

丸山眞男の正統論と福沢諭吉

山 辺 春 彦

本稿は、丸山眞男がオーソドクシーの意味での正統（〇正統）に関する議論を形成するにあたり、福沢諭吉から何を引き継ごうとしていたかを跡づけようとするものである。丸山が福沢の著作に本格的に取り組むようになったのは、一九三七年に東京帝国大学法学部助手に採用された後のことであり（『集』^①第十三卷、三四―三五頁）、敗戦までに「本当によく勉強した」日本の思想家として、荻生徂徠とともに福沢の名が挙げられている（同前、三九頁）。戦時体制に向かう情勢の中で、日本思想史の捉え方においても、同時代認識においても、丸山が福沢から深甚な影響を受けたことはすでに先行研究が繰り返し指摘するところである。福沢に対する丸山の強い関心は晩年まで持続しており、福沢研究は文字通り丸山のライフワークであった。本稿の課題は、それを正統論の観点から捉え直す試みと位置づけることもできる。

丸山の正統論として本稿が考察の対象とするのは、丸山が一九五〇年代後半から石田雄、藤田省三とともに行っていた「正統と異端」研究会での共同研究の一九六七年時点における結論として、「『文明の精

神』をわれわれの Orthodoxy にすること」と題する丸山自筆メモ（以下「われわれの Orthodoxy」と略記）にまとめられたものである。この共同研究については本誌前号に掲載された拙稿で、「開かれた社会」を支えるものとしてもオーソドクシーを位置づけていくという変化を丸山の正統論にもたらしたことを論じた。すなわち、「正統と異端」研究会がはじまる時期までの丸山は、政治権力または正統的権威（典型的には教会）によって定立されたオーソドクシーが解体し、真理は思想の自由市場を通じて見出されるものとされてゆく過程を、前近代から近代への移行の一特徴として考えていた。ところが「正統と異端」研究会での共同研究を通じて丸山たちは、近代化によって「開かれ」ていく社会が統合を保つていくためにもオーソドクシーが必要であるという立場に到達する。ただしその場合のオーソドクシーは、自由な検討や議論と対立するものではなく、むしろそれを可能にする条件として捉えられていた。そして研究会の議論は、オーソドクシーの論理の特徴を定式化しつつ、明治維新という第二の「開国」を経ながらも

再び「閉じた社会」に回帰してしまった近代日本の轍を踏まないために、敗戦によって三たびの「開国」を迎えた戦後日本社会を自覚的に「開かれた社会」として維持していく「われわれの」オーソドクシーの探求に向かつていったのである。

この議論の成果がまとめられた「われわれの Orthodoxy」では、その内容が次の八項目に要約されている。

「イ、開いた(、)また開く精神であること(開化物のようにレディ

モードの輸入である「開けた」精神ではなく)

ロ、見えざる普遍的真理と正義へのコミットメント

(歴史の宗教もしくは普遍主義的な歴史的イデオロギーへのコミットメントであることを要せず。)

ハ、人類の歴史が経験への意味賦与の歴史であり、歴史から「学ぶ」能力を人類「われわれ」がもっていることを信ずるという意味において、歴史の「進歩」を信ずること(終末観的オプティミズムも含めて)

ニ、物質的および精神的生産の主體的担い手としての「人民」コモン・マン観に立つこと。

無誤謬信仰ではなくて、「誤りをおかす権利」を人民がもっているという信仰。

ホ、「一身独立して一国独立す」

個人個人の独立の精神が社会集団の創造的エネルギーの究極の源泉であることの承認

へ、個人の基本的人權とその制度的保障

をいかなる Public な名においても否定することは許されない。あらゆる統治形態、社会体制はその前に相対化される

ト、自立的個人の社会的連帯へのダイナミックスの承認

イデーが組織となるとき、不純になる。文明のイデーも同じ

チ、純粹ならざるものなかで耐える純粹さ、Incarnation 受肉

＝妥協の必要と意味

純粹主義は、出発点の正反対の帰結に陥る。

「閉じた社会」と「閉じた個人」との悪循環の打破

「O 正統の「受肉」が L 正統(政治権力の問題)」

各項目の内容については後に論じることとして、ここでまず注意したいのは、以上の項目の前(タイトルのすぐ後)に、「われわれの Orthodoxy」が引き継ぐべきものとして聖徳太子からマルクス主義運動までの思想家ないし運動が列挙されていることである。これは、自分たちのオーソドクシーの内容を一から新たに構想するのではなく、それに資する「伝統」を日本思想史から引き出そうとするものであり、「将来に向つての可能性をそのなかから「自由」に探り(『集』第九卷、一一五頁)、それを「読みかえ」(同前、二〇八頁)て積極的な思想的伝統の形成につなげようとする、一九五〇年代後半以降に強調されるようになった丸山思想史方法論⁶⁾にもとづいている。

この箇所には「マルゴトではない!」「選択」「道統の伝を人間または宗派・学派の系列で求めてはならない」という留保が付されており、歴史的に存在したものをそのまま受け入れるのではなく、われわれのオーソドクシーを形成するという観点から引き継ぐべきものを主体的に選択するという接近方法がとられている。その前提の上でとりわけ重視されていたのは、「文明の精神」をわれわれの Orthodoxy にすること」というこのメモのタイトルにも示されているように、「文明の精神」を身につけることを倦むことなく民衆に説いた福沢諭吉であった。

既述のように「われわれの Orthodoxy」メモは石田・藤田との共同研究の結論とされているが、その方向性は丸山が主導したものと考えられる。それは、以下で論じる丸山の福沢論と「われわれの Orthodoxy」との照応関係から明らかになるであろう。

他方で、この時期の丸山が前述の方法論にもとづいて、「われわれの責任と行動において」「ネガ」像から「ポジ」像を読みとる(『集』第八巻、二七六頁)ことを試みた対象であるにもかかわらず、「われわれの Orthodoxy」における継承対象のリストから漏れているものが存在する。それは、吉田松陰のような「武士のエートス」あるいは「封建的忠誠のエートス」の担い手である。まずはこの不在が意味するものを考えるとところから検討をはじめたい。

「武士のエートス」に関する丸山の考察は、「われわれの Orthodoxy」が作成される一年あまり前に終了した一九六五年度の「東洋政治思想史」講義で全面的に展開されたが、すでに一九五〇年代後半の同講義でも論じられている。また、一九六〇年の論文「忠誠と反逆」は幕末維新时期を主な対象とするものであるが、「武士のエートス」が持つ可能性はここで詳細に追求されていた。

丸山が「武士のエートス」に見出したポジティブな可能性は、主従関係への被縛感と忠誠の相剋が能動的なエネルギーを生むというダイナミズムが、「ノン、コンフォーミズム」(『集』第八巻、二六一頁)にながりうるということである。つまりそれが注目されたのは、大勢に雷同することなく、諫争や反逆という形で積極的に異なる立場を打ち出す基盤としてであった。

この観点からは結局、幕末にリバイバルした「武士のエートス」は、第二の「開国」という「開かれた社会」に向かう契機と十分に結びつくことなく、「閉じた社会」のコンフォーミティに対抗するものとなりえなかったと評価されることになる。その要因は一つには、身分をはじめとする中間勢力の基盤が脆弱だったという近世日本の特質に求められている。

「すでに徳川幕藩体制において、本来の封建的特質——武士階級

だけでなく、寺院・商人・ギルド・邑村の郷紳等の多元的中間勢力の広汎な分散と独立性——がすでにかなり弱体化していたことが、「身分」や「団体」の抵抗の伝統を底の浅いものとし、それだけ明治政府の一君万民的平均化が比較的容易に行なわれる基盤があったともいえるのではないか（『忠誠と反逆』（『集』第八巻）二二〇頁）

このような丸山の近世日本社会像については多くの丸山研究が取り上げているため詳説は避けるが、ここでは一点だけ、幕末期の「武士のエートス」の高揚がかえって中間勢力の分散性や独立性をさらに弱める方向にも作用したとされていることを指摘しておきたい。「尊王論の機能転換」と題された一九五八年度「東洋政治思想史」講義第三章第二節（5）で丸山は、戦闘者としての武士本来の行動様式が前景化して天皇への忠誠の集中が行われたことで、特定の主君に対する身分的忠誠が後景に退き、ひいては身分的区別そのものも乗り越えられていったと述べる。

「直接的人心の一致は、集団の最高首長への忠誠として集中され、尊王イデオロギーは政治化されていく。……

ここに、国家と社会のイデオロギーの二元性が成立しなかったことに^②大きい影響がみられる。身分間の harmony が uniform になる。身分のあることが uniform の妨げであるから、身分をとり去った凝集したエネルギーが国家に集中していく。自分と identical 「する」集団を国家にまで拡大していくから、国家形態

「Staatform」の急速な完成と社会形態 [Sozialform] の急速な崩壊が並行して進行するのである。身分を失った個人の不安感が、あげて国家の中へ吸収される」（『講』別冊二、二五一—二五二頁）

ここで言われている「社会」は、結社のような自主性を持つ社会集団が多元的に並存し、画一性を免れ、国家とは緊張関係に立ちうるものとして捉えられている。それは端的に「開いた社会」を指すと見てよいであろう。武士本来の行動様式から生じる能動性は幕末の政治過程において、身分というみずからの基盤を掘り崩すことで、社会が閉じられていく動きが大勢となっていくことを許してしまったという。

そして一九六五年度講義になると、「武士のエートス」がこのような結末に帰着した内在的な要因が指摘されるようになる。ここで丸山は、そもそも「武士のエートス」は「主従という具体的・特殊的关系」を前提とするものであり、具体的・特殊の規定を離れた「人間としての普遍的倫理がそこから出てこない」と述べる（『講』第五冊、二五三頁）。さらにそれは「具体的人格関係としても、基本的には垂直的倫理」であり、その前提となっている上下関係自体は、流動性が高まった戦国期においても変革されることはなかった。本稿の問題関心から見て興味深いのは、こうした「戦国的下剋上の限界を突いている」ものとして、福沢の『文明論之概略』における太閤批判が紹介されていることである。

「もと水呑み百姓の子だった木下藤吉郎は太閤秀吉にまで出世したが、『藤吉は唯百姓の仲間を脱走して武家の党に与^{くみ}したるのみ。

……藤吉一人の立身にて、百姓一般の地位を高くしたるに非ず。これを、ヨーロッパ中世の「独立市邑（フリー・シチ）」の市民なら、仲間にたいする裏切りと見て、日本の大衆のように英雄扱いしないだろう（彼らは「ロカルインテレスト」と「カラッスインテレスト」の確立による「自立」をめざす）。ところが日本人民の歴史においては、「開闢の始めより今日に至るまで、全日本国中に於て、独立市民等の事は夢中の幻に妄想したることもある可らず」（同前、二五四頁）

このような叙述の流れは、福沢が考えていた多元的な「開かれた社会」に至る経路が、身分という集団のまとまりを社会の多元性維持のために活かすよりも、垂直的性格を帯びざるをえない現実の人間関係から距離をとった上で、中間勢力の自主性・独立性の確立を通じて市民としての「自立」をめざすものであったと理解されていることを示している。

そして福沢に触れたこの文章の直後に丸山は、先に紹介した「われわれの Orthodoxy」の第二項目（ロ）に関連する議論を展開する。

「特殊な規定をもった人間でなく、およそ人間の人間としての尊厳に基づく自由と平等の思想および友愛と連帯の思想は、一切の経験的・感覚的存在を超えてこれを規律する絶対的・超越的普遍者へのコミットメントなしには、生れえなかつた。経験的には人間は皆不平等であり、社会関係の相互作用の chain（連鎖）のなかにあるという意味で自由でない（それを突破するには、）神は

人間を平等につくつた」「人に従わんよりは神に従え」へと説く、神に絶対者へのコミットメントが必要であり、そうしてはじめて水平的平等が生れる」。

武士のエートスのなかには、こういう超越的な神とか、普遍的原理への忠誠の共鳴盤たりうる契機はあつても（……しかし本来的にそれは特殊な人間関係の上に成り立つエートスであり、普遍的な倫理のエートスではなかつたから、）特殊な人間関係自体のなから絶対者は出てきようがない」（同前）

ここには、「われわれの Orthodoxy」が引き継ぐべき伝統の中に「武士のエートス」の代表者が含まれていなかった理由が明瞭に示されている。「見えざる普遍的真理と正義へのコミットメント」という「われわれの Orthodoxy」の第二項目は、「武士のエートス」が依拠していた具体的・特殊的な人間規定と人間関係を突破して、各人を「人間としての尊厳に基づく自由と平等」の主体として抽象的・一般的に捉えるための階梯であつた。「武士のエートス」は、そのコミットメントの対象が経験的・感覚的存在を超えることができなかつた点で、「われわれの Orthodoxy」から見れば依拠するに足りないものと捉えられたのである。

ひるがえって、それでは丸山は福沢の中に、こうした「絶対的・超越的普遍者」ないし「絶対者」へのコミットメントを見出していたのであろうか。次に、この視角から丸山の福沢論を検討してみたい。

丸山が近世日本の体制を、宗教勢力を含む中間勢力の分散性や独立性が弱かったものと見ていたことはすでに簡単に触れたが、これは宗教勢力に対する政治権力の優越を意味し、社会全体が世俗化したという近世日本の特徴と結びつけられている。それはつまり、普遍者へのコミットメントが抑制され、特殊主義に向かう動きが全面化したということでもあった。こうした基盤の上に発展した儒学においても、それが本来持っていた「天」という普遍的・超越的契機が後退し、現世の秩序価値を重んじる傾向が強まったとされている。

しかし、幕末における西洋の衝撃と、それにつづく第二の「開国」は、わずかに存続していたこの普遍的・超越的契機を活性化させるという結果をもたらした。丸山はこの局面でも、積極的な可能性を持つ伝統を採求するのであるが、「われわれの Orthodoxy」が作成される数か月前の一九六七年二月一日に行われた一九六六年度「東洋政治思想史」講義の最終回では、西郷隆盛の「敬天愛人」や「人を相手とせず天を相手とせよ」、自由民権運動の「天賦人權」論、夏目漱石の「則天去私」となっていて、福沢の『学問のすゝめ』冒頭の「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」がその例として挙げられている（『講』第六冊、二四七頁）。

ただし、普遍的・超越的契機としての「天」が福沢において持った

意義は、丸山によって十分に追求されたとはいいがたい。むしろ、丸山が福沢から読み取るうとした「文明の精神」は、「天」へのコミットメントを基盤にしなくても存立するものとして捉えられていたようにも解釈できる。たとえば一九四八年の講演用と考えられる原稿⁹⁾では、「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」が、「自然法思想への依存」を示すものとして位置づけられるが、やがて福沢の国際関係論は「国家理性」(Statism)を重視するものに変貌していくとされる。しかしこの転換以後においても、福沢の「国権拡張」論は「文明の進歩」(近代化)という最高理念に制約されており、また「独立自尊のプリンシプル」や「個人的自由の理念」は維持され、「どんなに国権拡張を大声で怒鳴っているときでも彼の胸裏から個人の自由平等のともしが消えたことはな」かったと述べられている(草稿類 501-8・3455・3456)。つまり、「天」という存在に依拠する「自然法思想への依存」が後景に退いてもなお、「文明の精神」は説かれつづけていたというのが丸山の理解であった。福沢が「天」を基盤したことを重視する研究¹⁰⁾も存在するが、丸山の福沢研究は、そうした立場とは一線を画しているように思われるのである。

この点で重要なのは、一九四七年の論文「福沢に於ける「実学」の転回」で丸山がプラグマティズムの枠組みで福沢を捉えたことに関連して、平石直昭氏が行っている指摘である。平石氏によれば、福沢が定着させようとしていたものとして丸山が提示した「近代精神」の理解は、デューイの著書『哲学の改造』(一九二〇年)に負っていたと考

えられるが、その内容は形而上学や究極神に頼らずに人間の自律性を担保しようとするものであったという。

「とくに興味深いのはデュイイが、理性を「実験する知性」とし、経験を自律的な調整能力をもつものとして捉えることにより、カント的な理性は不要（一般的には形而上学や究極神なしに倫理は可能）と主張していることである……。デュイイは、実験的な自然科学をその成初期の精神で捉えることにより、カントとは異なる形で、人間の自律性を担保しようと試みたといえよう」（平石直昭「丸山眞男における福澤観の転回——「福沢に於ける「実学」の転回」について」二〇〇二年（平石直昭『福澤論吉と丸山眞男』二二七頁）

このことを本稿の課題に即して敷衍すれば、福沢はプラグマティズム的な「近代精神」の理解に立つことで、神や「天」といった普遍的・超越的存在へのコミットメントを抜きにして「文明の精神」を根拠づけようとしたと丸山は考えていたということになる。

たしかに戦後初期の丸山は、福沢の「哲学」をプラグマティズムに引きつけて解釈していた。「福沢に於ける「実学」の転回」の続編にあたる一九四七年の「福沢論吉の哲学」でも、繰り返しプラグマティズムが参照され、一九四五年度の「東洋政治思想史」講義の原稿では、福沢の「哲学」の特色をしひて概括的に表現するならばプラグマティズムといふのが一般適確であらう」とされている（『報告』第九号、二〇一四年、一一六頁）。

ただし平石氏は、一九四八年の座談「教育の反省」を除いて、その後の丸山は「哲学としてのプラグマティズムについて、必ずしも積極的に多くを語ってはいないようである」と述べ、「そこには何があるのだろうか」という問題を提出されている（前掲論文、二二八頁）。この問題を考えるにあたっては、福沢自身の価値意識を丸山がどう認識していたかということ、福沢が当時の日本で育成しようとした人間像を丸山がどう捉えていたかということとを区別する必要がある。

前者の問題について丸山は、福沢の言論活動を通時的に追いかけるで一貫性が欠如しているように見えるが、それは機会主義から来るものではなく、その時その時の状況において打ち出すことが必要と判断された立場が異なるためであって、その生涯を通じて福沢がめざした大きな方向性は変化していないと強調する。それは何かというと、「固定した閉鎖的な社会関係」から「動態的な、また開放的な社会関係」へ推移する「大いなる無限の過程こそ文明であり、この過程を進歩として信ずること」が、福沢の「神出鬼没ともいふべき多様な批判を根底において統一している価値意識であった」という（『福沢論吉の哲学』（『集』第三卷）一七九、一八二頁）。そして、「一切の価値判断を相対化し条件的にした福沢をピラト的相対主義者と区別する一点はまさにここにあった」とされる。また、一九四五年度の講義原稿では、福沢は「近代文明の普遍性、近代化の歴史的必然性を確く信じた」と述べられている（『報告』第九号、一一五頁）。しかしいずれの場合も、こうした価値意識そのものが何に由来するかということまでは追求さ

れていない。「われわれの Orthodoxy」が作成された時期までに丸山が著したほかの福沢論も同様であり、わずかに一九六八年九月の講義「福沢論吉」で、福沢の中に「深い絶望の底に湛えたような楽観」があり、「その深い絶望の裏にさらにあつた彼の原体験」として、「幕末から維新の日本の動乱のなかでの彼の体験」が挙げられていることが目につくのみである（『別集』第三卷、一三九頁）。しかしこれも示唆にとどまり、本格的な考察がなされているわけではない。

他方、福沢が育成しようとした人間像については「福沢に於ける「実学」の転回」で、「所謂「無理無則」の機会主義を排してつねに原理によつて行動」するものと定式化されている（『集』第三卷、一二七頁）。この「原理」には、前引の一九四八年講演原稿で言及された「独立自尊のプリンスブル」や、これと同様の位置づけを与えられていた「個人的自由の理念」が含まれると考えられていたであろう。

その後、丸山は、「閉じた社会」から「開かれた社会」に移行する契機として、「絶対的・超越的普遍者へのコミットメント」による特殊主義の突破という枠組みを用いるようになるが、その際には「原理」もこうした普遍者の役割を果たしうるものと位置づけられている。前節で引用した一九六五年度講義の一節でも、「超越的な神」と並んで「普遍的原理」がそのようなコミットメントの対象とされていた。

もっとも、こうした「原理」の捉え方は、すでに学生時代からその萌芽が見られることはこれまでも指摘されてきた¹³。たとえば、一九三三年にドイツ国会で政府への全権委任法が審議された際、社会民主党

党首のオットー・ウエルズが、「自由とヒューマニズムと社会正義の理念に帰依」し、「この永遠にして不壊なる理念を破壊することはできない」と述べた反対演説を大学時代に知り、「あの日本のなだれをうった転向の過程で痛いほどの実感で受けとめました」という（丸山眞男氏を囲んで）一九六六年（『座談』第五卷）三二六頁）。普遍的な理念への帰依は、コンフォリズムに逆らつて行動する主体の支えとなる。「ギリギリのところでは「原理」というのはそういうもの」なのである。

以上の議論をまとめると、福沢自身のコミットメントのあり方についてはその源泉まで突きつめられていないものの、福沢が教育と言論活動を通じて民衆の中に「文明の精神」を定着させようとした際には、必ずしも超越的な「存在」にコミットすることが不可欠とされていなかったと丸山は考えていた。普遍性を帯びていけば、「原理」ということばで表現されるようなイデーへのコミットメントも、特殊主義を突破する原動力となりうる。こうして「われわれの Orthodoxy」の第二項目は、福沢と同じく超越的な「存在」への言及を避け、「見えざる普遍的真理と正義へのコミットメント」という表現をとったのである。

さらに言えば、福沢が超越的な「存在」ではなく、「文明」のイデーへのコミットメントを説いたと理解されたことが、「われわれの Orthodoxy」が福沢を引き継ぐとした積極的な理由の一つだったようにも思われる。それは、第二項目の注記に「歴史的宗教もしくは普遍主義的な歴史的イデオロギーへのコミットメントであることを要せ

ず」とあることにかかわる。そもそも丸山たちのねらいは、既存の宗教やイデオロギーにそのまま依拠することなく、自分たちのオーソドクシーを形成しようとするところにあった。既存の宗教やイデオロギーは、思想の自由市場を通じてではなく、政治権力や権威によって特定の立場を正統として定めることが多かったからである。「われわれの Orthodoxy」は、自由な検討と議論自体を可能にするという目的を持ち、そのために必要な内容を備えることによって、オーソドクシーとしての地位を認められることをめざすものであった¹⁴。それは、政治権力や権威によって根拠づけられることをはじめから拒絶しているのである。何らかの超越的な「存在」へのコミットメントを「われわれの Orthodoxy」に取り込んだ場合、その「存在」へのコミットメントを説いてきた既存の宗教に直接依拠することとなってしまう。このことはまた、他の宗教の信者を遠ざけることにもなるであろう。「われわれの Orthodoxy」がコミットメントの対象として、「見えざる普遍的真理と正義」という抽象的な表現をとったのは、こうした意図もあったと思われる。

平石氏が提出した問題は、丸山が福沢を継承するにあたって前提とされていた、以上のような関心のあり方から説明できる面があると思われる。プラグマティズムは必ずしも政治権力や権威を背景としていたとは言えないかもしれないが、やはりそのまま依拠することは避けられるべき「歴史的イデオロギー」の一つであった。そのため丸山は、引き継ぐべきコミットメントの対象をイデーという形に抽象化して

いったのではないだろうか。

三

「われわれの Orthodoxy」の最初の項目（イ）は、「開いた（）」また「開く精神であること」であった。この「開いた」「開く」精神は、「開化物のようにレディメイドの輸入である「開けた」精神ではな」と注記されている。この「開けた」精神が何を指していたかを考える上で参考になるのは、理論の物神化を意味する「理論信仰」（『座談』第四巻、四八頁）について、一九五七年の論文「日本の思想」で語られた箇所である。

「理論信仰の発生は制度の物神化と精神構造的に対応している。

ちようど近代日本が制度あるいは「メカニズム」をその創造の源泉としての精神——自由な主体が厳密な方法的自覚にたつて、対象を概念的に整序し、不断の検証を通じてこれを再構成してゆく精神——からでなく、既成品としてうけとってきたこととパラレルに、ここではともすれば、現実からの抽象化作用よりも、抽象化された結果が重視される。それによって理論や概念はフィクションとしての意味を失ってかえって一種の現実に転化してしまふ」（『集』第七巻、二三八頁）

つまり「開けた」精神とは、制度を作るものとしてではなく出来合いのものとして受け取る精神のように、主体的に社会を「開く」精神

ではなく、「開かれた社会」における理論などを既成品として受容するものと考えられている¹⁵⁾。

これに対して「開いた」「開く」精神においては、理論や概念は自分の責任で現実を抽象化して構成したフィクションだということが自覚されている。丸山によればこうした思考様式は、ヨーロッパにおける近代国家形成の基礎を築く役割を果たしたという。

「憲法その他の法的・政治的制度を、制度をつくる、主体の問題からきり離して、完結したものとして論ずる思考様式は、思想や理論を既成品として取扱う考え方とふかく連なっている。近世ヨーロッパにおいては、唯一絶対の神による世界秩序の計画的創造という思考様式が世俗化されて、自由な責任の主体としての絶対君主による形式的法体系や合理的官僚制さらに統一的貨幣制度の創出への道を内面的に準備した。……しかもその際きわめて重要なことは、E・トレルチが指摘しているように、「それは教会との闘争で、自己の世俗的権力についての鋭く明確な意識を学んだ国家であるが、それと同時に生の充溢を支配しえず、またすべきでないという感覚をもっていた」……という点である。フィクションとしての制度の自覚は、同時にフィクションと生の現実との間の鋭い分離と緊張の自覚でもあったのである」(同前、二二五―二二六頁)

制度にせよ思想にせよ、現実そのものではないことを自覚しつつ、それを現実から抽象化することを通じて、認識や社会のあり方を前進

させていくことができる。丸山は、「開かれた社会」や「開いた」「開く」精神という分析枠組を用いるようになる以前から、現実から身を引きはがしていくこうした思考様式を福沢の中に見出していた。

丸山によれば、福沢が直面していた日本の現実には、精神の領域における「惑溺」と、社会における「権力の偏重」が支配的な状況であった。

「一方への凝縮傾向がいわゆる「惑溺」であり、惑溺が社会的に対象化されたものが政治絶対主義、つまり政治権力にすべての学問芸術宗教、経済等社会的価値が凝集し、「権力の偏重」と彼が呼んだ原理で貫かれる社会である。価値の固定、公式的図式主義、不寛容等判断の絶対主義は政治的絶対主義とコロラリーをなして、未開社会の特色とされる。文明と進歩とは根本においては、この凝集に対する価値の多元的分散過程にはかならぬ。だから彼はたえず、世論が一方的に凝集する傾向に対していわゞ之をもみほぐす役割「少数者(の)立場及発言の尊重」を演じて来たのである」(前掲一九四八年の講演原稿、草稿類(59-8))

精神における一方への凝縮と、社会における価値の凝集という「絶対主義」が支配する日本の現実を、福沢は前述した文明化の過程を歩と信じる価値意識にもとづいて、価値が多元的に分散しているあり方(後の用語では「開かれた社会」)に変化させていくとした。そのために福沢が試みたとされるのは、「権力の偏重」のような不平等と画一化が生ぜざるをえない現実から各人を抽象化し、独自の人格を持つ

平等な主体として一般的に捉えることであった。

冒頭に「日本文明の特色は「権力の偏重」にある」と記されている。一九四〇年代のメモでは、人間と人間関係のあり方が、「権力の偏重」に貫かれた社会（「閉じた社会」）では「具体的環境から脱却しない個人／五倫／旅の恥はかきづて」、「権力の偏重」に貫かれていない社会（「開いた社会」）では「人間としての抽象性」一般性における結びつき」という形をとると対比されている。前者に関して次のようにも記されている。

「社会に平等者間の対等な結びつきがない。必ず垂直の方向に偏する。↓／独立の個人がないから強者と弱者の結びつきになる」
同様の対比は、一九四五年度の講義原稿にも見られる。

「権力の偏重とは有様（コンディション）に従って権義（ライト）を異にする事をいふ。そこでは人間と人間の結びつき方が人格として、即ち抽象的一般性に於て現はれず必ず具体的地位乃至環境に於てのみ現出する。二人の人間が具体的環境に於て互に同等といふ事は殆ど稀れであるから、このことはまた、人間相互の結合が平等者間のそれとしてではなく、必ず強者と弱者の上下関係として存在することを意味する。それが最も露骨に発現するのは、むしろ政治的支配関係である」（『報告』一〇九頁）

具体的・特殊な人間規定と人間関係が普遍者へのコミットメントによって突破された結果、「人間の人間としての尊厳に基づく自由と平等の思想および友愛と連帯の思想」が生まれるという、社会が「開

かれ」ていく経路についての一九六五年度講義の説明は、すでにここに現われている。そして、福沢においてこの突破をもたらすコミットメントの対象である普遍者として位置づけられるのが、各人を自由で独立した主体として平等に尊重するという理念であり、「権力の偏重」を打破するために福沢がとった道は、「権力の偏重」への傾きを持つ現実の次元とは別に、規範の次元を設定して平等の理念を打ち出すことであつたとされる。

「こゝ、『学問のすゝめ』での福沢の根本的な問題は、人間相互の間たると、国際関係たるとを問わず、「勝ったほうがいい」、「勝てば官軍」という事実的の強弱関係の絶対化に対する真正面からのアンチテーゼで、そうした事実的の上下強弱に対して規範的平等の理念を優位せしめることであつた」（前掲一九四八年の講演原稿、草稿類ちがひ）

この規範の内容は、各人の自由と独立を権利として制度的に保障するという内容となる。¹⁷これが「われわれの Orthodoxy」の第六項目（へ）「個人の基本的人權とその制度的保障」として引き継がれるのであるが、このことを通じて、社会における主体間の不平等と、非政治的なものに対する政治的優位が打破され、文明の進歩の原動力である「社会的交通（人間交際）の頻繁化」（『集』第三卷、一九二頁）が実現し、画一化傾向が克服され、一国の独立も確保される。

「一方における人權（または私権）の確立に基く人民の多元的な、自発的活動と、他方における政權（または公権）の確立に基く一

元的指導性と、この両者が分業の原則によって相侵さず、互に拮抗し平衡を保ちつつ共存するところ、そこに福沢は国権の進歩発展の最奥の源泉を見た」(『福沢諭吉選集』第四巻 解題) 一九五

二年(『集』第五卷) 二二六頁)

「一身独立して一国独立す」という福沢のテーゼを丸山はこのように解釈し、「われわれの Orthodoxy」の第五項目(ホ)に取り入れているが、その際には「個人個人の独立の精神が社会集団の創造的エネルギーの究極の源泉であることの承認」を意味するという注記が付されている。ここでは国だけでなく社会集団ということばが用いられているが、丸山は集団全般に妥当する原則として福沢のテーゼを「読みかえ」たのであろう。

そして第七項目(ト)の「自立的個人の社会的連帯へのダイナミックスの承認」は、この社会集団の形成にかかわるものと解釈できる。所与の具体的・特殊な社会的属性をいったん括弧に入れることで、特定の目的を達成するために集団を結成し、創造的な「社会的交通」を行う。こうした集団として何よりも想定されていたのは、福沢が参加した明六社や交詢社のような自発的結社であった。その結成は「自立性と自発的連帯の発想から出ていた」というのである(『講』別冊二、二九一頁)。

四

中間勢力の一つとしての自発的結社は、丸山の「開国」論・「開かれた社会」論において重要な位置を占めるが、もっともまとまった考察の対象となったのは明六社である。一九五八年六月に丸山は、NHKラジオ第二放送で「日本の啓蒙思想」と題する連続講演を行い、明六社を中心に明治初期の啓蒙思想を取り上げた¹⁸⁾。そこで触れられた論点は多岐にわたるが、ここでの問題にまず関係するのは、この講演の原稿に丸山が、明六社同人には「現実をたいする距離の感覚(遊離とちがう)があったと記していることである(草稿類[27])。これはすでにたびたび言及した、理論や制度を現実からの抽象化によって構築されたものと見なし、両者の間の緊張関係を自覚する精神に相当する¹⁹⁾。その上で丸山は、「明六社が自由インテリの集団であったかどうかは、在官性や野性という事よりも知識人の *code* を地位や職業のなかに解消したかどうかが大事な事だ」と述べ、「明六社同人という次元の独立性」と記している(草稿類[27])。この講演原稿を再使用した一九五八年度講義では、右に紹介した部分は次のように展開された。

「……当面の問題としては、明六社同人という次元の自立性について、共通の思考あるいは役割意識をもっていたことが重要なのである。

……問題は、どこまで自由なインテリであったかどうかの知性

の次元、知識の役割、明六社同人の役割をどこまで自覚していたかという知性の次元の独立性にあるのであって、在官、在野の区別ではない。彼らの活動は、どこまでも自由なインテリというcategoryで考えられるべきであって、彼らが現実の文明開化に対しても一定の距離（遊離ではなく）を設定した、その感覚のなかに彼らの独自の存在理由が示されているし、かれらの集団は純学問的思想的研究団体であって政治結社ではなかったということであり、しかも重要なことは、非政治的な目的をもった自主的結社が、まさにその立場から政治を含めた時代の重要な課題に対して不断に批判をおこなったという点である」（『講』別冊二、二八四—二八五頁）

まず、不平等を伴う「地位や職業」といった現実の具体的・特殊な社会的属性から距離をとり、それから独立したものとして知性の次元、知識人である明六社同人という次元が設定される。こうして、文明開化や政治の現実を自由に批判する立場が確保されるのであるが、それと同時に、明六社同人は知性の担い手として抽象的・一般的に規定されるため、互いに独立した平等な立場に立ち、その間の多元性が保持され、創造的な「社会的交通」が可能となる。このように自発的結社は、「開かれた社会」の雛型としても位置づけられているのである。

「維新後啓蒙期を通じてはじめて私達はひとびとが横にサークルとか結社という形で横に、コミュニケート「交通」し、対話「ディアレクティケ」をかわすこと、そのことの中から思想が生れて来

ると、という考え方「明六社「制規」を学んだにもか、わらず、明治国家体制の組織化とともに、それが定着しなかったため、思想をいわゞ一種のものとして既成品として扱う考え方と見合っているわけである。さらに真理が文字として表現されるある思想になり理論に本来内在している、もしくははずべきものであるという建て前が、思想的な天皇制（正統の擁護と異端の排除）を体制の側にも反体制の側にも（教条主義として）不断に再生産している「思想を道具として使わないで、それを「もの」のように有難がり、愛玩する」。逆にいえばブルジョワ的な意見が縦横に交錯する過程こそ、豊饒で生産的な思想の母体だという考え方が我々の間に根を下さない間は、我々の社会は本来に開かれた社会にはならない

[unity through variety]。』（前掲「日本の啓蒙思想」原稿、草稿類[2-1]）

思想を既成品として受け取る「開けた」精神ではなく、現実から距離をとる「開いた」「開く」精神にもとづいて、独立した多元的主体間の自由なコミュニケーションの確立をめざした明六社同人にあって、とりわけその意義を強調したとされているのは福沢である。福沢に「社交（「人の智見の進むに最も有力なるものは人と人との交際なり」、会議、演説に対する異常な熱意）があったことは、すでに一九四五年度の講義原稿で指摘されているが（『報告』第九号、一〇八頁）、「日本の啓蒙思想」ではまず、ことばの問題から議論がなされている。丸山は、「言葉がなかった」ということはつまり、その社会が言葉を必

要としなかったという事である」という前提から、「社会関係を表現する」という言葉がなかったかという事から、そうした社会関係の実体が伝統として存在しなかった事を推測できる」という（日本の啓蒙思想「原稿、草稿類512」）。したがって、「開いた社会とその思考様式を普遍化」という啓蒙思想の課題には、「認識主体の思考の、カテゴリー、」や「スタイル自体の変革がいつも相伴っている」（同前、草稿類396-397）。啓蒙主義者は、「近代社会と思想の諸範疇を表現するコトバをつくり出す」必要に迫られたのであるが（同前、草稿類512）、丸山は、「開かれた社会」における「社会的交通」を実現しようとしたものとして福沢による造語を紹介する。

「スピーチをはじめて演説と訳したのは福沢であり、その他デベート（討論）、セカンド（賛成する）可決・否決など集団討議に関する言葉はほとんど彼の造語にかゝる。彼がいかに人民の横の自由なコミュニケーションという事を啓蒙の開かれた社会をつくる上で不可欠の条件と考えていたかが分る」（同前）

そして集団討議はまた、思考のカテゴリーの転回という目標の実現にとつての前提でもあったとされる。丸山によれば集団討議は、「ハナシ言葉と書き言葉の著しい分裂が、新しい思考のカテゴリーを定着させる上に著しい障害になっている」という問題を克服する役割を果たすものであった。

「日本では少くも事思想とかイデオロギーとかに関して、……まづ漢語の文字がつくられ、それに従つてその内容が観念された。

そこで伝統的に文字にたよつて思想を理解する習慣が根強く、ハナシ言葉と思想的なものとの分離が甚だしい。そのため一方でハナシ言葉が日常的感觉の次元に密着したまゝになり、したがって日常生活がせまい井戸端会議的な雰囲気局せきする傾向を生むと同時に、他方で、抽象語で表現された思想をその使用価値によって評価せず、何となくお守のようにありがたがるか、錦の御旗のタテマエとしてだけ通用させる傾向を生んだ「すべての抽象語が「アイマイな言葉」になる。西周のローマ字論」。日本では集団的な自由討議¹⁴⁾のは、このハナシ言葉の思想性を高め、逆に思想を日常生活の道具として用い、右のようなギャップをうづめるという大きな役割を持っていたのである「とくに福沢」（同前）

「開けた」精神のように、思想を既成品として受け取る傾向が強かったそれまでの日本の知的風土が変革されなければ、カテゴリーを新しく作り出しても、それに見合った思考方法や社会関係は定着しない。話しことばで行われる集団的な自由討議において新しいカテゴリーを使っていくことが、社会を「開く」上で不可欠なのである。

五

こうして丸山は、福沢による集団討議の実践に着目するのであるが、その際に「ハナシ言葉の思想性を高め」ることとならんで課題となるのは、対立する意見が飛び交う討論をいかに創造的なものにしてゆく

かということであった。そのために重要となるのは討議のルールである。

「何人も、いかなる権威も集団も真理&正義の独占権をもたない
〔「万人がそれについて自主的に判断しようという考え方があつてはじめて、異なる意見の自由討議が多面的な真実をあきらかにするための不可欠のプロセスとして意味をもち、反対意見の表明に自由を与えることは止むをえざる悪ではなしに、それ自体積極的な価値となる。そこでそのプロセスを制度化し討議のルールをきめようという考え方が起つて来る。……そのため彼〔福沢〕は明治六年に「会議辯」というような書物まで出して、集団による討議と採決の手続とルールを具体的に紹介している」(「日本の啓蒙思想」原稿、草稿類402-2-19・522-1)

自由討議にはルールが必要になるという点は、より広く自由競争におけるルール、さらには「開かれた社会」における「法の支配」という問題にまで関連する。「社会的交通」が創造的であるためには、その主体が多元的である必要があり、その多元性が維持されるには各主体が自由で独立していなければならないが、それを各人の権利として保障するのは法の役割である。また、各人が自由に行動した結果として生じる対立を調停して、創造的な「社会的交通」の経路に導くためにも法が必要である。

法は人間を権利の主体として抽象的・一般的に捉え、各人を平等に拘束するルールであるが、それは決して各人を画一化することなく、

かえってその個性を守り、他者との「社会的交通」を通じてそれを創造的に発展させていく基盤となる。近代国家では、「個人的イニシアティブ、創造性の重視」あるいは「個性の重視」と「抽象的法の支配」とは矛盾せず、互いに前提しあう関係にあるのである(『講』第一冊、四八―四九頁)。

一九四六年の論文「超国家主義の論理と心理」で丸山が、「国家主権が精神的権威と政治的権力を一元的に占有」し、「私事の私的性格が端的に認められない」(『集』第三卷、一三三頁)日本の近代国家と、「中性国家」であるヨーロッパの近代国家とを対比させたことはよく知られている。「中性国家」は、「真理とか道徳とかの内容的価値に関して中立的立場をとり、そうした価値の選択と判断はもっぱら他の社会的集団(例えば教会)乃至は個人の良心に委ね、国家主権の基礎をば、かかる内容的価値から捨象された純粹に形式的な法機構の上に置いている」ものである。それが一九三〇年代以降、私的領域や「社会的交通」に政治権力が介入する「政治化」の傾向が顕著となっていたことを、丸山自身が同時代人として経験したこともまたよく知られている²⁰。またこの時期は、マスメディアの発達を背景とした大衆社会化と画一化が進行する画期にもあたっていた。こうした「現代」の問題を丸山が考察する際にも福沢の思想は大きな意味を持ち、一九六七年という時点においても、「われわれのOrthodoxy」は福沢の継承を目標としたのである。

一九五九年の論文「開国」に関連すると推定される資料(草稿類121、

丸山夫人の筆になる本文に丸山が加筆訂正の書き入れをしたもので、「開かれた社会」における法の観念が次のように述べられている。

「開かれた社会では法はゲームのルールと同じである。各人が平等のルールに従って自由に活動する。各人がだれでもルールをえん用して自分の権利を守ることが出来るし、ルールに反したものはだれでも平等な制裁をうける。ところが現実には開かれた社会でも権力は存在する。各人の関係は平等でない。そこでルールは第一義的には権力が勝手な事をしないために存在する。法は権力に対する法である。私の領域に対して権力が侵害しないために法が存在する。遵法、ということは第一に権力の守らねばならぬ義務である。権力が法をやぶった時は暴力となる」

力の不平等が存在する事実の次元とは区別された規範の次元において、平等に権利を保障するところにルールとしての法の意義を見出すならば、その役割がもっとも期待されるのは、政治権力と市民、あるいは政治と市民による非政治的活動という、もっとも不平等な関係においてである。「向こうから攻撃をかけてきた」ことに対する「防衛」であったと自己評価する六〇年安保闘争への積極的な参加（『座談』第七冊、一〇六頁）の背景には、こうした「法の支配」への丸山のコミットメントがあったと考えることができる。したがって丸山にとって六〇年安保は、一九五九年の「「である」」ことと「する」こと（一九六一年加筆）で、自身が「非政治的な市民」による政治参加の形態として推奨した、「学問や芸術といったそれ自体非政治的な動機から発す

るいわばい、や、い、や、ながらの政治活動」を实践した機会であった（『集』第八巻、三八―三九頁）。一九六〇年五月一九日に岸信介内閣が主導した衆議院での新日米安保条約強行採決は、自分の個性や自由を権利によって守る「法の支配」の仕組みへの侵害として捉えられたからである。

「岸内閣は、民主主義も憲法もルール・オブ・ローも、要するに民主政治のあらゆる理念と規範を脱ぎすてて、単純な、裸の、ストリップの力として、私たちの前に立っております」（『集』第八巻、三四九頁）

この政治参加の渦中で丸山が、「事実問題と権利問題、ケスチオ・ファクティ [quæstio facti] とケスチオ・ユリス [quæstio juris] というものの区別の意識」（『集』第八巻、三五六頁）に注意を促していたことも重要であろう。こうした経緯をへて、日本国憲法の成立に示される敗戦Ⅱ第三の開国の意義が、「法の支配」の確立に見出されていく。

「日本国憲法は最高の法規である。これが権力を制約するんだということで、それがルール・オブ・ローである。だから八・一五の画期的転換というものは、その意味で官憲主義から「法の支配」への転換の筈^{はず}であった。それが日本国憲法に象徴されている」（『集』第八巻、三三七頁）

「われわれの Orthodoxy」が「政治権力の問題」として述べるのは、「O正統の「受肉」が「正統」ということであった。このメモの表題の後には矢印が引かれ、その先に「Legitimacy」としては日本国憲法の

精神」と記されている。それは、日本国憲法のレジティマシーとしての正統性を、純粹な形ではないにせよ、「われわれの Orthodoxy」によって根拠づけていくという構想であった。

先に紹介した「開国」関連資料で、岸内閣期に最高潮に達した「逆コースはまた閉ざされた社会を再建しようという動きである」(草稿類121)と述べられていることから明らかなように、「政治化」という「現代」の問題は、政治の比重の増大という意味で、「権力の偏重」に貫かれた「閉じた社会」への回帰という面があると丸山は理解していた。ここでは、福沢の議論は現代まで及ぶ歴史的射程を持ったものとして捉えられているのであり、それに対抗する方策についても、丸山は福沢から示唆を引き出すことができたのである。とすれば、大衆社会化というもう一つの「現代」の問題についてはどうであろうか。この点について丸山は次のように述べる。

「福沢は交通技術の飛躍的發展が人民相互を精神的物質的にも未曾有の緊密な相互依存関係に置いたことによつて、いまや政治の舞台における膨大な「大衆」の登場が不可避的となつたゆえをすでに明治十五、六年の頃驚くべく鋭利な眼光で洞察したのであつた」(『福沢論吉の哲学』(『集』第三卷)一九五頁)

これにつづけて、「もとより彼はその途が歴史的にほほいかなる方向を指しているかを見極めうる時代に生きてはいなかつた」という留保は付けられているが、福沢が大衆社会化の傾向を、その発端におい

て捉えていたと理解されていることは明らかである。丸山のいう「社会的交通(人間交際)の頻繁化」が文明の進歩につながる可能性があるという問題について、福沢は、明治八年の『文明論之概略』までは、人間の「智力」の発達によつてそれに対応できるという見通しを持つていた。しかし明治一二年の『民情一新』になると、「蒸気の發明」という知の進歩が「社会的交通」の頻繁化をもたらすことで、かえつて「人民の不平心」が表出されるようになり、「社会の騷擾を醸し」ているという認識が登場する(『福沢全集』第五卷、国民図書、一九二六年、一七四―一七五頁)。この時期に福沢が提唱した、複数政党制にもとづく政党内閣制を採用して定期的な政権交代を実現するという構想が、「社会的交通」の頻繁化によつて波立った「人情を慰る」という目的を持つていたことは福沢自身が述べているが(『時事小言』明治一四年(『福沢全集』第五卷)二八二頁)、それにとどまらず、福沢が明治一四年に政府機関紙の発行計画に関与し、またそれが破れた後に「独立不羈」の新聞として『時事新報』を刊行したことも、同様の関心から出たものとする研究もある²¹⁾。

これに対して丸山は、国際政治論の場合と同じく、二段構えの議論としてこの問題に関する福沢の言説を理解していたと思われる。国際政治論では、「彼は自由民権論の論理的帰結たる個人主義的世界主義が天然自然の「正論」であり、之に対して、「人為の国権論は権道」であることを認めつつ、しかも現実の弱肉強食の国際的環境に在つて敢て「我輩は権道に従ふ者なり」となしてい」たとされる(『福沢論吉の

哲学」(『集』第三卷)一七四頁)。直面する状況に対して、さしあたりの処方箋として提示される「権道」と、より抜本的な対応策である「正論」が並存しているところに、福沢の議論の特徴があるという理解である。

同様に国内政治論においても、「社会的交通」の捉え方が前述のように変化し、政党内閣制が提唱された後にもなお、「政権と私権の均衡拮抗」という基本原則」(『福沢論吉選集』第四巻 解題)(『集』第五巻)二二六頁)は一貫して維持されているというのが丸山の判断であった。政党内閣制の導入は、「今日の政府明日の人民たる可し、昨日の人民今日の政府たる可し」(『時事小言』三二〇頁)という状況をもたらすが、たとえ人民に支持される政党内閣が成立したとしても「権力の偏重」は起こりうるものであり、自分の私権を擁護して独立を維持しようとする「文明の精神」に拠ってそれに対抗し、「価値の多元的分散」をめざす必要性は減じないと考えられていたというのである。このことを示すものとして丸山が着目するのは、たとえば明治二〇年の福沢の論説「私権論」であった。一九四八年の講演原稿では、その内容が次のように要約されている。

「基本的人権の確立を忘れて参政権に熱中するのをいましめ、私権を伴わざるデモクラシー(議政)は依然たる官尊民卑で、代議政府が藩閥政府に代って御上様になったにすぎない。ヨーロッパの議政獲得運動は私権の擁護からはじまったのだ」(草稿類

33-41)

このように、国内政治論で福沢における「正論」の位置を占めると理解されたのは、各人が「文明の精神」を身につけ、自分と他者の権利を尊重することなどを通じて、自発的に健全な「社会的交通」を保つことであった。

そして、「価値の多元的分散」を妨げ、創造的な「社会的交通」を阻害する「権力の偏重」は、政府と人民の間だけでなく、社会においても世論による画一化という形であられるものとして捉えられていた。すでに引用したが、一九四八年の講演原稿で丸山は、「世論が一方的に凝集する傾向」もまた「権力の偏重」の一形態であるとし、福沢は絶えず「之をもみほぐす役割」「少数者(の)立場及発言の尊重」を演じて来た」(草稿類33-8)と記していた。ここで丸山が直接言及するのは国権論であるが、福沢が『文明論之概略』第一章で、J・S・ミルが『自由論』で展開した「多数の暴政」論の影響の下に、少数説を「異端妄説と称し強ひて画線の内に引入れて天下の議論を一直線の如くならしめんとする」ものとして世論を描き、これに対抗して「異説争論」を重ねることを説いている(『文明論之概略』一九頁)ことも、丸山の念頭にあったと考えてよいであろう。この点は後年の『文明論之概略』を読む¹⁾で論じられるが、すでに一九五二年の『福沢論吉選集』第四巻 解題²⁾でも、ミルをはじめとしてスペンサー、トクヴィル、バジヨットといった「市民社会の矛盾が漸く露わになりはじめた時代に生きて、古典的な自由民主政の変質を或は予知し或は既に経験した思想家」に福沢が学んでいたことに触れていた(『集』第五巻、二

二七頁)。

以上のように丸山は、「政治化」や大衆社会化といった「現代」の問題には、福沢が批判的に対象化した「権力の偏重」のような「閉じた社会」の問題に重なる面があると捉えていた。そして、第二の「開国」に際して福沢が提示した、社会を「開く」精神を引き継ぎ、第三の「開国」の後も社会を「開きつづける」ということを自分たちの課題として、「正統と異端」研究会で「われわれの Orthodoxy」をまとめる作業に取り組んでいったといえよう。

注

(1) 以下では『丸山眞男集』(全十六巻・別巻、岩波書店、一九九五―一九七七年)を『集』と表記し、引用は特に断らない限り二〇一四―二〇一五年に刊行された第四刷から行う。『丸山眞男集 別集』(既刊四巻、岩波書店、二〇一四―二〇一八年)は『別集』、『丸山眞男講義録』(全六冊・別冊二冊、東京大学出版会、一九九八―二〇一七年)は『講』、『丸山眞男座談』(全九冊、岩波書店、一九九八年)は『座談』、『東京女子大学比較文化研究所附置丸山眞男記念比較思想研究センター報告』は『報告』と略記する。東京女子大学丸山眞男文庫所蔵草稿類資料は「草稿類」と記し、基本的にタイトルを省略して資料番号だけを示す。草稿類から引用する際は次の方針によった。

・ 原稿の欄外にある丸山の書き入れを「」に入れて示した。

・ 「」内は山辺による注記である。

・ 史料の引用文は丸山が参照したと思われる文献によって校訂した。

・ 史料の引用文中の傍点は丸山によるものである。

(2) なかでも、平石直昭氏が近著『福澤論吉と丸山眞男 近現代日本の思想的原点』(北海道大学出版会、二〇二一年)にまとめられた諸論考はこれらの点に

ついて詳細に明らかにしており、本稿も平石氏の研究に多くを学んだ。なお、福澤論吉協会が年一回刊行する『福澤論吉年鑑』に毎号掲載されている「研究文献案内」には「丸山眞男における福澤論吉」という欄が設けられており、丸山の福澤論に関する文献が紹介されている。

(3) 「文明の精神」を今目的に読みかえて、それをわれわれの Orthodoxy にする¹⁾。メモ(草稿類(77-9))。

(4) 「初期の「正統と異端」研究会と丸山眞男の正統論」(『報告』第十六号、二〇二一年。下同)では、「われわれの Orthodoxy」の作成を一九六七年四月以降、そう遠くない時期とする推定も行った(二二八頁注(18))。

(5) 「聖徳太子・慈円(道徳と自然法学)・親鸞・道元(北畠)親房・内村(鑑三)・福沢(論吉)・中江(兆民)・自由民権運動・維新当初の指導者・マルクス主義運動」とある。

(6) 詳しくは松沢弘陽『丸山眞男における近・現代批判と伝統の問題』二〇二一年(松沢弘陽『福澤論吉の思想的格闘』岩波書店、二〇二〇年)、および宮村治雄『丸山眞男「日本の思想」精読』(岩波現代文庫、二〇〇一年)を参照。

(7) 慶應義塾大学メディアセンター デジタルコレクション「デジタルで読む福澤論吉」(<https://collections.lib.keio.ac.jp/ja/fukuzawa>)が提供している福澤著作の初期版本の本文検索によれば、「文明の精神」ということは一〇箇所 で用いられている(二〇二三年三月一日閲覧)。

(8) この点については、筆者も丸山の一九五〇年代後半講義に即して論じた。拙稿「丸山眞男における一九五〇年代後半講義」(『報告』第十五号、二〇二〇年)参照。丸山のいう「開かれた社会」と「閉じた社会」に関する筆者の理解についてもこちらを参照されたい。

(9) この原稿については後掲「補説」を参照。

(10) たとえば河野有理氏は、福沢が『福翁百話』で展開した「人間安心法」(人間蛆虫論)について、「信仰の対象としての宗教」というべき「天」への信頼を基礎にした、新たな道徳体系の提示を試みたものと解釈する(河野有理「政体加藤弘之と福澤論吉」(河野有理編『近代日本政治思想史 荻生徂徠から網野善彦まで』ナカニシヤ出版、二〇一四年))。

(11) 一九四七年の「福沢論吉の哲学」で丸山は、前注で触れた福沢の「人間安心法」のうちに、超越的存在に依拠しないフィクションを見出している。「人生は遊戯である」という命題は彼の付けた最大の括弧であるということが出来る。遊戯とはジンメルも述べている様に人間活動からそのあらゆる実体性を捨象して之を形式化するところに成立つところの、最も純粹な意味でのフィクションである。そうしてフィクションこそは神も自然も借りない全く人間の産物である。福沢は人生の全体を「恰も」という括弧につつま、是をフィクションに見立てたことよって自ら意識するどとを問わずヒューマニズムの論理をぎりぎりの限界にまで押しつめたのであった」(『集』第三卷、二〇〇頁)。

このように福沢を「ヒューマニズムの論理」にとどまろうとするものとして理解する丸山の議論について、松沢弘陽氏は次のように述べる。「もし、「ヒューマニズムの論理」の「限界」の彼方にある領域を認める立場に立つならば、この一句は、福沢の「ヒューマニズムの論理」の限界を示唆するものとしても読めるだろう」丸山が、福沢における知的方法の究極の局面について、自らの立場から裁断するような批判はしないまでも、慎重な留保をしていることは明らかだろう。ここでは丸山と福沢の間に深い淵が横たわっているといえよう(松沢弘陽「解説」(丸山眞男『福沢論吉の哲学』他六篇)岩波文庫、二〇〇一年)三三三―三三四頁)。また笹倉秀夫氏は、「この福沢とは対照的に丸山においては、——人間蛆虫論的な思索を大切にしつつも同時に——絶対的な超越神の前にこの自我の自足性をもいったん否定する、(プロテスタンティズムや親鸞の教えにもつながる)人間観が根底にあった」と述べる(笹倉秀夫『丸山眞男の思想世界』みすず書房、二〇〇三年、二八五頁)。もとより本稿も、福沢と丸山の間に全面的な継承関係が存在したと主張するものではなく、あくまで正統論に対象を絞って考察する。

(12) 苅部直氏は、ここで福沢と区別されている「ピラト的相対主義者」にあたるのは、「思想的アナキー」を許すものとして田中耕太郎が批判していた価値相対主義に立つ法哲学者、グスタフ・ラートブルフやハンス・ケルゼンであったとした上で、福沢と二重写しにされた丸山の立場は「自由の精神」の確立を求めるものであり、実は田中よりもケルゼンに接近していたとする(苅部直「立

ちつくすピラト——丸山眞男の福澤論吉論」二〇〇二年(苅部直「歴史という皮膚」岩波書店、二〇一一年)。そのため丸山は、「自由それ自体の根拠を高々と掲げること難しくし、みずからの足場をもまた、揺れ動く不安定なものにしてしまう」という「自由の精神」の難点をケルゼンと同様に抱え込むことになったと苅部氏は指摘するが、この点はまさに、「開かれた社会」を維持するオーソドクシーの探求に丸山を向かわせた動機であろう。

後年のものになるが、ラートブルフとケルゼンの問題意識に対する丸山の関心を示す資料として、一九八九年一〇月三日の「正統と異端」研究会で朗読された「L正統におけるO正統問題の内在」と題する草稿から、関連する部分を紹介したい(草稿類[24])。「民主主義がO正統の「異端」問題と縁が遠く、「異端審問」が歴史的過去に属するようなイメージが抱かれて来たのは、それなりの根拠があった。／それは一つには政教分離の原則の定着によって、民主主義の体制は、特定の宗教、特定の世界観による基礎づけをむしろ意識的に斥け、世界観的には価値多元主義と相対主義的立場を闡明してきたことに由来する。……一九二〇年―三〇年代において民主主義の世界観的立場を「相対主義」として明確に規定した学者は、ハンス・ケルゼンとグスタフ・ラートブルフであった。そうして現代でもそういう考え方はかなり一般的である。けれども、興味深いことは、ケルゼンもラートブルフも、絶対主義の政治体制としての左右の独裁政の興起に直面して、あえて、相対主義を民主主義的世界観の特徴として、これを強調した点にある。実はそのこと自体が、相対主義をO正統の問題として論争的に提示した、という逆説を包含している」。ここに示されているのは、ケルゼンとラートブルフが絶対主義という脅威に対抗するために、民主主義を支える世界観的立場として相対主義を主張したという理解であり、それはあらゆる価値判断を相対化するものではなく、絶対主義を異端として斥けるオーソドクシーという意味合いを持つていたとするものである。こうした捉え方が丸山自身の問題意識と重なることは明らかであろう。

(13) 苅部直「丸山眞男 リベラリストの肖像」岩波新書、二〇〇六年、七四―七六頁。笹倉前掲書第二章も参照。

(14) 前掲拙稿「初期の「正統と異端」研究会と丸山眞男の正統論」参照。

(15) 「われわれのOrthodoxy」で「開けた」精神の例として言及されている「開化物」については、一九五八年度講義で再使用された四五年度と四七年度の講義原稿で、「主として維新の変革及新政府の施設の追隨的な解説に終つて」おり、「国民精神の「回心」をもたらす程の力があつたか」ということについてはむしろ否定的に答えた方が正確であろう」とされ、「明六雜誌」が「どこまでも自主的な学問的見地に立って、我国の当面せる一切の問題をとりあげて批判的に問題の所在を解明して居り、高い指導的性格を帯びてゐる」とこと対比されている（『報告』第九号、八二―八三頁）。

(16) 草稿類(草稿)に、後掲の「補説」で(一)として区分した資料群に含まれるものにあたる。

(17) 丸山が福沢の中に、フィクションを駆使する「ヒューマニズムの論理」を見出していたことは注(11)で触れたが、松田宏一郎氏は、その射程が法と権利の問題まで及ぶものであることを、ケルゼンの『純粹法学』（一九三四年）を手がかりとして指摘している。「ケルゼンによれば」、法秩序が、神や理性や自然に基づいたものではないということが認識された時にこそ、擬制としての「主観的権利」と「主体」が承認されなければ、法秩序そのものが意味を失ってしまう。このケルゼンの議論と照合すれば一層明らかのように、福澤が「ヒューマニズムの論理をぎりぎりの限界にまで押し詰めた」と丸山が評価する際の「ヒューマニズム」は、当然のことながら、人間の善性についての理想主義などをさすものではない。「自律的人格」という「フィクション」だけを根拠にして、神にも自然にも「法」権利」体系の可能性を福澤が構想していたという主張である。ケルゼンが指摘しているように、法の根本規範に実体性を想定しにくい（眼に見える命令者がいない）民主主義国家においてこそ、「フィクション」の役割は重要である。それが福澤の「ヒューマニズムの論理」に重ね合わされた（松田宏一郎『擬制の論理 自由の不安 近代日本政治思想論』慶應義塾大学出版会、二〇一六年、一六三頁）。

(18) この連続講演については、丸山の自筆原稿と、丸山夫人による速記録が残されている。これらが含まれる草稿類の資料番号は次の通り（原稿の中には、一九四五年度講義第二章第三節「明六社グループ」の原稿を再使用したものもある）。

る）。

第一回原稿：396-3-4・512-1・396-1-4・887-1（推定を含む）

第二回原稿：419-1・396-1-4・512-1・512-3

第三回速記録：396-1-1・512-3・269・512-1・402-2-17

第四回原稿：512-1・402-2-19

第五回速記録：402-2-18・512-3

この講演原稿は、一九五八年度講義第四章第三節「明六社グループ」で再使用された。また、その論旨は一九五九年の論文「開国」に生かされている部分がある。

(19) なおこの原稿では、「開けた精神」であつた「開化本的啓蒙」と、「本来の啓蒙主義」とが区別され、明六社同人は後者を理解していたとされるが、それは「多かれ少かれガリレオからニュートン力学という過程で発達して来た自然科学的な実証と実験の精神をよりどころとして、伝統的な宗教・形而上学を批判し、さらにそれを通じて歴史的な制度慣習を曇りない理性の光にてらして^{〔坂井〕}苛しやくない検討の前にさらした」と規定されている（草稿類(草稿)）。これは、平石氏が丸山の福沢理解に影響を与えたと見る、「実験的な自然科学をその成立期の精神で捉え」ようとした、デュイイのプラグマティズムの意図に通じるであろう。丸山が一九五〇年代以降、プラグマティズムに言及することは少なくなつていったとしても、デュイイに示唆されて、「七世紀にヨーロッパ近代思想が誕生してくる出発点において、どんな思想像の転回がなされたのか、そこで何が根本的に変わったのかを問題とし、それとの関連で福澤の営みを捉えよう」（平石前掲論文、二二五頁）とした問題関心は、その後も持続していたといえる。

(20) 荏部前掲書第二章参照。

(21) 有山輝雄「中立」新聞の形成」世界思想社、二〇〇八年、第二章。

【補説 一九四〇年代の福沢論吉関係資料について】

東京女子大学丸山眞男文庫所蔵草稿類資料に含まれる一九四〇年代に丸山が作成した福沢論吉に関するまとまつた原稿・メモ・史料抜き書き群のうち、作成目的

(どの講演や講義のために作成されたか)を明確に特定できないものを原稿用紙の種類によって区別すると、次の三つとなる(番号は当該原稿用紙が含まれる草稿類の資料番号を示す)。

(一) コクヨ原稿用紙(B5判)100字詰、表面を使用、182-14・309・343-7・343-9・353-2・378・402-1・402-2・405-1・455-8^{*} 一部は一九四九年度講義第二章二「福沢諭吉」で再使用)

(二) 山吉紙業納原稿用紙(B5判)100字詰、表面を使用、112-3・343-2・343-4-1・343-5・343-6・343-8-2・343-9・343-19・405-8・419-2・455-7・455-8・491^{*} 一部は一九四九年度講義第二章二「福沢諭吉」および一九五〇年の講演「近代的ナショナリストとしての福沢先生」(「別集」第二卷所収)で再使用)

(三) 無印原稿用紙(B5判)よりやや幅狭の用紙、茶色罫線の100字詰、表面を使用、一一二行目の下部に長方形のマスあり、343-10-1・343-21・357・405-3・405-8・419-2^{*} 一部は一九四九年度講義第四章二「自由民権論のナシヨナリズム」で再使用)

このうち(三)は「結語」と注記された部分の最後二葉(405-8)が、一九七一年のみせずセミナー講義「福沢諭吉の人と思想」で丸山により、「昭和二十二年に、私が福沢についてしゃべった時の原稿」(『集』第十五卷、第一刷、三二〇頁)として紹介されている。この原稿については、松沢弘陽・山辺春彦「丸山眞明文庫所蔵の福沢諭吉に関する草稿・速記稿類の概況」(『丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第九号、二〇一四年)が関係資料の調査にもとづいて、一九四八年一月一日の交詢社福沢文庫開設式で丸山が「福沢先生の思想に就いて」と題する講演を行った際に用いられたものと推定している(そのため、『集』第十五卷の第四刷では前掲引用文の「昭和二十二年」が「昭和二十三年」に訂正されている)。

本稿はこの考察を引き継ぎ、(三)の全体がこの講演のために作成されたものであり、さらに(二)は同じ講演の前半部分の原稿に相当するのではないかと考える。その理由は三つある。

第一に、両者とも全体として、一九五二年の「福沢諭吉選集」第四卷「解題」の用語でいえば福沢の「国際政治論」の展開を通観した内容となっている(したがっ

て、この解説と論旨が重複する部分も多い)という一貫性がある。

第二に、形式上でも両者には共通点がある。丸山は、重要な史料を筆写した原稿用紙を大量に作成しており、この史料抜き書きを書き下ろし原稿の間にはさみこむという形で講演や講義などの原稿を準備することが多かった。そのため、史料引用の部分だけ原稿用紙が異なる場合がある。また、抜き書き部分だけが別の原稿作成の際に再使用されて欠けてしまっている場合もある。福沢の文章についてもさまざまな原稿用紙で作成された抜き書きが存在しているが、(二)と(三)に特徴的なのは、原文の抜き書きではなく、いくつかの福沢の著作について、それぞれの内容を解説する原稿が含まれていることである。このような形式の原稿は管見の限り、福沢に関するものでは他に見あたらず、両者が同じ機会に書き下ろされたものであることを示唆している。

第三に、(二)と(三)で解説され、または引用や抜き書きがなされている福沢の著作を年代順に並べると次のようになる(論説のタイトルは『福沢全集』(全一〇巻、国民図書、一九二五―二六年)と『続福沢全集』(全五巻、岩波書店、一九三三―三四年)に従っている)。

- (一) 『唐人往来』(慶応元年。ただし丸山は『福沢全集緒言』の記述を受けて文久年間と記す)
- 『学問のすゝめ』(明治五―九年)
- 『文明論之概略』(明治八年)
- 『国会論』(明治二年)
- 『圧制も亦愉快なる哉』(明治一五年)
- 『藩閥寡人政府論』(明治一五年)
- 『東洋の政略果して如何』(明治一五年)
- 『牛場君朝鮮に行く』(明治一五年)
- 『外交論』(明治一六年)
- 『私権論』(明治二〇年)
- 『維新以来政界の大勢』(明治二七年)
- 『空威張を止めて実力を奮ふ可し』(明治三〇年)
- 『容易に用兵を談ず可らず』(明治三〇年)

「新聞紙の外交論」(明治三〇年)

「独逸の膠州湾占領」(明治三〇年)

「今の政府に對外の覚悟ありや」(明治三〇年)

「對外の進退」(明治三〇年)

「日本の政界既に薩長なし」(明治三〇年)

「支那分割到底免る可らず」(明治三一年)

「對外の硬軟」(明治三一年)

(三)「通俗國權論」(明治一一年)

「兵論」(明治一五年)

「國交際の主義は修身論に異なり」(明治一八年)

「日本臣民の覚悟」(明治一七年)

(二)は福沢の晩年までをカバーしているが、(三)は丸山のいう「道理の支配より Statistionへ」(343-19)という福沢の転換以後の時期を扱うものとなっている。(二)についても、この転換以前の『唐人往来』と『学問のすゝめ』、そして転換の「中間地帯」として位置づけられる『文明論之概略』を扱った部分が半分ほどを占めており、また結論部分が存在しない。つまり、(二)と(三)は組み合わせればじめて一つの原稿になるという関係に立っていると見ることができるのである。

最後に、(二)と(三)の主要部分を抜粋して紹介する。

(一)

「学問のすゝめ」(明治五年—九年)

これは冒頭の有名な「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らず」(『学問のすゝめ』初編『福沢撰集』岩波文庫、一九二八年)七二頁)という言葉が全体の思想の根本主題の提示である所から明かな様に、自然法思想への依存が最も鮮明にあらわれている。従ってここでは、個人相互の關係と國家相互の關係とが絶えずパラレルに論じられ、個人の自由独立と國家の自由独立とが平等「エクオリチ」と相互性「レシプロシチ」という同一の原理で貫通されているのである。(455-7)「そして、この個人平等と國家平等の原理は單なるアナロギーではなかつた。

いな、自由平等の個人に下からさ、えられた國家こそ最もよく國際間の平等の原理に忠実であり、理のためには弱小國にも服し、道のためには大國の威嚇にも屈せずして自國の自由獨立を守りぬく國家でもあつた。「一身獨立して一國獨立す」(『学問のすゝめ』三編(前掲『福沢撰集』八五頁)「獨立の氣力なき者は國を思ふこと深切ならず」「内に居て獨立の地位を得ざる者は外に在て外國人に接するときも亦獨立の權義を伸ること能はず」(八七頁)という周知の命題の意味はこゝにあつた。福沢において個人主義と國家主義とは反撥面でもなければ單なる併行面でもなく、實に不可分の統一体であつた。彼を單なる個人主義者と見ることも、單なる國權論者と見ることも、またその一面個人主義自由主義、他面國家主義と見ることもいづれも正しくない。彼は實に個人主義者たることにおいて、まさに國家主義者だつたのである。

「外國に對して我國を守らんには自由獨立の氣風を全國に充満せしめ國中の人々貴賤上下の別なく其國を自分の身の上に引受け智者も愚者も目くらも目あきも各其國人たるの分を尽さざる可らず」(同前、八六頁)ここには「デモクラシー」リベリズムとナショナリズムの全き一致が表現せられている(455-6)

「つまりこゝ、『学問のすゝめ』での福沢の根本的な問題は、人間相互の間たること、國際關係たることをとわず、「勝つたほうがい」、「勝てば官軍」という事實的の、強弱關係の絶対化に對する真正面からのアンチテーゼで、そうした事實的の上下強弱に對して規範的平等の理念を優位せしめることであつた。こゝで彼がいかに徹底して、弱肉強食にせよ、強肉弱食にせよ、一切の法の侵害と帝國主義に對する敵手として立ち現れているかは、例えば、(455-8)

「單なるモラリズム(精神主義)の立場からは世界の現實を把握しえない事、しかも戦争にも貿易にも特有の規範的制約が存し、又それに価値が附与される事(Statistion)。(以下『文明論之概略』岩波文庫、一九三一年、二一一—二二二頁からの引用文が続くが省略。引用文の欄外に「道理の支配より Statistionへの中間地帯!」とある。)(323-19)

「福沢が嘗て、英船にのつて香港に碇泊中目撃した、英人の中國商人に對す傍若無人の振舞いを回想して、

「我帝國日本にも億百万円の貿易を行ふて幾百千艘の軍艦を備へ日章の旗を支

那印度の海面に翻へして遠くは西洋諸港にも出入し大に国威を耀かすの勢を得たらんには支那人などを御すること彼の英人の拳動に等しきのみならず現に其英人も奴隸の如くに压制して其手足を束縛せんものをもと血氣の歡心自から禁ずること能はざりき」といい、「今日我輩が外国人に対して不平なるは尚ほ未だ彼の压制を免かれざればなり我輩の志願は此压制を压制して独り压制を世界中に専らにせんとするの一事に在るのみ」(明一五・三・二八)「压制も亦愉快なる哉」(福沢)全集五(四一七―四一八頁)といっているのは、彼の独立自尊のプリンシプルの最も甚だしい逸脱の例であるが、ここにあるものはやはり彼の偽善的までのリアリズムであり、従ってそこにはなんら合理化乃至道德的粉飾はみられない。彼自ら英人を奴隸のごとく駆使する夢を「血氣の歡心」と明言しているのである。人間性をごまかさずにまっすぐ見つめることと、それに対する道德的価値判断とをどこまでもハッキリ区別しているところに、このリアリズムの健康さがあるのである(333-9)

「だから彼はその問決して彼の個人的自由の理念を「国内近代化の問題を」放てきしたのではない。

明「治」一五・十二・七から十二日にわたって時事新報に連載した「東洋の政略果して如何」は、福沢の官民調和をキソとしての大陸への国権拡張論を委曲をつくして述べた代表的論文であるが、その際においても、彼が、目下の急務をば民権伸張(国会開設)を一時犠牲としても軍備を拡充して対清強硬策を推進することを主張した結果が、藩閥政府及そのイデオログに利用せられることを予想して「世に所謂官権論者の輩が此論説を奇貨として之に尾するが如きは甚だ迷惑なる次第なり」(「福沢全集」第八卷、四二八頁)として、そうしたグループと一線を画することを忘れなかつた(333-9)

「いな、むしろ、そうした国内の近代化は打棄てられるどころか、それなくしては東洋経略そのものが不可能であると考えられている。

「先づ我古俗旧慣を二変し政事法律教育の大体より社会日常の細事に至るまでも之を改めて大なる差支を見ざる限りは勉めて西洋の風に倣ひ亜細亞の東辺に、純然たる一新西洋国を出現する程の大英断あるに非ざれば逆も此目的を達するに足らず」(外交論・「福沢」全集八(四七八頁))

だから官民調和の城内平和論は、単に参政権の問題だけについてサスペンドするので、決して近代化一般の休止ではない。(後略)(343-10)

「福沢の国権拡張はつねに文明の進歩——近代化——という最高理念に制約されていたから、それが最も高潮に達して、殆ど大陸への帝國主義的發展をも肯定するまでに至った際においても、復古反動の排外主義とは決して合一化せず、いな峻烈にこれと闘争しつつ、進歩——市民的開化——への賛歌を一瞬たりとも止めなかつた。これが彼の国権論と、女洋社的国権論を根本的に分つ点であり、従ってまた最近の大東亞新秩序論と全く歴史的性質を異にする所以であった。明治十四年政変を契機として政府が民権運動断圧のため、反動的復古主義教育を強行し、儒仏神等伝統的イデオロギーを再興してヨーロッパ自由思想に対抗せしめんとしたとき彼は勃然として怒りを発した。(後略)(405-8)

(11)

「前略」つまり食うか食われるかという緊迫した政治的緊張の力関係が働いているところでは、生存権の保持ということが行動の第一原理になって来る。というわけで、このようにして、福沢は一度みとめた個人と国家との間の規範の同質性を否定することによって、いわゆる国家理性 Statason とよばれるものの認識に近づいて行ったのである(343-21)

「これ「立身論」明治一八年」は悪名高いマキアヴェリと同じく、そうした権謀術策を本気です、めたのではない事はむしろんで、人間心理を左右する冷厳な法則をは、かる所なく摘出してそうした手段を公知せしめる事によって、逆にそうした手段を無効ならしめようとするいわばパラドキシカルな道德論である。

だから、その文のはじめと終りと二度にわたってわざと注意がきをして、之は人の教へではなく、実に鄙劣の言だが、今の世に在て善をなさんと欲するものは他の悪を為す者の情を知ること緊要なり。……欺くの術を明かにして始めて欺かる、の愚を免かる可し云々(「福沢全集」第一〇卷、三八一頁)と断り書きをしたのである。

これは人間相互間のことだが、こうしたテクニクの自然主義的分析を国家間、或は統治者と人民との間に適用すれば、そのま、マキアヴェリになる。個人相互

間の関係をこれほどリアリティックに見た福沢が、個人間よりはるかに道徳性のひくい国際関係をどの様に理解したかは想像にたたくないのである(405-3)

「結語」福沢の立言はつねに高度に政治的、でタクチックである。それは彼の本来的なプラグマティズムに由来する。彼のいかなる命題もそれがいかなる状況において、いかなる方向づけにおいていわれているかという事を度外視しては理解しない。ということは彼がつねに環境に制約されつ、物をいったという受動的な意味ではなく、むしろ逆に彼は具体的な環境を彼の根本方針に従ってどのように方向づけ、行くかという事をつねに考慮しながら発言したという事である。周囲の情勢に制約されるどころか、福沢は大抵の場合いわゆる世論に抗して、発言した。そこには殆どあまのじゃく的なシニシズムすらの臭いがする。が之は決してシニシズムではない。シニシズムは無原理だが、福沢には根底に一つのプリンシプルを持つている。なぜ彼は、大抵の場合世論に抗したか〔 〕それは、次のような日本人のメンタリティーに対する認識から来ている。

〔引用文欠〕

この一方への凝縮傾向がいわゆる「惑溺」であり、惑溺が社会的に対象化されたものが政治絶対主義、つまり政治権力にすべての学問芸術宗教、経済等社会的価値が凝集し、「権力の偏重」と彼が呼んだ原理で貫かれる社会である。価値の固定、公式的図式主義、不寛容等判断の絶対主義は政治的絶対主義とコロラリーをなして、未開社会の特色とされる。文明と進歩とは根本においては、この凝集に対する価値の多元的分散過程にほかならぬ。だから彼はたえず、世論が一方的に凝集する傾向に対していわゞ之をもみほくす役割「少数者」の「立場及発言の尊重」を演じて来たのである。

攘夷論の支配的な時代に自然法的個人自由主義を高唱し、自由民権論がふつとうしている時には国権論を強調するという態度はこゝから生れる。高度に政治的といったのはそうした意味で、之を理解しないと、彼の言説は矛盾だらけである。彼の根本的理想は、どこまでも個人的自由によって媒介された国家であり、国家的独立によって媒介された個人の自由である。その両者の契機はつねに具体的統一をなしている。そうして状況に応じて或は前の契機を強調し、或は後の契機を強調する。決してデタラメのあまのじゃくではない。だから彼の言説はつねにその

楯の半面を読みとりつ、理解しなければならぬ。どんなに国権拡張を大声で怒鳴っているときでも彼の胸裏から個人の自由平等のともしが消えたことはなかった。いわゞ何もかも承知の上での一方的な主張をしたのだ。(なぜなら政治的発言は必然に一面性を帯びる)初期の激烈な忠孝攻撃でも自らの声にのぼせ上らず、そうした発言が具体的状況に対してもつ役割をちゃんと意識している。

〔中略〕こゝにあるのは、どんな環境にもおぼれず物の全体に目をくばってその well-balanced view からして、その状況によって押すべきところを押すところの、気味悪いまでに主体的な自由な精神である。

だから、〔以下は「福沢論吉の人と思想」で紹介された部分〕(405-8)

本研究は JSPS 科研費 JP20K01484 の助成を受けたものです。