそれ以下でもない。いみじくもこの社説の表題が「国民の観念」ではなく、「国民的の観念」とされていることも、その意味で安易に見過ごされてはならない。

またこの社説一篇の論旨も、君民の関係をめぐって当時有力と見られた二つの見解、つまり一方での「極端な君権論

者」と、他方「極端なる非国家主義」の双方に対する反論を主眼としたものであった。前者は「徒らに君権の張大を主張し、苟も民意民力に基く政治上の動力は凡て之を抑圧」せんとするもの、端的にいえば藩閥勢力の立場を指し、後者は「徒に人民各自の私益をのみ主張」し、「各人と国家との歴史上の關係、即ち有機的の性質を知らざる」もの、つまりは自由民権派の見解を意識したものであるが、これらに対する反論のために彼がみずからの立場として主張したものが、ここにいる「君民の合同を意味する『国民』」の觀念であつた。「蓋し彼の民権は必ず君権と相衝突するものとなしたるは既に二三十年前の一夢に属し、今日の理義に於ては立憲国の君権は必ず国家を代表すべきものにして、君権の施行は必ず国民より組織したる機関の参同を待つが故に、君権は必ずしも民権と衝突するものに非ず、且つ我が国の如きは古来天子は民心に基きて政を執らせらるゝこと皇道の極意なれば、此の如き謬説は決して我が国歴史の認許せざる所なり」と彼はのべる。このような彼の主張が、第二節でも論じた彼の「君民共治」的立憲政体論を端的に反映するところは断るまでもないが、しかしいづれにもせよこのようにして説かれる「国民」觀念とは、要するに国政の正統性を担保する根拠としての理念的意味のものと解するほかはなく、上来見た如きいわば現実政治の場に即した「国民」論とおのずから次元を異にしたものといふべきであらう。⁽²¹⁾

ちなみに右の引用の中には、「立憲国の君権は必ず国家を代表すべきものにして」と説く一行も見える。何故「国民を代表」するものではないのか。しかし上来しばしばふれた通り、彼において「国家」と「社会」の語は判然と區別されることなく、「国家」は往々にしてむしろ「社会」を意味したという事情を想起するなら、疑問は氷解するものといえよう。つまり「君民の合同を意味する『国民』」、国政の正統性原理としての「国民」とは、遂に人的共同体としての「社会」とも、また「国家」とも別物ではなかつたと解することができる。「国家国民」に対する「文化国民」の觀念ともいうか。

たしかに当時であつて、「国民」の名を高く掲げた「国民論派」の立場は画期的なものであつたといえよう。しかしその「国民」とは、上に見た二つの用語法のうち果していずれであつたものか。おそらく時とともに彼の念願した如き「国民」への成熟（第四節二）が進み、正統性理念としての「国民」から現実の能動的な「国民」へと比重が移行するという可能性を推測することはできる。第二節の末尾でも触れた通り、「君」の政治的比重を相対化する方向に向う彼の考え方は、すでにこの時期にも窺われた。とはいへ少なくとも本稿が対象とする初期の羯南において、その国民主義はなお著しく正統性原理としての「国民」の側に傾斜したものであつたかに考えられる。そして、本節の結びとしてあらためてのべるとすれば、彼における「自治」の觀念も、そのような「国民」の觀念と切離しては考えられないものであつたといわなければならない。

「第四節」——註

- (1) 本稿第三節一〇七頁、またその註(11)をも参照されたい。
- (2) 以下、シュタイン、シュルツェ、ステンゲル、それぞれの出典は拙稿「陸羯南と地方自治」(『大東法学』第三六号、二〇〇一年三月)に註記した通りである。ここには省略する。
- (3) 固有権説的な地方自治觀に馴染まない彼の考え方を示すものとして、「明治二十一年の年末に於ける元老院」(21・10・30)の中に次の通りある。「元來地方自治なるものは、人民が地方的の団体を以て、國權の下に在りて、地方行政に参与するの義なれば、彼の主權在民の主義と相距ること固より遠し。」また「商業會議所條例」(23・9・14)にもいう。「蓋し市町村なるものは國家組成上の要素にして、行政の最下級なるものなり、其組織は一般人民の公權利に關し、又其國家に対する任務に屬し、其行為は直接に國家の生存に關係を有せり、故に國家が之れを監督するのみならず、時としては大いに之れに干渉するは理勢實に然らざるを得ざるものあり。」

(4) 町村合併の問題について、政府内部の動きを追つたものとしては、拙稿「明治二十二年の町村合併とモッセ」(『大東法学』第一九号、一九九二年一月)がある。

- (5) 同じ社説にはこのあと、次の文章も見られた。「凡そ町村制度の主旨は、各人の権利よりは寧ろ各人相對するの義務を規定すること多く、各国の町村制度中、強迫を以て名誉職に就かしむるの条あらざるることなきは其一なり、……又は我國隣保團結の旧慣なるものは、政治上の組織に非らずして相互の義務を行ふの目的に出でたるは、古老に就て一問すれば之れを了することを得べし、決して町村は社交上に關係なしと言ふを得ず。」そこには町村自治における人間關係の水平性と相互性 (common, mutual, shared) が語られているとも読めよう。それは広くいえば、彼の政治認識における同一性 (本節註(1)) の問題にも関連するものと考えられる。
- (6) 栗城寿夫「ヘルマン・シュルツェの憲法理論」(梧陰文庫研究会編『明治国家形成と井上毅』一九九二年、木鐸社)の六五七頁には、シュルツェの見解を要約して次の通りのべられている。「要するにそれは、国家を人格として見る見方は国家の権力、国家による支配、国家における統一性を強調するのに対して、国家を有機体としても見る見方は国家の権利、国家への国民の参与、国家における多元性を説明するものであり、国家の法律的性格の理解は両方の把握を含んでいなければならないとするものであると言えよう。」羯南に欠けていたのは「多元性」の問題であったと思われる。

(7) その出典についても、前掲拙稿『大東法学』第三六号、一五九頁(26)を参照されたい。

(8) 引用中に「一個人の利益の上に家族公共の利益なる者存すを知る」とあるが、その「公共」とは明らかに「共通」(common)の意味と解することができよう。そして彼がこの意味で「公共」の語を使うことは決して稀ではない。最終的には社会あるいは人間關係の共同体的な認識が基礎にあるものと思われるが、彼が「公と私」をいう時、その「公」とは共同体の共通善(につながるもの)の意味であった。右の註(5)をも参照されたい。

(9) ブルンチュリにも地方自治の教育機能を説く一節は見られた。中根重一訳『政治学』第三卷、一六一—一八頁。シュルツェについては、先の引用(一七六頁)からも知られるであろう。なお、トクヴィルとブルンチュリとの近さの問題については、前掲拙稿『大東法学』第三六号、一三八頁(12)も若干触れている。

(10) 明治二十年前後における「家庭」の語の登場について、石田雄「家」および家庭の政治的機能」(福島正夫編『家族—政策と法』第一卷所収、一九七五年、東京大学出版会)三一九頁以下を参照。なお長谷川如是閑著『ある心の自叙伝』の次の一節も、一つの証言として興味深い。「漢語や洋語まじりの雄弁でしゃべり立てる細君と、それを横眼に睨んで、うんだともつぶれたとも言わずに、どっかと座って泰然と腕を組んだその態度で、動かぬ心根を示している亭主とが、実は離れ難い夫婦仲なのであった。「家」はその家長の封建性で頑張りながら、「家庭」は細君の、その近代語による饒舌によってではなく、日常の「近代的」賄いによってその実質が動いていった。それが明治の、私の生まれる前後の日本だったのである。」(『講談社学術文庫』、四一頁)なお、「武士階級的」家族制度とは別に、「民衆」の家族制度の存在を指摘するものとして川島武宜著『日本社会の家族的構成』がある。前者が家父長制的なタテの關係を強調するのに対して、後者は水平關係を基本とするものと説かれる。(『岩波現代文庫』四頁ほか)ただ、羯南が水

平関係に着目した背景については、なお今後の考察に待つこととしたい。

- (11) 例えばO・ブルンナー著、石井紫郎他訳『ヨーロッパ——その歴史と精神』(一九七四年、岩波書店) 九七頁など参照。また石田雄「日本における国家有機体説」(同著『日本近代思想史における法と政治』一九七六年、岩波書店) 一七〇頁では、カール・シュミットの整理による「有機的」の意味(七点)を挙げる中で、次の通りのべられている。「第三に、『上からでないこと』(nicht von oben)——国家は支配者の命令に存するのではなく、万人の共通の意思の中に存する。すなわち国家は支配ではなくゲノッセンシヤフトである。Obrigkeitsstaatではなく、Volksstaatである」

- (12) 先に「社会の調和勢」の説明として引用した一節の中に「敬愛心」また「敬愛親密の情」の語が見られた。あるいは「親愛」など、この種の言葉を彼はしばしば用いているが、それはアリストクラシーに不可欠とされる deference の観念を意味するものと考えることができよう。「政治的自由の基礎」と「一國元氣の本源」とが併記されて、いわばほぼ同義のものとされていることにも注目を要する。「元氣」の語については、坂本多加雄著『市場・道徳・秩序』(一九九一年、創文社) 一六四頁を参照されたい。

- (13) このような「国民教育」を通じて陶冶された個人が、羯南においては「啓蒙された自己利益」の上に行動する個人ということになるのであろう。この点については、先に第三節の註(19)でも触れた。なお、「国民教育」つまり「陶冶」の意味については、後の第五節、徳義論であらためて論ずることになる。

- (14) 「有機体的自由」の語については、笹倉秀夫著『近代ドイツの国家と法学』(一九七九年、東京大学出版会) 一六七頁。また広く Stitichkeit の歴史的意味についても、同書を参照されたい。なお、有機体論の中で「無意識的」あるいは「前期的」有機体説と、ヘーゲル以後の「意識的に発展された有機体」とを区別する議論として、石田雄前掲(11)論文一七二頁。シュルツェ、ブルンチュリなどに学んだとはいえ、それとの間に生じたさまざまな理解のズレとは、羯南の有機体論の「前期的」性格を証するものといえよう。なお、中村哲「シュタールの国家理論(二)」(『国家学会雑誌、第五〇巻第二号、一九四二年)にも、「古き有機体概念」について指摘がある。八一頁(註6)また同右(四)、八八頁。

- (15) この点をルソーと比較してその差異を考えることは興味深い。例えば三辺博之「ルソーにおける『自由』の軌跡」(佐々木毅編『自由と自由主義』一九九五年、東京大学出版会所収) 一六七頁では、『社会契約論』第一篇第八章を紹介しつつ、次の通り論じられている。「まさに社会契約という『人民が人民になる行為』によって、すなわち『国民』^{シトワイン}になつてはじめて人間となりえた人民の人間革命の光景である。この光景の中で被治者大衆はすでに支配の客体ではなく当事者主体としての人民であり、人民自身の理性と良心を持った有徳の市民に転化している。」また同右、一七二頁も参照。

- (16) 以上のような彼の地方自治論、特に町村自治論を見る時、彼がこれを重視したにもせよ、そこに localism、つまり地域主義的な発想を読みとることは困難といわざるを得ない。例えば「団体自治」に近い議論を示すなどさまざまにその種の可能性を指摘したく

なる局面もないではないが、結論的に彼の考え方はそれとは異質であったものと考えられる。家族から町村、郡、府県を経て一挙に国家大の全体社会へと連続的に拡大するという「公義心」の説明からしても、その点は明らかといえよう。かの田中正造と比較するまでもなく、彼にいわゆる communalism の発想は先ず無縁であったといふべきではないか。参照、P. Bickie: Kommunatismus, Parlamentarismus, Republikanismus, (in Historische Zeitschrift. 242-3, 1986)。彼が国家と個人との直接的な対立の関係を忌避したことは事実であるにせよ、それはいわゆる「中間団体」あるいは「二次的権力」の肯定、つまり一種の多元主義を意味するものではなく、むしろ人民を「機関的に結合」した存在として確保することがその狙いであった。

ちなみに宮村治雄「自由主義如何——陸羯南の政治思想」(同著『開国経験の思想史』一九九六年、東京大学出版会)は、ルロワールボーリユーの社会観に引きつけて羯南を捉えようとしているが、多少の無理が感じられる。たしかに明治二十七年にボーリユーの『今世国家論』(邦訳)が刊行された時、その叙文は羯南執筆のものであった。しかし二十年代初めの段階で羯南がブルンチュリの「国家有機体説」とボーリユーの「社会有機体説」とを区別して後者を選んだと見るよりも、おそらくなおその点でも両義的な理解に止まっていたといふべきであろう。

(17) 運動が収束に向っていた明治二十三年の社説「大同団結の大会、調和の問題」(23・5・3)の中で、いわば回顧的に、次の通り彼は語っていた。「吾輩は久く中央勢力の反対者となりて、従つて亦地方勢力の加担者となれり、常に思へらく、廿三年の事は多言を須ひず、要するに地方勢力をして中央勢力に打ち勝たしむべきのみ、以て維新以降の積弊を洗除するに足らんと。」あたかも十八世紀イギリスの共和主義について語られる「カントリー派」に近いものを感じさせるといふか。本稿の範囲からは逸脱するが、日清戦争のあと、いわゆる戦後経営に対する彼の激しい抵抗にも、同根の発想があったかに考えられる。もとよりそれは、彼が「カントリー派」に学んだという意味ではない。

(18) 彼には「士」と題した全三回の社説もある(23・9・16)。「士」または「士道」に対する彼の関心には終始注目すべきものがあった。もとより悪名高い「武士道」ではない。この引用にも「自主独立の気象と社交的徳義力」とある通り、その核心をなす論点は、本稿がいう意味での「社会的個人」の独立にあったといえよう。「徳義力」の語については第五節で論ずることになるが、彼の「士」の観念にイギリスの「セントルメン」が大きく影響していたことは、右の社説(中)からも窺うことができる。

(19) アリストテレスにおける「中間の国制」をめぐる考察として、参照、岩田靖夫「デモクラシーと幸福」(宮本久雄、山脇直司編『公共哲学の古典と将来』二〇〇五年、東京大学出版会所収)

(20) 参照、丸山真男「陸羯南——人と思想」(『丸山真男集』第三卷、一九九五年、岩波書店所収)

(21) ちなみにブルンチュリにも次のような文章がある。「君主ト人民トノ連繫ハ決シテ否拒スベカラザルモノニシテ、君主ハ人民ノ元首タルヲ以テ固ヨリ人民ノ一員タルベキ事、理ノ当然ナリ。」(中根訳『政治学』第二卷四八頁。原本 Politik. 三〇一頁)。また栗城

寿夫前掲論文によれば、H・シユルツェの初期にも、「国民の自由と一体となった国王」、「国王と国民の共同作業」という思想があったとされる。羯南がこれらに後押しされた可能性も考えられないではない。北一輝の天皇観もこれであった。

なお、第二節〈一〉の末尾に引用した一節の中では、「君主と人民と相共同せる勢力、即ち国民勢力にあらざれば決して国政の改良を望むべからず」と論じられていた。そこでの「君民の合同」は、単に国政の正統性根拠たるに止まらないかの印象を与えるが、しかし彼のいう「国民勢力」なるものが、上に見た通り、そもそもかなりの程度まで抽象的な概念であった。

第三部 社会と国家

第五節 徳義的社会

〈一〉 社会と徳義

第二部として括った第三節、第四節で自由と自治の観念を考察したあと、引続き第三部では彼における「社会」と「国家」をめぐる認識のあり方を検討することとするが、これもまた彼の思考の全体像に接近するためのいわゆる基礎概念として選んだ論題であり、彼が終始格闘を続けたかに見える全体と部分、あるいは全体と個の関係という問題に強いてひきつけていうなら、第二部は部分ないし個の側から、それに対して第三部は全体の側からの考察として整理できるかもしれない。しかし両者は相互に入り組んだ問題であり、このような目次構成もほとんど叙述の便宜以上のものではないことを断っておくべきであろう。

ところで、彼において「国家」の語と「社会」の語とが必ずしも明確に区別されることなく、往々事実上同義のものとして混同されていた点については、すでに繰返し触れた。いわゆるリベラリズムの文脈において「国家」と「社会」の峻別が説かれ、端的に前者は法的、権力的機構を指すもの、後者は非権力的、その意味で自律的な「経済社会」を指すものとされることはよく知られているが、羯南の用語法はそれと異なり、特に「国家」の語をそのように限定的な意

味に用いる例は極めて稀であった。ただ、そのような用語上の混用はともかくとして、しかし実質的に彼が人間社会における法的・権力的な領域と、経済であれ道徳であれ非権力的な領域との区別を論じ、終始その重要性を強調した事実もまた、到底これを無視することはできない。新聞『日本』の「創刊の辞」(22・2・11)の中にも、その明快な一例が見出される。

「日本」は批評諷刺の方法に依り常に善悪正邪の分を明かにせんことを勉むべし、蓋し今日百般改良の実を挙げんには、政治法律の力よりも寧ろ社会の公德を啓発するに如くものなしと信ずればなり。

また振り返ってみれば、第二節の法律観であれ、第三節の「経済的自由」論また第四節の「天然の自治」論であれ、社会のある種の自律性を重視する彼の考え方は、すでにさまざまの形で窺われたところであった。

彼がそのような二分法を終始強調したのは何故か、あらためてその事情を考えるについて興味深い社説の一つに「家族的生活及び政治的生活」(21・9・26)がある。彼は先ずそこで、「人生は理を以て処すべきものあり、情に由って行ふべきものあり」としながら、「凡そ人事の交渉に二種あり、一を政治的交渉と云ひ、一を家族及社交的交渉と云ふ」とのべる。彼が「政治的交渉」には「理」を、「家族及社交的交渉」には「情」を以て処すべきものとしたことは断るまでもないが、この二種の「交渉」が混同されてはならないと説くことこそ彼のここでの論点であった。「情を主として政を行ひたるもの」が古来繰返された「族長政治、寡人政治、門閥政治」の弊であり、一方、「理を以て家族及社交の準繩とするもの」が「十九世紀無君無父の社会」であった、と彼は力説する。ちなみにこの後者の指摘が、先にも触れた「十八世紀的自由主義」への彼の批判と全く重なり合う意味を持つことは直ちに理解されるであろう。事実彼はこの点を説明して、「是れ権義を主とする人の理性に基づく者にして、平等の二字を以て人生の第一義とするに由るものとす」とも語っていた。

尤も、そのように二種の「交渉」を区別したとはいへ、彼がその間の峻別のみを強調したと見ることはできない。「更に裏面より之を視れば、其間密着の関係を有するものなり」としながら、「崇敬、相愛、同胞の主義は家族的要素たるも政治上にも亦其必要あり」、一方「厳格、方正、威令は政治的生活の要素なれども、又家族的生活中に不用なるに非ざるなり」と彼はのべる。また「人間社会は理と情とを以て組成するものなれば、其要素の一を欠くときは、其社会は完全の社会たるを得ざること、尚ほ半身不随の人は不具者たるの称を免れざるが如し」とする文章も見える。それはそれで、「両立」と「調和」を重視した彼の発想として理解できないことでもないが、ただ一步立入って両要素の比重如何について見る時、彼の力点はいずれかといえば家族的、社交的要素の側にあつたかに考えられる。たしかに彼も日本の政治が維新以来「情実」の克服、その意味で「理」の支配の方向に変化しつつあることを認め、「是れ實に政治上の一進歩にして吾輩の最も熱心に主張する所なり」とのべる。しかしそのような「政治的生活の一変」が「家族のおよび社交的生活」の域にまで波及し、遂には「我国も亦十九世紀無君無父の社会に入らんとする」危険性に対しては、極力これを防止すべきことを説いて止まなかつた。「其弊の未だ甚しからざる今日に及んで、須らく政治的生活と家族的生活との区分を立て、一は理を主とし、一は情を主とし、我国人の徳性をして其理性と共に啓発せしむるの工夫なかる可らざるなり。」社説結びの文章がこれであり、一篇の論旨はここに明瞭となすことができる。つまり「政治的生活」の必然性はこれを認めるにもせよ、より基底的な領域として彼が防衛し維持することを望んだものは、紛れもなく「家族的、社交的生活」、いわゆる「社会」の側にあつたことが知られるであらう。^(一)

しかもそのような「情」の領域としての「社会」は、先の第四節でも触れたが、彼において歴史的な連続性の上に考へられていたことが忘れられてはならない。そして右の引用にも見られる通り、「情」を主とする社会は「徳性」によつて支えられなければならないとするのが彼の認識であつた。彼の社会観がなお「经济社会」に一元化されない性格の

ものであったことはそこにも窺われるが、ともあれそのようにして説かれる「徳性」とは、より具体的に見て果して如何なるものであったか。

一つの手がかりとしては、右の社説から四日後の「社交改良は政治改良よりも急なり」(21・9・30)を挙げる事ができる。その冒頭には「政治なるものは一国の造作なり、而して社交は則ち一国の礎柱なりと云ふべし」とする文章が見られた。「社交」とはもとよりここでも「社会」の意味であるが、彼は諸々の法律制定、あるいは地方制度と官庁機構の整備などを意味する「政治改良」を、もとより「急と云へば則ち急なるに相違なし」としながらも、しかし「国の造作」の改良以上に重要なのが「礎柱」の改良だと主張する。しかもその「社交改良」にも「形而下」と「形而上」の二種があり、前者、つまり「衣食住、市区道路港灣の改修、其他凡ての農工商事業の進歩」に比べて、より一層必要なものこそ後者、「形而上の社交改良」だとするのが彼の論点であった。それは「道德、宗教、教育、族制(2)の類」の「発達」を意味し、これを欠く限り「政治改良」も決して十全の結果を望むことはできない、この社説の眼目がこの主張にあったことは明らかである。

ところで、そのように彼の重視する「形而上の社交改良」、つまり「道德、宗教、教育、族制の類」の「発達」とは、実質的なその内容として何を要求するものであったか。そこに具体的に彼が列記するところによれば、それは「廉恥、博愛、智識、彝倫の奨励」を意味するものであり、「廉恥を見て愚直なりと嘲り、博愛を售名の具と為し、学問を迂闊なりと笑ひ、彝倫を腐儒の説と為し、上下挙つて詐術險謀、唯だ利己のみ是れ勉むを尚ぶは今日我社会の傾向なるが如し」と彼はのべる。彼によれば、それは「徳義」の問題であり、「徳義」こそは社会のあらゆる局面に「健全さ」を保証する基礎であった。「吾輩は社会上より経済上より政治上より觀察して、徳義の腐敗は以て他の諸社会の基礎を危くするものたるを信ず」としながら彼は、そのような「徳義の腐敗」を放置する限り、例えば「経済社会」においては

「正当の營業をなす者は志を得ること能はざるが故に、詐偽僥倖を是れ事とし、所謂信用なるものは地を払ふに至るべし」、また「政治社会」においても、「官の爲めに職務を行ひ、公共の爲めに事を計るの心は、常に自家の爲め、私利私益を営むの意に圧せられて、清廉、信義、忠愛等の元氣は湮滅すべし」と指摘する。

このような説明を与えられてみれば、彼のいう「形而上の社交改良」なるものが、單純にいわゆる近代化に向けての「發達」を意味するものでなかったことはすでに明らかであるが、虚心に読む限り、彼の関心の焦点は「私利」ないしは利己心の問題に向けられていたかにも見える。そして、続く次の一節をみるなら、彼が何故徳義をかくまで重視し、かつ利己心の問題にこだわったのか、その理由もほぼ推察されるところといえよう。

之を要するに官となく民となく、上となく下となく、社会は只々私利を計るの場となり、人類が他の下等（動物）と異なる所の道義的の結合力は漸く消滅して、愛神、愛国、愛他の精神は其の腦中を去るべし、社会の腐敗此に至りては、国民が敵国外患を防禦し、国の隆盛を計るの元氣は之を何の処に求めん乎。

ところで、以上のような彼の論議を通してみる時、彼のいう徳義にはいわば二種類の徳目が含まれていたことに気付く。すなわち「廉恥、博愛、智識」など、ある程度まで人類社会に普遍的とも見るべき徳目のほかに、彼が彝倫と総称するもの、つまり特定の社会に限って価値ありとされる徳目もまた列記されていた。例えば「彝倫を腐儒の説と為し」云々と彼はのべる。やや後のことになるが、かの教育勅語の發布を機に書かれた社説「謹読勅語」（23・11・1）もまた、その点を裏書きするものとして読むことができよう。もとより勅語の趣旨に全面的に賛同しながら、彼はそこに次の通り論じていた。

綱常の教、我が国に行はるゝや旧し、仁義忠孝の道、我が国人の心に入るや深し、封建三百年の平和は社会の風俗を頽廢せしめ、仁義の流は迂闊に赴き、忠孝の習は卑屈に陥り、綱常の教は遂に腐儒糊口の一法と目せらるゝに至る。

かく論じつつ彼は、時の「修身書」がスペンサーその他西洋の「新学説」を採り入れるに至り、「旧慣新説の間に彷徨」する有様にも批判の鋒先を向けているが、さらに二日後の社説「斯道論」(23・11・3)を見るなら、彼の徳義論に含まれた特殊主義的な要素にもはや疑問の余地はないものといえよう。

世の教育部門に属する人の説を見るに、彼等一切の事を学理的に推究せんことを欲するに似たり、夫れ父母に孝、兄弟に友、夫婦の和、朋友の信、及び皇室に対する忠、是れ皆な日本国民の固有なる倫道なり、日本国民の歴史的慣習なり、日本社会の由りて建つ処の元素なり、是れ学理を以て推究すべきものにあらずして、感情を以て断定すべきものなり。

そしてもとより普遍的な徳目と見られるものについても、彼がその「腐敗」を憂慮したことは明らかであるが、むしろそれ以上に特殊日本の徳義の腐敗が彼にとって深刻な事態を意味したことは容易に推察される。とすればそのような事態に対処すべき何らかの手立てを彼は用意していたものか否か。極論するなら、例えば特殊日本の徳義の内容を修正することも、局面打開の一法であろう。しかしそれは羯南のとる道ではなかった。そして当面の事態に対する彼の対策論は、極めて限られたものであった。例えば「社会制裁力、徳義の腐敗」(21・10・18)と題した社説の中で彼はのべる。「吾輩は敢て今日、徳義腐敗の醜態を以て法律の不完全より生ずるものとは見做さずして、之れを社会制裁力の怠弛に帰せんとす。」たしかにそこに、社会の自律をよしとする彼の考え方を読みとることも不可能ではないかもしれない。⁽³⁾とはいえ、そもそも徳義の「腐敗」なるものの背景に、社会(あるいは経済)そのものの変化があるとする認識が、彼に欠けていたことこそ問題ではなかったか。その点については、第四節(一)の中でも触れた通りである。そしてそのような今日常識ともいえるべき見地からすれば、むしろ「徳義の腐敗」と「社会制裁力の怠弛」とは、ほとんど同じコインの両面にすぎないというべきであろう。あるいはトートロジーというか。事実彼はこの文脈で「欧洲各国」

における「社会制裁力」のあり方を例証として語っているが、注意深く読めばそれは、「政治の腐敗」に対する「社会制裁力」以外のものではなかった。巧みに論点がすり替えられたともいうか。結局のところ彼が社説末尾でのべる対策論といえ、**「社会一般の人に向けて徳義上の感覚を発揮せんこと」**を望むとともに、また特に**「上等社会」**の人々に徳義の模範としての感化力を期待するという、彼の常套的な発想の繰返し以上に出るものではなかった。歴史的な旧社会との連続性の上に**「徳義」**の維持防衛を図ろうとする限り、対策論の貧困はおそらく避けられないところだったであろう。

ともあれ、「家族的及び社交的生活」、つまり彼なりの意味での「社会」にとって、徳義の問題がこのように重要な位置を占めたものとすれば、徳義とはそもそも何か、もはや彼自身の用語として、いわばカッコ付きで借用するに止まらず、より一般的に本稿での用語としても、ここにあらためてその意味を明らかにしておくことが必要かと考えられる。尤も徳あるいは徳義の語について、一義的に明快な定義を示すのは容易なことではない。仮に古典古代に始まる西欧の徳論、また中国儒教の伝統におけるそれについても、その定義の多様性は否定し難いところであり、さらに日本における徳の観念をそれらと同列に扱いて得るものか否か、これを疑問視する慎重な見解も往々にして見受けられる。しかし定義とまでいわずとも、そのような諸々の用語法の中に多く共通する要素の中から、羯南の徳義論を考えるに有益な視点を見出すことは必ずしも不可能ではない。そしてその意味で特に注目したいのが、いわゆる**道德と徳との区別論**に他ならない。なお、ちなみに**徳と徳義の語はあたかも忠と忠義、仁と仁義の場合と同様、いわば徳の規範化、あるいは規範としての徳を徳義と解することができよう。**

道德との区別における徳の説明として、中でも示唆に富むと思われるのがヘーゲルである。その『法哲学』第一五〇節には次の通り説かれている。

習俗規範的事態は、それが自然本性によって限定された個人的な性格特質そのものうえに反映しているかぎりでは、⁽⁴⁾ 徳性である。が、この徳性も、それが、個人の帰属する諸関係における義務に対する彼の単純な適合性以外の何ものをも示していないかぎりでは、実直である。

そこにいう「習俗規範的事態」とは、“das Sittliche”の訳語であり、別の邦訳では「倫理的なもの」とも訳されているが、要するにこの一節を砕いていえば、社会＝共同体がその存続の条件として所属の構成員に要求する諸々の規範的要素を、構成員が個人的な性格そのものの中に体得し発現させる、それが徳であり、その個人が有徳の人に他ならない、こう解することができよう。そこには徳なるものが、共同体の要求する義務——帰するところその共通善——と不可分の関連性を持つことが、明確に語られている。そのような徳とは、専ら個人の内面的規範を意味する道徳——例えばカント的な——と明らかに区別されなければならない。⁽⁵⁾

要は外面からする共同体の規範的要素と、個人の一定の内面性との結合が、徳の觀念における不可欠の要件をなす、とするのが筆者なりの解釈である。その意味で徳を、例えば法律の如く、単純に外的な義務とのみ解することはできない。共同体の価値規範が「個人的な性格特質」そのものに反映されるためには、個人の一定の内面の関与が要求される。しかしその内面なるものもまた、いわゆる主観の自由、例えばロマン主義についていわれる如き徹底した個人意志の自由とは異なるであろう。共同体の規範、つまり共通善とは、単なる個人の善ではない。徳とは、あるいは共同体からする外面的規範と、個人の内面的規範とが、なお判然と分化しない段階での「道徳」ともなすことができるであろうか。その意味で徳の世界における内面性とは、ある種の限界、これを換言すれば一種の「型」の枠内に制約されたものといわなければならない。しかもその「型」ないし枠とは、くり返すまでもなく共同体の共通善といういわば目的に制約されたものであり、その場合の共同体の広狭に応じて、徳は普遍的にも特殊的にも傾き得ることになるであろう。そして、

「真の」内面性の世界がいわゆる「非政治」の世界だとするなら、徳の世界とはいずれにもせよ「政治」の世界と切離し得るものではなく、またさらにいえば、徳論を支える人間観、社会観とは、結局のところ目的論の世界を離れて考えられるものではなかったとも論ずることができよう。⁽⁶⁾

一般論としてはともかく、羯南の徳義論を理解するに当って筆者が前提としたのは、実はこのような、あるいはこの程度の、徳の観念であった。そして、このような「徳義」を秩序原理として彼が重視した「社会」とは、なお古典的な「政治社会」としての性格を濃厚に残した観念であったといわなければならぬ。

〈二〉 儒教的文脈

さて、羯南における徳義の問題について一先ず以上のような整理を試みた上で、さらにこれを補うものとしてここに触れておきたいのが、彼の儒学的教養の問題である。逐一指摘するまでもなく彼の政論全体を通して、彼の思考に含まれた儒学的要素を抜きにしては理解し難い用語、修辞また論理は随所に明らかであり、特にその徳義論の中には、「綱常の道」その他、儒教的徳目との明白な関連性を窺わせる表現が紛れもなく見出された。果してどこまで彼の思考を規定するものとして儒学があったか、これを正確に見通すことは当然容易なことではないが、初期の羯南を扱うについて少なくとも彼における儒学の問題を避けて通ることはできないであろう。ただ、残念ながら彼の儒学修業に関してはいくらか断片的な情報は伝えられているものの詳細な内容を知るに足る資料には乏しく、筆者の能力からしても到底その全体像を描き出すことは困難である。以下の考察も参照できる若干の材料をもとに、彼における儒学の特徴的と思われる側面を指摘するに止まることをあらかじめ断っておかなければならない。しかも厳密に言えば「初期」には属さない社説をも利用することになるが、問題の性質からしてある程度の例外的な扱いは許されるのではないか、筆者とし

てはひそかにそう願っている。

先ず一つには「答兆民生書」(23・12・14)と題した社説を見ておくこととしたい。それは新聞『日本』が掲げた論説に対して、中江兆民が『自由新聞』紙上で加えた批判への反論として書かれたものであるが、ここで興味深いのは必ずしも論戦の内容ではない。むしろみずから「儒学の徒」を以て任ずる羯南の自負、自意識のほどを窺わせる文章として注目を惹く。すなわち「君子は人の悪を言はず」とする兆民の批判に答えて、羯南はのべる。「吾輩不肖亦た少しく道を学ぶ。至る能はずと雖も心常に之に仰往す。」そして「人の悪」を指弾することも場合によって何ら「道」に違ふことではない、とするのが以下羯南の反論であり、彼ももとより「徒らに人の隠微を撥きて其の名を傷くる如き」は「最も屑しとせざる所」であった。しかし「道衰へ俗孰れ、千鈞を軽しとして蟬翼を重しとす、此の時に当りて流俗の誹議を冒し、群小の疾視に抗するにあらずんば、焉ぞ百川の東するを支ふるに足らんや」と彼はのべる。儒者兆民を意識してのことか、いささか術学的とも評すべき文章であるが、彼の意が一にかかって「道」の堅守の点にあることはほぼ理解されるであろう。辞書によれば「百川の東する」とは、「天下の川という川はみな海を慕って流れ、ついに海に注ぐ。人も道を学べば、ついに大道に達するたとえ」だとされる。

ところでこのような彼が、然らば儒学のいずれの学統学派に近かったのか、また儒学に対する彼の姿勢はそもそもどのようなものであったか、その種の事情をある程度まで窺わせる資料が、やや後のものながら友人三宅雪嶺の著書『王陽明』に寄せた彼の跋文の中に見出される。「王陽明の後に題す」(26・11・28、『全集』第九卷六五九頁)がそれであり、彼の論旨はその冒頭にすでに鮮明であった。「孔丘の漢土に於けるは猶ほ基督の歐洲に於けるが如く、人苟も其の教旨の外に出づれば、即ち世俗見て異論と為して交々之を排斥す」と先ず彼はのべる。しかし孔子もキリストもその生涯のうちに迫害を免れなかつた事実を見るなら、この「二聖」もまたその生きた当時にあつて「幾許か其れ異端」であ

つたといふべきであり、従つて「後世に在り、二聖の範圍を出づる者は必ずしも之を排斥すべからざるは論を俟たず、若し二聖にして知るあらば、或は反つて其の補遺の功を賞せんのみ。」そしてそこに彼が掲げたのは、やがてあらためて触れるが、明代の陽明学派の中でも特に急進的な一人として知られた李卓吾の次の文章であつた。

夫天生一人、自有二人之用、不_レ待_下取_ニ給於孔子_一而後足_上也、若必待_レ取_ニ足於孔子_一、則千古以前無_ニ孔子_一、終不_レ得_レ為_レ人乎。

しかも彼はこの引用のあとに書き添える。「此の言少しく不遜なりと雖も、亦た以て其の自信を知るに足る。李贄其の学説の異を以て罪を得、遂に獄中に自殺すと伝ふ、豈に冤ならずや。」

そこには彼みずからの「自信」のほどもまた語られていたのではなかつたか。ともあれこのような前置きのあと、彼は中国における儒教の沿革を略述するが、事実、そこでも彼の眼は終始「異端」的な人物に注がれていた。孔子その人が『春秋』を著したことにも見られる通り、「支那の儒教は其の始、専ら事例を師として性理を言ふに疎なり」と指摘しながら、彼は先ず漢代の司馬遷に着目する。「上は五帝三皇より下は任俠貨殖に至るまで、其の事例を輯め以て徳義の準を示す」、その点こそ司馬遷の功績であり、「偉といふべきなり」と彼は評するが、次の一節にも羯南の視点は明瞭といえよう。

彼れ微官に在りて敢て孔子の後を継がんと欲し、独立以て史記を作る、而して其の説や、必ずしも孔学の範圍に踳躅せず、古今に通じ王霸を束ね、儒老を合し政教を一にし、并せて天地万物の運行する所以を事例に収めて之を後世に伝ふ。

次いで登場するのが唐の人、『封建論』をもつて世に知られる柳宗元であつた。司馬遷に似て彼も「文章家」でありながら同時に「哲学者」でもあり、「孔学の徒にして而して孔学に拘らざるの人なり……古聖人の言行と雖ども彼れ猶ほ

之を疑ふ」とこれを評するが、次の一節もまた見落してはならないであろう。

宗元身既に儒林に在り、而して敢て一家の説を出でて、先儒尊信する所の道を損益せんと欲す、豈に亦た当代の偉人に非ずとせんや、司馬子長は事例を叙して性理を寓し、柳子厚は性理を説きて事例を判ず、而して其の孔孟に拘はらざるは則ち相ひ同じ。

かく論じつつ、しかし時代は下つて三百年、「程朱の学」の出現を彼も無視したのではもとよりなかった。「儒学の沿革に於て最も著大なる事跡に属す」とこれを評しつつ、それが以後の時代に勝利を収め、「所謂る宋儒の学は我が日本国までをも支配するに至」ったことを彼も承認する。ただ、彼の力点はここでもむしろ陸象山に置かれていた。「程朱に反対して一の学风を立て、徳性の涵養只だ静坐工夫に在る旨を唱ふ、其の識見亦た程朱に譲らざるものあり。」これが陸象山への彼の評言であり、そして、そのあとにはかの王陽明が続く。程朱学の「事跡」は認めるにもせよ、「然りと雖ども真理は滅すべからず」、王陽明の「真理」は次の点にあったと説かれる。

其の学は良知を主とすといふと雖ども、思ふに亦た経伝を説くことを廃せず、彼れ豈に宋儒拘学の藩籬を破りて直ちに洙泗に沂り、尼山の巔に立ちて堯舜禹湯文武を望み、而して仏老を左右に招き、以て一家の言を立て、以て天下紛々の説を統一せんと欲する者にあらずや。

ほとんどおのが志を語ったにも等しい文章と読めるのではないか。しかもさらに彼は最後に特に李卓吾への評言をも書き加えていた。彼によれば、明末に至つて王学が隆盛を誇る中で、その頂点を占めた一人が李卓吾であり、程朱の学を正学と定めた時の朝廷から「異端視」されて獄中に斃れた李こそは、まさしく「王学の忠臣」に他ならなかった。彼のべる。

余れ李氏説書を読み深く其の識見の凡ならざるを知るなり、……余れ卓吾の或は仏老に由りて四書を説くを見て、

其の思想の自由なるに服せんずんばならず、陽明は百代の偉人なり、卓吾を以て其の統を継ぐ者と為すべからず、然れども儒徒と為りて事例に拘はらざるの処は、之を唐の柳宗元、宋の陸九淵に比して譲るあるを見ず。⁽⁷⁾

さて、三宅雪嶺の著書に寄せた彼の跋文「王陽明の後に題す」に見る限り、儒教に対する彼の認識はほぼこのようなものであった。限られた資料から多くを推測することには問題があるにもせよ、少なくとも一端の特徴はそこに明らかとなすことができよう。彼が一貫して着目し強調したのは、中国儒教の内部におけるある種の自由な、あるいは独立の精神であった。その点は先ず間違いないところだとして、しかし果してそれは直ちに彼自身の儒教とのかかわり方を意味するものであったか否か。それは雪嶺の著書『王陽明』への跋文として、単に第三者的に、あるいは客観的に、一つの伝統の流れを追跡したに過ぎないとも読めないではない。微妙な問題であり、羯南の全体像にも関連して、見解の分れるところかとも思われるが、筆者としてはこの跋文が同時に彼自身を語ったものであり、つまり彼もまた儒教そのものの内部にあってその「革新」を希求した一人であったものと推察する。特に後段に明らか陽明学への共感は、読む者に強い印象を与えずにはおかない。尤も、儒教内部云々の表現には曖昧さが残されているともいえよう。例えば「孔学の徒にして孔学に拘はらざるの人」と彼はのべる。果してそれは儒教内部のことなのか、あるいはもはや儒教の超出なのか。しかし実はその曖昧さ、いわば両義性こそは、羯南の当時における儒教観そのものを物語るものであったとなすのが筆者の推測である。敢えていえば、彼において儒教はすでにかなりの程度まで抽象化されていたということにもなるうか。

その点はともあれ、陽明学に対する彼の共感には疑問の余地がないものとなすことができよう。もとよりそのゆえに彼を目して単純に陽明学の徒と想定して終れりとするのは早計と思われるが、少なくとも陽明学への彼の関心を導いたものが、儒教の「革新」に対する彼の情熱であったことは明らかであり、そしてその「革新」とはより実践的、より行

動的な儒教を目ざしたものではなかったか。文中「宋儒拘学の藩籬」云々の語は、その意味での朱子学への批判的姿勢を彼もまた共有していたことを物語る。また陸象山への評言の中に見える「徳性の涵養」なる文字も示峻的といえよう。陸象山の学問は朱子学の「知識主義」に対して、「徳性主義」を特徴としていたと説かれている。断るまでもなく王陽明その人もまた、「性即理」、主客二元の教説を根幹とした朱子学に慊らず、「心即理」、「良知の説」を掲げて内面の徳性、より主体的、行動的な個人を強調することがその基本的な主張であった。

とはいえ一方、陽明学が必ずしも全面的に朱子学と対立するものではなかった、とされる一面をも無視することはできないであろう。陸象山の場合と同じく陽明学も、「倫理学一本やり」で「存在学も注釈学も」独自のものは持たず、つまり形而上学的側面では朱子学のそれを継承していたことが夙に指摘されている。⁽⁸⁾「両者はともに同じ『理』の存在を前提し、『理』の死守を使命とする理想主義であった」。陽明学とは従って、「客観唯心論と主観唯心論の葛藤」の中で、要するに「朱子学の展開」つまり「内面主義の展開」としての意義を持つものだといわれる。ちなみに陽明学内部に右派、中道派、左派の存在が指摘されるのも、主としては朱子学との距離のとり方が要因をなしたものと考えることができよう。

そして、そのように見る時、羯南における朱子学の問題にもあらためて注意を向ける必要があるかに考えられる。例えば右の跋文について見ても、彼の朱子学への言及にはある種の両義性を否定できないのではないか。「宋儒拘学」の弊を批判する傍ら、「程朱の学」が「儒学の沿革に於て最も著大なる事跡に属す」ること、のみならず「所謂る宋儒の学は我が日本国までをも支配するに至」ったことを彼はともかくも明言する。しかもより広く初期の政論をめぐる上来の考察を振り返ってみれば、通常朱子学的とされる考え方が少なからず見出されることも事実であった。先ず一つには彼が終始最も基本的な思考枠組として守り続けた「調和」の観念が注目を惹く。宇宙から人間社会にまで貫通する理の

体系としての朱子学的存在論とは、他ならぬ調和の体系であった。彼が力説した天皇の執中權力論についても、「執中」が「中庸」と不可分の觀念であり、それが「調和」の理念につながることはいうまでもない。逐一細部の実例を数える余裕はないが、なお一つ、彼が私利私欲に徹底して否定の姿勢を崩さなかった事実も見逃せないであろう。それは彼がなお朱子学のいう「天理人欲の説」の呪縛下にあったことを物語るものではないか。ちなみに王陽明その人は仮に両義的であったにもせよ、少なくとも陽明学左派の中には、内面の強調からして人欲の肯定に限りなく接近したことがあるとも論じられている。要するに羯南における陽明学には一種の「穩健さ」の一面が窺われ、その意味で多分に朱子学とも重複する要素が含まれていたことを否定できないのではないか。

話を戻すことになるが、先の徳義論もこの点に関連する。そこで前提とした徳義の觀念とは、共同体の倫理的規範、つまりはその共通善という外面的要素と、これを個人がその人格の中に体现するという内面的要素との結合を要件とするものであった。儒学、特に朱子学の徳論にもまた、基本的な部分でこれに共通する性格が見られるものといえよう。「格物致知」の語で知られる主客、内外のいわゆる二元主義を不満として、専ら内面の強調に向おうとしたのが、右にも見た陽明学であった。そしてその内面化、個人化の行きつくところ、遂には内心の自由（自由意志）の肯定に至ったとも論じられるが、ちなみにそこまで行けば、もはや儒学の枠それ自体が放棄されるか否かの臨界点ともいべきであろう。⁽⁹⁾あるいは徳義の問題が個人内面の「道德」の問題へと移行するともいうか。その点はともあれ、少なくとも羯南に関する限り、そこまでの意味における内面化、個人化を推測することはおそらく困難である。先にも見た通り、彼の重視し続けた徳義が、基本的に客観的・外面的規範としての性格が濃いものであったことは疑いを容れない。⁽¹⁰⁾

第三節の末尾で保留した羯南における「徳義及び精神の自由」（ブルンチュリ）の問題も、ここに至ってもはや結論は明らかといえよう。彼における内面あるいは精神の自由が、限られた性格のものであったことは先ず否定し難いので

はないか。先に彼の自由観を評して社会的自由、また有機的自由とも形容したが、仮に一步進んでこれを徳義的自由と称するにしても、なおそれをいわば「真の」内面的、あるいは個人的自由と等置することには躊躇せざるを得ない。尤も、「真の」内面的自由とは何か、これに満足に答えることは難しい。少なくとも本稿で正面切つて立ち向える問題ではないが、ただ、この文脈で念のため触れておきたいのが「諫争」の問題である。たしかに羯南の中には、ラディカルとも評すべき思考、言論また行動がしばしば見られた。先の中江兆民への反論にも、また右に見た跋文の中で儒教の「革新」をおのが立場として自負したことにその点は窺われるが、そもそも「国民論派」が「最新論派」として名乗りをあげた時、それは朝野を問わず当時の日本で主流をなした政治勢力への真向からの挑戦を意味するものであった。またよく知られているのはかの大隈案をめぐる彼の峻烈な条約改正反対論であり、やや後年、日清戦争の前夜にも、彼の展開した政府批判の言論は繰返し執拗な政府側の発禁処分を招かずにはおかない種類のものであった。果してそのようなラディカリズムは人民一般向けの客観的な徳義とは別個の、いわゆる内面的、精神的自由に発するものであったと見るべきか否か。

おそらくそうではなしに、むしろ儒教にいう「諫争」の行為に他ならなかったのではないか、と筆者には考えられる。「諫争」とは徳義の内面性を語る一つの極致としての「誠」の実践であったともいえよう。右に列挙した実例のいずれについてみても、それらがあるべき「道」の確守という目的につながっていたことは明らかである。その政府批判もまた、彼の目から見て共同体の危機を招く権力の恣意と判断された動きに対して、彼は「国民」の名において、すなわち共同体の倫理的価値——共通善——をテコとして抵抗する、それは共同体的価値の体现者を自任する彼の、「徳義的な自由」の実践であった。そのような「諫争」の企てが、個人の内面にのみ基礎を持ついわゆる自由主義、個人主義とは異質の強韌さを往々にして示すことも、ゆえなきことではない。⁽¹¹⁾

最後に徳義の問題に関連して、彼における「情」または「感情」の位置づけという点にも若干触れておくこととした。彼の「初期」にこの問題が立入って論じられた例は必ずしも多くないが、彼が人間社会における「情」の役割を極めて重視していた事情は、例えば先に本節^一で触れた「家族的生活及び政治的生活」(21・9・26)の中にも見た通りであった。彼はそこで「家族のおよび社交的生活」を「情」の世界だと論じたのみならず、またそのような生活領域、つまり「社会」が、「理」の領域たる「政治」の世界に対して、より基礎的な位置にあることをも強調していた。また同じ社説の中で彼は「日本国民の固有なる倫道」を弁護しつつのべて、「是れ学理を以て推究すべきものにあらずして、感情を以て断定すべきものなり」とも語っていた。「情七理三」という表現も、彼はしばしば好んで用いている。ちなみに「情」とは常識的にも明らかな通り、人間のある種の内面の率直な、あるいは自然な発露といふべきものであろう。彼はあるところで、「自由とは極く通俗に言へば、嫌なことをなさず好いた事を為す、斯の如きに過ぎざるべし」とも語っていた(「与自由記者」26・7・8)。おそらくそれが私的な自由の世界であり、「情」の重視とは一面でこのような私的世界の尊重を意味するものであった。

とはいえ羯南において「情」の問題が、単にその側面に限られたものではなかったことにも注意しなければならぬ。事実右の同じ「家族的生活及び政治的生活」の中には、次の一節が含まれていた。「須らく政治的生活と家族的生活との區別を立て、一は理を主とし、一は情を主とし、我国人の徳性をして其理性と共に啓発せしむるの工夫なかる可らざるなり。」「情」とはもとより理性の領域のものではない。しかし後半部分に注目するなら、「情」はそれとして放任されるのではなく、「徳性」によってコントロールされる、もしくは「徳性」へと昇華させるべきものとする彼の考え方が知られるものといえよう。それが「情」を公的な場と接続させるための必要条件だと見做されたのではなかったか。彼が「国民教育」を重視し「陶冶」の必要を説き続けたことは、このような文脈からもその意味が理解されなければな

らない。前節にふれた「啓蒙された自己利益」の觀念に似て、ここでもありのままの自然な「情」と、「徳性」へと陶冶された「情」とが、二重の意味に使われているというべきかもしれない。やや後に彼は、「夫れ感情は天意に近し」とも語っていた（「違憲説通過」25・12・15）。いずれにもせよ、「情」の問題をそれとして扱うことは本稿の能力をこえるが、ただ、そのように「徳性」へと昇華された「情」とは、もはや個人の自然な内面の発露であることを止めて、ある種の「型」への同調を強いられたものではないのか否か、ここには一つの疑問として記しておくこととしたい。⁽¹²⁾

〈三〉 私徳と公德

本節〈一〉に見た通り、健全なる社会を支えるものとして「徳義」に期待する彼の考え方には根強いものがあつたとはいへ、しかも彼はその点について樂觀的ではなく、「徳義の腐敗」を痛嘆し、対策として「社会制裁力」の強化を求め彼の発言は折あるごとに繰返された。彼が町村における旧慣の弛緩、動搖に深い憂慮を示したことも、それに関連して想起されるであらう。そのような背景において考える時、彼の社説「政治家の公德」（22・2・3）は安易に看過できない意味を含むかに考えられる。

先ずそこに描かれるいわば典型的な有徳者の姿は、左の通りであつた。

其家に在るや端正謹直、妻子に則となり、僮僕に範となり、父母喜び親族附し、朋友其義に服し知友其誼に感じ、若し出でて政府に立つや公明正大、干渉に失せず放漫に流れず、自覚に私せず恩恵を売らず、天下の利益知りて興さざる無く、天下の弊害覚りて除かざる無く、国民個々の利を重んずると同時に国家の其上に在ることを忘れず、社会上には儀表となり、政治上には泰斗と仰がる者……

しかし私徳と公德を兼ね備えたそのような人物とは、彼にとつても「聖人賢哲」にのみ望み得る理想像であつた。従つ

てこれを一般の政治家に期待することは困難であり、とすれば先ず重視さるべきは公德だとして、彼は次の通りのべる。「政事上には、政事家の資格足らずして私徳具はりたる人物多からんよりは、寧ろ私行上には慙徳多きも政事家の資格を具備したる人物を得んことを欲する者なり。」

一見道徳とは別個の政治の独自性を説くものとも思われたいではないが、問題の重点はそこにはない。注目すべきは彼のいう「公德」の内容であり、すなわち社説の後半、彼が専ら力説したのは政党なるもののあるべき姿、つまり彼の持論ともいふべき「公党」論であった。彼によれば、「国家公共の物を以て自党に与みする者に利益し、以て其勢力を盛大ならしめんとする者」は「私党」に他ならず、逆に「国家を利する」目的の下に組織行動するものこそ「公党」にして「真正の政党」だと論じられる。なお、補っておくなら、そのような意味での「公德」論はまた、「偶感偶録」(22・12・12)の中にも、次のような形で登場する。すなわち「其の国の政事家が自国の歴史に顧み、前代の遺囑を継ぎ、以て一国民の至高なる目的を感知し、自家の私利は言ふに及ばず、其の抱く所の主義と雖も国是の為に皆な之を犠牲にするの公德を忘れざること、」これこそが「政事上の美德」だとそこでは論じられた。ここにいう「国是」の語には特に留意が必要であろう。それは「永久の国是即ち国民の至高目的」とされるが、また「一治一乱は国の常習、小治乱の為に其の進行を渋滞するは、是れ豈に其の精神たる国是の定らざるが故にあらずや」とも説かれていた。

ちなみにこのような「国是」あるいは公德論について、果してその出典とまで見るか否かはともかく、示唆を含むかに思われるのが、彼の翻訳として『全集』第一巻に収められているド・メーストル原著『主権原論』である。その上編第十二章にいう。

徳義なるものは本来國中一般の是とする宗教又は先入説の如きものにして、吾人が祖先より伝承したるものなること、是吾人の認知する所なり、未嘗て一人一己の道理論より強誘せられて之を知るに非らず、而して万一其の間に一人一

己の道理論を混ざることあらんには、其の徳義は茲に必ず腐敗すべし。(二五二頁)

これを第十章に見られる次の一節と併せ考えるならば、ここにいう「徳義」の語が「国家の精理」つまり「国理」なるものとそのまま重なる意味のものであったことも、おのずから理解されるであろう。

凡人民の幸福及勢威は国家レイゾン・ユニヴァーセルの精理に従ふに因りて生ずるものなり、即此の国理に従ふこと愈々親密なれば、其の幸福愈々多く、勢威愈々盛なるべし、国理なるものは各人の私意を去りて公理を立つるものなり。(二四三頁)

ド・メーストルのこの書、しかも同じ第十章については、「国民精神」論に関連して本稿第二節でも言及したが、ここに至って羯南が「公德」の基本理念としてのべる「国是」なるものが、おそらくド・メーストルのいう「国理」また「国民精神」と別物ではなかったことが首肯されるのではないか。それがさらに羯南の重視する「輿論」の問題にも連動してゆく事情については、第六節であらためて論ずることとしたい。⁽¹³⁾

ところでこのように彼の説く公德論とは、先に本節^一で見た彼の徳義論と果してどのような関係において理解すべきものか。たしかに人民一般の徳義の現状について多分に悲観的な認識を余儀なくされた彼が、それに代るとはいわないまでも、少なくとも状況打開のために案出した議論のように考えられないでもないが、果してそうか。先の(本節^一二〇六頁)引用を振返るならば、公德への関心はすでに明治二十一年の時点でも夙に彼のものであったこと、しかも徳義の問題がそのまま公德の問題につながるものとして、つまり公德の基礎として考えられていた事情もそこに明らかである。一方彼が引続き徳義論そのものにも関心を失わなかったことは、これまた先に触れた明治二十三年秋の社説「謹読勅語」あるいは「斯道論」からも確認されるであろう。

ただ、彼における公德と徳義の関係をこのように整理してよいものとするれば、そこには徳義論の、ある種の抽象化ないしは機能主義化という一つの問題が伏在するかに考えられる。⁽¹⁴⁾ 例えば「倫理を軽ざる塵の如し」(23・10・4)の中

で、彼は「倫理名教」を軽視する風潮に真向から反論を加えつつ、次のように論じていた。

此に於てか倫理道德の基礎動揺して、社会の風紀放蕩頹廢するに至る、夫れ親慈子孝は人類の人類たる高尚なる仁愛性に基くものなり、此性ありて人々相愛するの道始めて社会に行はる、吾人の此世に於ける、常に之を發揮し培養して、以て私利人慾の奴隷たることなからんことを期せざるべからず。

またこれに続く同日の社説「病者を視る死者の如し」の中にも、次の一節が見られた。「夫れ人類の社会を成すは、元と相愛の情ありて強弱相助け、智愚相教ゆるの心なくんばあるべからず、此心一日社会を去るときは、再び又弱肉強食、人相食むの域に墮落すべし。」この二つの引用にいう「仁愛性」あるいは「相愛の情」への着目が、彼において、本来儒教的な「仁」の徳目につながるものと理解されていたことは先ず疑いを容れない。しかしそれが、もはや儒教の基礎をなした特定の社会的条件を離れて、「人類の社会」にまである意味で普遍化された時、「仁」あるいは儒教そのものの意味もまた抽象化を免れず、いわゆる「人道主義」(humanism)に重ねられてゆくのではないか。あるいは機能主義的にそれが「活用」されたともいうか。

先に第四節の中で、「家庭教育」が「公義心」養成の基礎だと論じた彼の議論をここに想起することもできよう。彼にとって町村自治とは、歴史的な旧町村との連続性を不可欠の条件とするものであった。しかし旧町村を支えた「旧慣」のすべてを、そのまま維持すべきだとするのが彼の主張であったというよりも、むしろ彼の関心の焦点をなしたものは家庭の場で習得さるべき「連帯」と「相愛心」であり、その上に、いわば「旧慣」的価値の集約点として彼の強調したものが、「公義心」であったと見ることができるのではないか。同じように本節<一>に見た如き徳義の個々のいわゆる特殊主義的な徳目と、結局のところ「国是」ないし「愛国心」の問題に帰着するかに見える公德との間にも、抽象化または機能主義化とよぶべき意味上の変化が認められるといえよう。

そのような抽象化、機能主義化を可能にする思考とは、いうまでもなく当の儒教なり、あるいは旧社会的な価値の世界なりを、ある程度まで対象化あるいは客観化し得る思考に他ならない。しかし一方、連続性の論法がなお用いられる限りで、完全にこれを脱却した思考と見ることも困難といわざるを得ない。往々そこに両義性が伴うことは避けられないであろう。いわば進行中の脱皮過程とでもよぶべきであろうか。尤も逐一の挙証は省略するほかないが、事実羯南の初期とそれ以後の各時期の間にも、また個々の論点によって、大雑把に言えば脱皮の進行度にさまざまな微妙な差が認められる。連続性の論法とはいいなながら結果的に見れば、抽象化とともに巧みに論点のスリカエが行われたというべき場合も少なくない。しかしそれこそはむしろ限界を感じながらなお完全な脱皮に至り得ない思考の、ギリギリの模索を物語るものであり、羯南に限らずいわゆる近代化ないし西欧政治思想の受容過程において、ほとんど不可避の事態であったとも考えることができよう。

ところで、もはや徳義論との直接の関係を離れるが、このような彼の思考の過渡期的な、その意味で両義的な特徴に関連する問題として、このあと彼の文明観と歴史観についても若干触れておくこととしたい。先ず文明について、断るまでもなく文明あるいは文明化の問題は彼の政論の一つの軸をなす重要な関心の対象であった。例えば「文明の政道」論については第二節(二)でも触れたが、彼の政論の随所にその語は登場する。その語の意味するところも、たしかに時と所に応じて多様であった。ただ、その中で彼がしばしば「人間の徳性は文明とともに進歩する」といった趣旨のテーゼを繰返したことは、今日の常識からして一見奇異のようにも思われて注目を惹く。次の文章もその一例である。

文明の目的は富力の増進にあらずして、徳義人情の啓発にあること、……吾輩は常に以為らく、文明なるものは外部の修飾を云ふにあらず、内部の改良を云ふなりと、法律制度の文章整然たる、殖産工芸の事業森然たる、皆な文明の象たるに相違なしと雖も、道徳人情の衰退して残忍酷薄の所為其内部に猖獗する間は、決して之を文明国と称すべか

らず。(「高島炭坑の惨状、警察官の職掌」21・8・1)
なお一つ、次の一節をこれに重ねてみることもできよう。

今や文化大に進み、智徳の隔絶稍く減じ、……徳義の感想は一地方又は一部落に止まらずして全国に通じ、同胞兄弟たり、尚ほ進みて四海兄弟たるの博愛旨義を實行せんと欲するにあらずや、腕力の争は消えて智力の争を生じ、干戈の戦は熄みて言論の戦起り、欺罔陰険の手段は去りて公明正大の手段来る。(「反問論」22・4・30)

文明についてのこのような見方は、今日の眼から見て奇異、とはいわないまでも樂觀的に過ぎるといふ印象は避けられないが、当時であつて必ずしも特異なものではなかつた。むしろ儒學的教養の世界にあつた人々にかんりの程度まで共有されたものではなかつたか。⁽¹⁵⁾しかも日本でのみに限られない。ブルンチュリの説く文明の觀念もまた、*Vervollkommnung der Menschheit*に他ならず、邦訳でそれは「人道の開進」と表現されていた。羯南がこれを知つて少なくとも力を得たと推測することも、もとよりの外れではあるまい。⁽¹⁶⁾尤も、それらは当時においてのことであつた。そして、例えば「文明という言葉は一八一九年頃に、それまでの単数形から複数形に移行し、諸文明という使い方が一般化してくる」とする指摘は、むしろ今日馴染み易いものといえよう。⁽¹⁷⁾一八一九年という厳密な時点にこだわる必要はおそらくないが、要するに「単数形」の文明観とは、いわゆる古い自然法的な思考の世界を反映する一つの特徴であつたとするのが筆者の推測である。

そのような彼の文明観の特徴は、そのまま彼の歴史観の問題につながるものであつた。結論的にいえば羯南の歴史観とは、基本的にいわゆる歴史主義以前と見るべき性格のものとして整理できるのではないか。たしかに歴史主義の語もある程度まで多義的に用いられており、簡潔に明快な定義を示すことはむづかしいが、少なくともそれを、古い自然法的な思考の克服として、漸く十八世紀前後に「成立」したものと見ることはほぼ異論がないものとなすことができよ

う。例えば「それは有機的に生成した地盤であり、中世の、宗教に制約された世界像が崩壊し、更にその世俗化にほかならない啓蒙期の世界像、超時代的理性という根本思想を持った世界像が、自己自身を止揚した後に、ようやく自己形成を遂げた世界観そのものなのである」⁽¹⁸⁾と説かれる。従って歴史主義の主要な特徴は時間的な静態性に対する動態性なしいし発展、空間的な斉一性と普遍性に対する個別性、さらにそのコロラリーとして価値的相對主義の認識という点に見出される。ある意味で世界認識におけるリアリズムの進行とも見ることができであろうか。ちなみに古い自然法的思考の一例として、先の島田虔次氏が指摘する朱子学の「汎神論的立場」なるものをこれに考え合わせることもできよう。氏によれば朱子学の歴史観は「一種の循環の、もしくは持続の論理にとどまる傾向があった」とされ、「持続は歴史の基本的な形式」だとするK・レーヴィトの言葉にも言及される（前掲新書、九—一〇頁）。

これを羯南について見る時、一つの焦点として浮び上るのはいうまでもなく彼の「史蹟」重視の問題であるが、彼のいう「史蹟」とは直ちに「歴史」と解すべきものではなかった。第二節にも見た通り、彼が一貫して強調する「史蹟」とは天皇を中心とする国体、つまり日本の文化的、政治的個性の意味に他ならない。その点、歴史主義の説く個別性の認識は彼にもあったとなすべきであろう。しかしその史蹟論に歴史的变化の契機が弱いことは明らかであり、彼の古代王政論に見るまでもなく、彼がその「史蹟」を歴史的発展との関係で相対化することはなかった。⁽¹⁹⁾その点にも限られない。より広い意味で彼に歴史的発展の契機を強調する視点が乏しかったことは、例えば第四節で触れた歴史的町村の連続性の主張からも窺われるであろう。そこには「社会」なるものの持続性、あるいは超歴史性を前提とした考え方が、背景をなしていたのではなかったか。なるほど彼も社会における変化、例の「旧慣」の弛緩衰退の事実はこれを認めていた。しかし彼はそれを維新の「変革」に伴う「世変」の一環として、あるいは官僚制の弊害として受けとめるに止まり、背後に社会そのものの構造的な変化があることを直視し肯定することはなかった。彼に発展段階論的な歴史認識

が欠けていたことも夙に指摘されているが、⁽²⁰⁾「序」でも注目した通り彼が「泰西の国民論派」と自己のそれとを敢えて等置したこと、またしばしば短絡的にいわゆる新自由主義的な論法によりつつ自からの議論を正当化しようとしたことなども、その例証となすことができよう。たしかに有機体論的な発展の観念は彼にもあったとすべきかもしれない。しかしそれは「成長」ではあっても発展ではなかった。また「完成」に向つての変化は、「発展」とは異なることも指摘されている。⁽²¹⁾

一方、個別性の契機について、いわば民族ないし国家単位の個別性の認識が、右にもふれた通り彼において強固であったことは疑いを容れない。それこそは、彼を促して「国民主義」を唱導させた当のものであった。とはいえ、これを国民内部の個人単位について見れば、事情は異なるといわざるを得ないであろう。彼の認識における「各人」つまり個人とは、個別性、多様性において捉えられたというよりも、むしろ斉一性、不変性の側に傾斜したものではなかったか。私的利益の問題をも含めて、「私」なるものに徹底して否定的な姿勢を守ったこともその一証であり、彼の説く個人自由とは社会的拘束の極めて強い性格のものであった。彼が強調した徳義の問題、あるいは陶冶論、国民教育論の特徴もまた、斉一性を基本とする彼の人間認識のあり方を物語るものであったといえよう。

価値相対主義については、もはや多くをいう必要もあるまい。たしかに彼が好んで歴史を語ったことは事実であった。「史蹟」主義とはもはや離れるが、特に『史記』その他、中国の古典的な史書を縦横に引照しつつ論をなすことは、彼の政論に見られた一つの特色ですらあったといふことができる。しかしそれらはいわゆる教訓的ないしは実用的歴史に類するもの、その背後にあった歴史観とは精々のところ勢力興亡史観であったといわなければならない。そして、このように見てくるならば、彼の歴史観を目して安易に歴史主義とよぶことには問題があり、少なくともなお歴史主義的思考に向けて萌芽的な移行の段階にあったものと考えられなければならないであろう。マイネッケに依拠するというなら、

「国家功利主義」の段階ともなすことができるであろうか。⁽²²⁾もとより以上の如き一般論を離れて個々の例について見れば、歴史主義的と評すべき場合があることを必ずしも否定する必要はない。例えばその意味で興味深いと思われるのが、やや後年のことになるが、「与自由記者」(26・7・8)の中で家族制度を論じた次の一節である。

変革論者に反対する吾輩は固より保守論者たり、然れども……願くは吾輩を以て是も非もなき保守論者と為す勿れ、吾輩は旧社会の徳法に改むべき者あるを知る、社会の徳法も他の事物と同じく鏽の生ずるを知る、然れども此の鏽を去るには、吾輩は斧を用ふることを好まずして、鑢を以てせんことを欲するなり。

「旧社会の徳法」云々は先の徳義論にも関連して注目を惹く。「社会の彝倫」そのものも変化するという認識は、「辞礼論」(21・8・25『全集』第九卷)の中にも明らかであった。仮にここでもなお歴史的「発展」に向けて積極的な羯南を見出すことはできないとしても、引用中に彼自身も自任する「保守論者」にふさわしく、少なくとも漸進主義を守りつつ変化に対応する姿勢を確認することは困難でないといえよう。⁽²³⁾

「第五節」——註

(1) 石田雄著『日本の政治と言葉』(下)(一九八九年、東京大学出版会)一七二—三頁では、羯南が「国家」と「政府」とを明確に區別しながら、「国家」と「社会」との区別は明確でなかつた点が指摘されている。ただ、そこで「社会」の概念を「十九世紀末から新たに出現した」ものとされていることには疑問が残る。

(2) 「族制」とは家族制のことを指す。「辞礼論——文辞と社交との関係」(21・8・25『全集』第九卷)の中に、「泰西に在ては族制上の関係単に親密を主とするが故に……」とあるところからも明らかであろう。なお、そこでも彼が「親愛の間に尚ほ尊敬を寓する」ところの「東洋」の族制をよしとしたことはいうまでもない。

(3) 「社会制裁力」の語を彼はしばしば用いたが、先の、第三節一九頁でも、経済上の「壟断」への対策として、「社会の制裁力」また「輿論の制裁、士気の憤激」を語っていた。そこにはしかし一方で、かのJ・S・ミルのいう「世論の支配」「多数の専制」の問

題が関連するであろう。羯南の場合、その面への警戒は弱く、それは共同体的な社会観、従ってまた「社会」なるものへの一貫した樂觀論を反映するものであったと考えられる。例えばM・クラフストン著、小松茂夫訳『自由—哲学的分析』（一九七六年、岩波新書）八〇頁以下参照。

(4) 三浦和男他訳『法権利の哲学—あるいは自然的法権利および国家学の基本スケッチ』（一九九一年、未知谷）三二二頁。

(5) 「徳」を「卓越性—アレター」として論ずるアリストテレスについて、岩田靖夫前掲論文（第四節（19）所引）は次の通り説明する。「アリストテレスの思想において、幸福とは、極く簡単に言えば、自己実現である。その自己とは理性的存在としての自己であり、その自己が理性に基づいて成立するいろいろな意味における『卓越性—アレター』を活動させることが幸福なのである。それゆえポリス（とりわけ『中間の国制』）は、人間が幸福の追求において、理性的に振る舞える共同体、すなわち理性の国を意味する。」（三四頁（13））

また柘植尚則著『良心の興亡—近代イギリス道徳哲学研究』（二〇〇三年、ナカニシヤ出版）が紹介するA・シャフツベリの徳論も興味深い。その基本的部分は次の通りだとされる。「善いあるいは有徳であるという名に値するためには、被造物は、そのすべての性向 (inclinations) と情動 (affections) を、精神と気質の傾向 (dispositions) を、自分の種 (kind) の善に、あるいは自分が含まれその一部をなしている体系 (system) の善に適し、かつ一致するようにしなければならない。」（二〇頁）。シャフツベリについては、これを歴史主義の「先駆者たち」の一人として扱う前掲F・マイネッケ著『歴史主義の成立』（第一章第一節が興味深い。なお、「徳」の定義的な説明として、A・コントーリスポンヴィル著、中村昇他訳『ささやかながら徳について』（一九九九年、紀伊国屋書店）九—一〇頁をも参照。外面と内面、共通善と個人との比重関係については、もとより多様性が肯定されなければならない。羯南が「徳義」の問題としたところが、後年「社会道徳」、「公衆道徳」あるいは「国民道徳」等の名の下に、繰返し論議されてきたことは周知の通りである。余談ながら今日、教育基本法改正からんで世上論議の盛んな「愛国心」と思想の自由の問題は、直接ここでの徳義論につながるものとして興味深い。愛国心の強要が思想の自由に抵触しないとするのは、「道徳」をなお「徳義」として考える立場だといえよう。

(7) 参照、溝口雄三著『李卓吾』（一九八五年、集英社）。同書七三—四頁および一七四—五頁には、羯南が先に引用した文章（二二二頁）の解説があり、それに従って筆者が返点を付した。また島田虔次著『中国の伝統思想』（二〇〇一年、みすず書房）五六頁には、李卓吾の紹介者としての羯南にも触れている。

(8) 以下、陽明学（と朱子学）に関する部分は、島田虔次著『朱子学と陽明学』（一九六七年、岩波新書）による。続く二つの引用はそれぞれ同書一六三、一九七頁。

なお、跋文引用の中に「性理」と「事例」の語がいわばキータームとして使われていたが、この二元論も羯南が朱子学を意識して

いた証左と見ることができよう。そして、いずれかといえば「事例」を彼は重視していたかにも見える。

ちなみに荻生徂徠を評して羯南は次のように語ったことがある。「後世に至りて腐儒あり、荻生総右衛門と云ふ、支那を崇拜するの余り自から「東夷の臣」と称したるは、当時日本の学者社会が支那の勢力を感受して、国民精神を亡ひたる例と云ふべし。」

〔全集〕第二卷二〇六頁)

(9) 島田前掲新書、一四六頁にいう。「要するに宋学ふう儒教(性理学)のクライマックスたる陽明学において、儒教はほとんど自己否定、崩壊、の瀬戸際に立とうとするのである。」また島田前掲書(『中国の伝統思想』)の「解説」(小野和子)四三七頁には次の通りある。「陽明学左派は江戸の日本に持ち込まれた近代思想であって、羅近溪だとか李卓吾だとか、儒学にはちがいないが儒学ではなく、陽明学ではあるがアンチ陽明学、中国ではあるが中国風ではない、これを何と呼ぶかは問題だが、我々が「近代化」と呼んでいるものであることは間違いない。」この点について、坂本多加雄前掲書(『市場・道徳・秩序』)二七一頁(37)をも参照されたい。

(10) 念のため儒教における「徳」の観念を確認しておくが、島田前掲書にはこう説かれている。「儒教の大きな特色は政治主義である、……儒教の政治原理は徳である。徳は聖人の経典や先人の事跡、言語を読書して仁の心を涵養し、礼すなわち正しい習俗を実践するところに養成される。……礼は仁の心に裏打ちされるとき、単なる外面性に墮する。仁の心をやしない、礼を正しい意味において実践する、そこに徳が形成せられる。」(三七―三八頁。)なお、シュタールについても、次のように説かれている。「彼は自由を内的自己に従って行動することにありとして、自由は個性の発現であると観る。しかしながら彼は人間の内的本質を個性のみに認めるのではなく、個性以上のものとして人倫的本質に認める。即ち人間の自由は人間が人倫世界の目的に適合して、真に人倫の本質を発現し、共同組織に一致することにある。」(前掲中村哲「シュタールの国家理論」(三)、八〇―一頁)

(11) 羯南における諫争の思想については、例えば「近代日本と陸羯南」(一九六八年一〇月『みすず』九・一〇月合併号、のち『丸山真男座談7』一九九八年、岩波書店に所収)での丸山氏の発言参照。(『座談7』二二四頁)。またより一般的な考察として、丸山真男「忠誠と反逆」(『丸山真男集』第八卷、一九九六年、岩波書店)

(12) 羯南における「情」の問題は、本田逸夫前掲書(『国民・自由・憲政』)一三五頁以下でも論じられている。ちなみに井上毅もまた人民の「人情の自然」を極めて重視した一人であった(前掲拙著、七五頁など)。しかし井上はこれを、政治外の私的領域のものとし、つまり「安民」の意味においてのみこれに配慮したに止まる。それと比較するなら羯南の場合には、「情」の公的、政治的意味がより強く意識されていたといえよう。

(13) 先の引用(邦訳二五二頁)にいう「徳義」の原語は、ちなみに *la morale* であった。またあとの方の引用(二四三頁)箇所の直前で、羯南は「レーゾン・ユニヴェルセル」即「レーゾン・ナションナル」について、みずから次の通り割註を書き入っていた。「其の国を挙げて是とする所の一種の精理を云ふ。国理と直訳するも妥当ならず、故に原語の儘を記す。読者此章の題言に云ふ国民

思想、即我が大和魂の如きものは認する理論なりと解せば大過なかるべし。」かのモンテスキューにおいても、徳川政治的徳とは、祖国愛に他ならなかった。

(14) 抽象化ないし機能主義化の問題については、前掲拙稿（「陸羯南と地方自治」）一四五頁でも触れたが、また拙著『井上毅と明治国家』五八頁をも参照されたい。坂本多加雄前掲書（『市場・道徳・秩序』）二七三頁（50）にも要を得た説明がある。

(15) 渡辺浩著『東アジアの王権と思想』（一九九七年、東京大学出版会）二五四頁にも、次のように述べられている。「十九世紀の西洋人の civilisation の観念」は「二十世紀の社会科学者のいう modernisation や development と異なり、道徳的な進歩、人の人としての向上を含蓄している。」従つてそれは、福沢諭吉、中村正直、西村茂樹らによつて「彼らも多かれ少なかれ持っていた儒学的な価値観と共鳴しうる」がゆえに、「必ずしも自己の価値意識の根本的な転倒なしに」受容された。

かの井上毅にもほぼ同様の文明観が見られた。例えば前掲拙著、二九七頁（11）、二九八頁（13）について見られたい。先の第三節で保留した羯南における「進歩主義」の語の意味について、ここでの文明観との関連を考えることは重要といえよう。彼が好んで用いる「高尚な」という表現も、この文明観に即した理想と解すべき場合が多いように思われる。彼がスペンサー流の社会進化論に関心を向けなかったことも、ゆえなきことではなかった。

(16) ブルンチュリ原本 (Politik) 六三頁、中根訳第三卷五三頁。本稿第一節の註(3) および(12)をも参照されたい。(一一六、一八頁)

(17) F・ブローデル著、松本雅弘訳『文明の文法』I、一九九五年、みすず書房）三五頁。またJ・グレイ著、松野弘監訳『自由主義の二つの顔』（二〇〇六年、ミネルヴァ書房）四二頁をも参照されたい。「文明」の語が複数形に移行するとともに、複数の「文化」が語られるようになる。ちなみに羯南は「文明」と「文化」の語をともに使用したが、右の二二三頁と二二四頁の二つの引用にも見られる通り、必ずしもこの両者を明確に区別してのことではなかった。この点、西川長夫著『国境の越え方』（平凡社ライブラリー、二〇〇一年）二四九頁に言及がある。おそらくそこには、後述の「国家功利主義」の問題が関連するであろう。

なお、福沢諭吉の文明観については、宮村治雄著『日本政治思想史』（二〇〇五年、放送大学教育振興会）二四〇頁以下に分析がある。

(18) K・マンハイム著、徳永恂訳『歴史主義』（一九七〇年、未来社）六頁。またF・マイネッケ著、菊盛英夫・生松敬三訳『近代史における国家理性の理念』（一九六〇年、みすず書房）四九〇頁、O・ブルンナー前掲書（『ヨーロッパ——その歴史と精神』）二七頁以下など参照。

(19) “ancient constitution”の神話が歴史主義的精神と相容れないことを論じたものとして、参照 J. G. A. Pocock: The Ancient Constitution and the Feudal Law. 1967.

- (20) 参照、『近時政論考』(岩波文庫)の解説(植手通有)、一八七頁。また同じく植手通有「江戸時代の歴史意識」(『日本の思想』6、歴史思想集、筑摩書房、一九七二年所収)をも参照されたい。
- (21) F・マイネッケ前掲書(『歴史主義の成立』(上)二三三頁)。
- (22) 「国家功利主義」の語についてはF・マイネッケ前掲書(『国家理性の理念』)四一七頁参照。
- (23) もなみに次のような指摘がある。Kramnick finds at the core of Bolingbroke's historical view a tension between a "humanist philosophy of history that emphasised morality and voluntarism as the energy of social change", and a "materialist philosophy" that stressed the social and economic causes of historical development. (Jesse R. Goodale: J. G. A. Pocock's Neo-Harringtonians: A Reconsideration, in History of Political Thought, Vol. 1, No. 2, 1980. 羯南も同視的だが、同様の過渡期的な "tension" を余蘊なく示される境位であったとするのが筆者の羯南像であるが、ただ、少なうとも初期にあって、この二つの "materialist philosophy" の比重はなお極めて低かったといわねばを得ない。