

日本の近代化と中江兆民 —— その思想的軌跡と行動原理 ——

井上 誠一

はじめに

日本文化史は主に大陸との長い関係性の歴史的要素に強く規定され、そこで文明摂取と編成の媒介的存在であった知識人は、支配と被支配の両者に挟まれた両義的存在でもあったと言える。この「様式」は概ね継続し、知識人と民衆の間の乖離¹を存続させてきたが、近代は大衆化の進行によりそれを変容させずにはおかなかった。さすればまず、日本の近代への移行過程で、知識人はそれをいかにどれほど克服したのかが問題となるだろう。即ち、伝統と近代の止揚という転換期特有の課題に直面した日本で、排外主義的な神道・神国思想は大陸と列島との「非対称的」関係の反転として、天皇と西洋的近代の矛盾を「折衷」（習合）²しつつアジアの再編を目論む国家のナショナリズムを誘引していたが、その頃日本の知識人はいち早く西洋に接し、東洋と西洋の対立の克服³という文明論的テーマを抱えて、どんな対応をしたのかが問われる。その検証の前に要約するならば、大半の者は状況を民権と国権の対立という形で意識し、ある論理的矛盾を孕んだ対応をしたのである。だがこれは単に日本的「流行」現象では済まされない問題であり、近代知識人の精神構造に直結していた。以下の章で、明治初期、思想界の中核を担っていた「啓蒙主義」思想を取り上げ、その意義と問題点を検証する。そして、それと重なるも異なる経路を辿った自由民権思想の代表的人物中江兆民に注目し、上述の近代日本人の直面した主要な課題を彼がいかに意識し深化させたのか、思想と行動の両面から検討し、兆民研究上の新しい視角を模索していく。全体を通じて、兆民が最後まで自由、平等、人権の理念を追求しながら、愛国心や正義の観念にも等しく価値を置いていた点が鍵となろう。これがフランス革命の理念の中で定義づけが難しいとされている「友愛」の兆民流言い換えのように考えられるのだ。政治的人間兆民の姿のみでなく、彼が人間の生き方として最高の価値を与えた「倫理」観を

辿り、そこから彼の思想が発していること、そしてそこにこそ彼の限界点も潜んでいたことが見えてくるのではなかろうか。本稿はその試みとして、彼の思想形成過程と西洋思想受容の実相を追い、最後に国民党結成のもった時代的意味を検証していく。

1. 明治「革命」の問題点と啓蒙思想の役割と限界

近代史研究の中では、日本「啓蒙思想」は文明開化策に参画すると同時に、明治政府の反動的、反人民的体質を少なからず追認する傾向があったという評価⁴があるが、まずその観点から検証するなら、彼らの問題点の一つとしては西洋内部で起こった知の革命に関する認識の不徹底さを指摘することができるのではないか。彼らの受け取った西洋近代文明は 16 世紀末から 17 世紀初頭までの法則原理の発見（科学革命）という種子が生長したものであり、その自然哲学的転回（価値の転倒）から政治原理（西洋啓蒙思想）が創造され、さらに経済思想や倫理思想が再構築され、現実の経済社会的革命はやっと 18 世紀後半から始まったのである。このような歴史がある西洋文明（科学）は当時の実学志向の日本人には想像を遥かに超えたものだったはずだ。この知的大変動は質的転換から量的拡大に連結したが、まず西洋は、この徹底的な個の思想を基盤にした内面性の尊重という特性を無視しては、我々にとってその本当の姿の把握は難しいであろう。これは日欧を隔てる質的な壁であり、わずかの洋学修業や洋行経験で乗り越えられるほど容易くはなかった。現実には切実であればある程、日本の啓蒙思想は虚偽意識に囚われざるをえなかったに違いない。

西洋における学術発達や近代化の過程には、職人などの「普通の」人たちが自らの経験を基に、古い「信じ込み」を打ち破ることによって学術を決定的に前進させてきた歴史がある。⁵その事実の重大さは日本啓蒙思想家によって余り語られず抜け落ちてきた。歴史は多数の一般大衆により動かされているということが、愚民観に囚われていた彼等には理解されなかったようだ。封建体制に強い怨嗟の念を持ちながらも、彼等は、それを転覆するために、西洋のように新しい社会、国家像から政治と倫理の問題まで、誰かが哲学的に練り、さらに一般市民の参加した議論の場を作るといったことなど考えもしなかっただろう。日本にも、大塩平八郎の乱のような実践があったが、改良主義的な限界を超えられなかった。

同世代の薩摩長州の志士は武闘派で、行動力はあったが、思想は主情主義的

傾向を出ず、普遍的理念を構築するという近代的な政治資質をもっていたわけではなく、啓蒙思想家たちは彼らに自らのなしえない旧体制打破の夢を仮託したため、維新後彼らの進める「革命」の現実にあきらめ服属せざるをえなくなった。現実を理に合わせ変革していく西洋に対し、日本では理を現実に従えて読み変え、骨抜きにする習性から自由ではなかった。日本啓蒙思想の第二の問題点は、西欧が言説であれ事象であれ、政治的価値を重要視するのに対し、彼らは経済的価値を政治的価値よりも優位な位置に置いていたことである。⁶そのためか、反開化ムードが高揚し、政府の締め付けが彼らにも及ぶようになると、彼らは抵抗する術を持たず、その反動的政治を追認していったのも、当然な結果であったのである。

ヨーロッパ的な個の思想の量的（面的）拡大とは、その原理が、支配や差別の世界では、人間の不平等や優劣の不合理性を説く思想に正当な根拠を与え、男女の性に関わる領域では、両者をバラバラにし無関係とみなす思想に根拠を与えるというように、一連の自由主義的思想に結びつくことだ。いわれなき身分差別などに苦悩していた当時の日本人の中に、この西欧思想の特異性に注目し、西洋化（近代化）を彼らの愛憎相半ばする「アジア性」の徹底的再検討のための契機として受容しようとした思想的先覚者がいたのではないか。前近代までの歴史を通じて、非アジア世界との接触が少なかった日本人はどのように西洋的なもの（思考様式）を体得したのだろうか。近世は従来の集団主義的な心理・行動様式に個人主義的な考え方を徐々に注入し始めた時期であったと考えられる。つまり江戸時代に商業が発展したことは町人階級の自己主張を促し、人欲肯定の道德観（知を通過させる必要も説かれた）に基づく陽明学や心学が朱子学の裏側で支持され、それらが実学的思潮と相俟って、近代合理主義思想（個の論理）を理解する素地となったのではなかろうか。

しかし、そういう江戸期思想の系譜上にあった日本啓蒙主義は、社会経済的変動を反映した実学重視傾向が強く、内面的変革をも伴った西洋思想の核心には向かわなかった。従って、彼らの「自由」は意識の表層に留まり、自然（流れ）に逆らわないことが「自由」だとする東洋的観念を相対化するには至らなかったであろう。だから、身分制廃止や廃藩置県を断行することで、表向きに四民平等、中央集権的近代国民国家を整備した明治政府が、新官僚組織への士族の採用にも、級差による歴然たる不平等を残したのは当然で、啓蒙思想家は特別に批判もせず、人間平等の観念はこのような現実的な事例からも説明がつ

けられなくなったのである。開化政策の反人民的な本質が明らかになるや、啓蒙思想は人権や自由の論から後退し、その影響力は経済社会的上層にはよく浸透していった反面、失業士族や貧窮化した豪農、小作人などの中下層民には次第に説得力を持ちえなくなった。⁷

とはいえ、福沢諭吉の天賦人権論のような初期の言説が自身の予想をはるかに超えて民衆の権利意識を目覚めさせ、若い世代に将来的希望を抱かせる宣言として受けとめられたのは事実で、未確定要素の多い開化当初ゆえ、民衆は新政府の政策に期待をかけ、痛みを伴った変革にも、納得できる範囲で啓蒙家たちに耳を傾けるなど、自発的な協力的な意識をもっていたのではないか。日本民衆の中に、明治以前になかったような自由、人権意識の高まりが生まれたことは間違いない。ところが、新政府は民衆の革命的情熱に恐怖を覚え、専制的本性を剥き出し、その勢いを鎮火させようとした。こうして、明治は自由民権運動の時代へと転換し、近代化は新局面を迎えたが、同時に、日本思想史上に一時代を画した明治啓蒙思想は、その功績と限界を土産に先駆的な役割を終えたと言えるだろう。

2. 明治日本の「自発的」近代化とその特性

前節では、明治の代表的な啓蒙主義思想と明治政府の開化政策のもつ思想上の問題点を検証し、その西洋理解の不十分さについて言及した。自由民権運動はそういう彼らの限界が現実的に様々な矛盾を生み、政権内部の矛盾が亀裂を深め、政権外部でも「革命」政権の反動性、非近代性が露見するや、それに反感を抱いた民衆が、下野した元官僚や不平士族らを中心に行動に立ち上がり燃え広がった日本史上前例のない画期的な運動であった。⁸

ところで、啓蒙主義や自由民権などの思想史にせよ幕末明治維新の政治史にせよ、今までの日本史記述は、主に現象を追って、例えば日清戦争前は国内問題、それ以後は国際問題と区分し、図式的で、しかも日本を主体にして捉える傾向が強かった⁹のではなかろうか。たしかに現実の動きは区切りがつけられるように現象するが、その底流にあって国内・国際両者を繋ぐ部分には選択的な人間の意志や情動が働くので、それらにもっと注意を払う必要があるように思われる。鎖国が日本人の国際感覚や認識を無意識に麻痺させ、時代区分的思考を作ってきた要因なのかもしれないが、一方、世界を広い視野で捉え、外から内側を見直そうとする人たちも確かにいただろうということも認識しておく必

要があろう。

最近、ポストコロニアリズムの視点から近代日本を捉えようという新たな試みが一部の研究者によってなされ始めた。¹⁰ それを要約すれば、近代日本はアジアを支配した「植民者」という側面と、西欧文化に対しては自発的に「自己植民地化した」という側面を併せ持っていたとみなすことが可能だというのである。こういう比較文化論的な視角の導入は、私たちに明治の覇権主義、帝国主義に関して、従来とは異なる視線を、さらに国権と民権の対立や相互関係の問題においても、新しい探求の方法を示唆しているようだ。それがひいては、中江兆民研究の分野でも、彼の「晩年の変節」といった形でなされる一部の見解に対して反論を試みる際に、有力な手がかりの一つとなりうるのではないかと考える。

中江兆民がその政治的資質を酷評した明治の元勳伊藤博文は、「自己植民地」主義の象徴的存在と言ってよいが、幕末には「尊攘派の開国主義への転向」を演じていた。¹¹ 1863年、長州藩は英国と排外主義的戦争をしながら、同時に伊藤たち5人に5年間の英国留学を許可していたのである。その変わり身の早さはさて置き、このようなアンビヴァレントな心理と行動は、「自発的自己植民化」を先駆的に実行した彼らに共通した特性であったと思われる。彼らが「尊皇」を軸に据えながら、海外（西洋）を志向し、その文明（特に軍事技術）を学び持ち帰ろうと意思したことにおいて、その将来を見据えた行動には「明治の原型」が胚胎していたのであり、それこそ帝国主義的西洋の植民地主義をも見通した上の、西洋との自己同一化精神であったと考えられる。この頃、土佐で漢学修業に励み、間もなく英仏学にも転じ、遣欧使節団の一留学生となった兆民は、彼独自の西洋体験を成し遂げ、伊藤らとは決定的に異なる道を歩み出すのである。それについては、次の自由民権運動の経過と衰退後政治思想界に起こった転回過程の検証を通して明らかにしていきたい。

ところで先の「自発植民地」論は国内全体をひとまとまりに扱っているが、啓蒙主義運動と開化政策はあたかも車の両輪のようになって、国民の「自発性」を喚起すべく上から下へ組織し、国ぐるみで練り上げた結果だという点が重要だ。1872年に政府が神官・僧侶、講談師などの知識人らを教導職にし、村役人らと組ませて国民へ開化政策の浸透を図ったのはその典型的な例である。ことほどさように、「自発」という言葉は不作為という意味ではなく、訓練を経て作られたものであり、それを正当化しようとする権力の意思が隠されている。元

はプロシヤの発明品だった富国強兵のスローガンも、西洋帝国主義の洗礼を受けた明治為政者らによって模倣され国民的達成目標にされたが、国民への説明はおろか、政府内で全体的議論すらもなかった。徳川期に潜在していた海外（アジア）への侵略願望はこの「神聖な」言葉の魔力を借り、西欧の「お墨付き」により顕在化することになる。

有司専制の明治権力内部¹²も、征韓論のように、思想的には霸道か王道かを巡って、対立があった。したがって自由民権運動と政府との対立を検証するにも、先述のような「作為性」を配慮し、上下の両極からの作用反作用を見分け、しかも日本全体の動向として捉えていく多視点的な思考が必要である。権力と知識人と大衆（民衆）という三ブロックに区分して各々の意思の絡みを考察する必要もあろう。それを踏まえれば、ポストコロニアリズム的視点の導入は意味があり、西欧との不平等関係下にあった明治日本の構図を描き直せるのではない。観念的に「植民主義者」だった欧化日本人＝天皇制権力が、「被植民者」の日本民衆（アイヌや沖縄民衆も含む）と「中間的存在」の日本知識人を統治し、西洋に「自発植民地」化し、全体として近隣を支配せんとする植民地主義を実行していったという構図として。¹³ さらに比喩的に表現するならば、日本人同士が三つ巴の模様をなし、相対するナショナリズムとデモクラティズムの両極間を振り子のように揺れながら迷走していたという表像すら浮かび上がってくる。一方、中江兆民は日本の行く先が見通せない中で、原則的なものが後景に退いていくことに苛立ちながら、あくまで非妥協を貫こうとした。次節以降は兆民の思想の特質や彼の転換点となった政治活動復帰の問題を検証する。

3. 中江兆民の思想形成と西洋思想の影響

自由民権思想家中江兆民をつとに世に知らしめたのは、ジャン＝ジャック・ルソーの社会契約論の翻訳に負うところが大きい。兆民といえば「東洋のルソー」、という了解が出来上がってしまっているほどだ。しかし常識は、その先への思考を停止させることもある。何人かの研究者がその辺りに潜む謎を解こうと試みているが、未だに不明な点が多いようだ。ただ、兆民はルソーの人権思想の系譜上にある同時代のギュイヨーやフイエの新思想も紹介し、英国思想にも大いに関心を示すほど英語をも重視していたということは確かである。また、東西の哲学は勿論のこと、政治学・経済学の研鑽も等閑にはしなかった。当時の西洋思想は英国と大陸の二大文化圏が互いに拮抗し、日本への影響力の点に

においても、競合する関係にあった。しかれば、いかにルソーに魅せられた兆民にせよ、本物の思想家となるためには、そこからの脱皮が繰り返されなければならなかったのは当然であろう。

兆民の思想の独自性はどこにあるのだろうか。彼は、「学術」を究めることは「学術」を自己目的化することではなく、一方で「実際」を知り両者を突き合わせ、両方を高める必要があるとした。つまり空理空論も「不学無術」の実際も否定したのである。兆民はある時からルソーを語らなくなったが、それはルソーの社会契約論に対する現実主義者の否定的見解のせいではなく、彼自身の言う「実際」に対する重視の姿勢から来ていたのではないか。とはいえ、兆民はそれまでの自己を否定したわけではなく、留保しながらもルソーを保存したに違いない。¹⁴ 次の段階（独自思想）に進むためには必要な転換だったのである。そうとすればコントの実証主義などの仏社会学から功利主義やスペンサーの社会進化論など英国思想研究へ幅を広げたことの意味が繋がる。いずれにせよ単に知識を広げるのではなく、既存の知を疑い、経験によって質することが重要だった。だから、経済はイギリスから範をとり、政治・法律はプロシヤに倣うことが近代化なのだと強弁する明治政府に対し、その誤りを批判するためにも敵の思想を知る必要があったに違いない。そのような思想表現上の多様性こそ兆民の柔軟さ（精神の「逸脱」）の発現であると考えてよいだろう。

さて、ナショナリズムという大きなテーマは、時と場所によってその意味が違ってくるものではなかろうか。例えば、明治前期のそれはルソーの時代ほど積極的な象徴ではなくとも、ある種の楽天性や若さを反映するものでありえたかもしれない。その辺りの解釈の違いによって、「兆民とナショナリズム」の関係については見解が分かれてくる。ゆえに、自由、民権を熱望した兆民はナショナリストだったという見方も出てくる¹⁵ が、それこそ国家を狭義の超国家主義や暴力機構などに還元する発想であり、国家、法、倫理を自由の実現の必然的な契機として捉える西洋的論理を考慮していない議論ではなかろうか。「国家」を「自由」と対立させるだけの従来の思考パターンから脱却しなければ、兆民の現代的な本質はいつまでも理解することはできないのではなかろうか。孤高の兆民は政治の地平から意識・意志の内面的領域へも関心を移し、その哲学的研鑽によりショーペンハウエルの倫理学道德学の重訳（1894年刊）を成し遂げたからである。これは明治哲学界において低く扱われてきたようだが、近年フーコーがショーペンハウエルの重要性を強調したことは、全く偶然にも時

間を超えて、兆民のこの翻訳に賭けた想いと同調しているようだ。¹⁶

当時の兆民の心境を推し量るのは難しいが、この作業を通じて彼は行動のための拠り所を探し求めていたと考えて間違いないだろう。因みに、フーコーは西洋の「自然と法の伝統的図式に断絶が生じた」時期をショーペンハウエルの時代にまで遡らせ、さらにニーチェが彼を通して意志と情動の関係を把握し「闘争論」を展開したのだと語り、「権力を言説との関係において語る」だけでは不十分だと強調したのだが、次にその一節を紹介する。

事態は、自然の領域にそうした事態が起こっているときの因果律に従ってすべてが生起するわけではなく、人類の歴史的事件や人間の行動を解説可能にするものは、抗争、葛藤の原理としての戦略的視点だと宣言することによって、人は、いままで定義しえずにいたタイプの合理主義に立ちうるのだと思います。(後略)

ところが、当時の思潮は戦略や抗争の原理は表面上排除され、「自然回帰」型の空気が日本全体を覆っていた。¹⁷ 政治的な孤立以外にも兆民の内面の葛藤があったかどうかは知る由もないが、それがこの翻訳を通して次なる行動へと高められていった可能性は十分にある。

4. 国民党結成に賭けた兆民

国民党結党に至った時代背景やアジア、日本を取り巻く状況など、ある程度の説明ないし検証が先ずは重要だが、思想史研究が主なテーマなのでそれを省略して本論に入りたい。

兆民が単純な文明崇拝論者ではなかったことを明示する文章が晩年にも出ている。兆民が門下生らと国民党を結成した翌年の1898年に、党機関紙『百零一』創刊号に載せた創設趣意表明「国民党生ぜざるべからず」がその一つである。政党活動と思想を切り離さなかった兆民の問題も検証すべきところだが、ここで筆者は彼の文明論に注目したい。前節でも触れたが、文明の基は「学術」であり、欧州の今日あるは「学術」によるものであり、東洋の大問題は「不学無術」においてであると語っている件がある。¹⁸ これは福沢諭吉の文明論と近いようだが、兆民のそれは率直に言えば「唯物論的」と考えたい。彼の「学術」とは、科学技術のことであり、文明はその具体的な成果としてみなされているが、実はその続きこそ重要であり、人間社会には曲解の余地もない「政事

的信用箇条」の完成が大切だと説いている。兆民の「信用箇条」とは、政綱、政党の精神、脳髓、神経、国の輿論などをも含む概念を表しており、そこで兆民は国家・政治の領域を問題にしているとき、宗教、道德、倫理などとは峻別しているが、そこに彼の思想的分別が窺われるのである。

1888年の『東雲新聞』紙上の「土着兵論」で述べているが、19世紀が「暗黒の文明」の時代なのだという認識をもっていた兆民は、そのような近代だからこそ、従来から曖昧にされてきた国家・政治の問題と宗教、道德、自己意識のそれとの区別を明確にする合理的思考方法が緊要だという認識をもっていたのではなかろうか。彼はもはや「専ら道德経済」に立脚した万国平和主義は正論であっても智者の取る道ではなく、¹⁹ 兵備は止むなしだ、しかし常備軍は廃すべきだと論ずるのである。かように、兆民は文明の暗黒なるが故に非道を憎み、アジアに同情し平和主義的だったからこそ、アジアはアジアに適した政治、社会の確立が切実かつ重要であり、そのための現実的方策を模索していたのではなかろうか。

上記党宣言は日清戦争の勝利をどう扱っているのか。文明の万般これ學術だとした後、「蕃書取調局、岩倉大使欧米の行遊、我日本国の學術界を一変せり。征清の戦勝はこの一変の効果に外ならず。」と続くが、当時の状況と世間のムードを考慮するなら、政府や多数の知識人の言説と比較し、こちらは抑制されたトーンに貫かれていることに気づくだろう。維新以来必然の如く「自発植民地化」を本質とした脱亜入欧に突進してきた日本であれば、戦勝は当然の帰結であったという文章は平然としており無感動的である。²⁰ それに続けて「政事的信用箇条」を説く一節が最後を締めくくっているのだ。この醒めた文章形式は兆民独特の譲歩構文だと考えられる。文面下の意味の流れとしては、兆民の眼差しは戦勝によりも、疎外されている民（アジア、日本を問わず）へ注がれているのである。兆民は「戦争」の現実から、現在将来の日本に危機感をもちつつも、²¹ 欧化への反転の意志として「社会主義」や農本ファシズム的論理を打ち出すようなことはしなかった。それらはある意味で、アジア的なものを根っこにもったまま近代的な論理を接木しただけにすぎなかった。

兆民の思想とそれらとの違いは詳しく検証する必要があるが、機会を改めることにし、ここではなぜリアリストでもあった兆民が勝算のない闘いにあえて挑んだのかという問題に移ろう。『百零一』創刊の翌月、兆民が月刊誌『太陽』に発表した「国民党の本分」の一節は当時の墮落した政界状況と彼の心境をよ

く物語っている。自由進歩二党は薩長内閣との提携を、両党領袖板垣大隈の考えに沿って、「決して真の政党政治を諦めたのではなく、頑迷固陋な藩閥には暫く妥協し与党化するが、漸進的に融和を図り将来的可能性において政党政治実現を目差す」という弁明をするのみだったが、兆民は以下のように断言する。

これ正に維新前公武合体論の旨趣なり。これ俗論なり、捷に似て実は迂なり、巧速に似て実は拙遅なり。これ藩閥内閣を無窮に延ぶる者なり。天下志士の気を倦ましむる者なり。それ薩長勳旧彼れその初め幕府と抗し万死を出でて一生を得以って中興（略）

「氣」を重視した兆民は独裁化した元勳らが官僚機構を独占私物化し、超然内閣が既成事実化していることを非難し、返す刀で野党政治家の獵官ぶりや媚び諂いに怒り、「開かれた近代政治」の形骸化を指弾する。²²そして、無位無官、無学無智勇ながら、唯自由を愛するがゆえに、筆の力で政治刷新のため立ち上がったことを決然と「宣言」しているのだ。この文章では、兆民が経済的価値を語らず政治的価値のことを専ら説く姿勢ばかりが読み取れるのである。だが一方では、経済社会の領域についても、最晩年に『千代田毎夕』に寄稿した「経済界」で、エコノミストの力量を大いに発揮しているのだ。かくして、この兆民特有の人間＝政治観と経済観の結合は、日清戦争後の経済的危機の根源は非民権内閣、非自由内閣の無為無策にあると断じるのである。兆民の政治への厳格な姿勢を経済の自律的發展法則とやらで批判する論者もいるが、昔も今も「経済一流、政治三流」の体質から脱却できず、政治と倫理の問題が本気で議論されない風土こそ憂慮されるべきであろう。

最後に、当時の一般的思潮と兆民の思想的立場を比較検討する課題が残された。自由民権運動史を手短に整理すれば、明治 14 年、民権運動は政府に将来的立憲政体を約束させ最初の政党結成を成し遂げながら、政府の憲法調査を口実にした時間稼ぎ（空白）を乗り切れず、指導体制の自壊や地方民衆蜂起の無残な敗北が重なり急激に退潮した。²³ 明治 20 年代は、政府の条約改正交渉に反発した兆民ら旧民権派の主張が実質的に採用されたことを除けば、真の立憲政治実現の理念は欠落したまま、「無為自然」型の風土が持続していく。アジア的社会特有の自由、道德観と西洋のそれとの間にある溝は埋められないのかどうか、重大な課題が横たわっていた。にもかかわらず、輿論全体が政治の季節は終わったかのようなムードに充たされていることに、兆民の苛立ちは募っていたら

う。²⁴ 兆民が国民党結成を「第二の維新」と考えていたことは「国民党の本分」から察するに余りある。そこでは藩閥政府は旧幕府に、元民権派二党は旧公家に見立てられ、無責任かつ無理念の両者が結託した「提携」が「公武合体論」にリンクされ、国民党はさしずめ草莽の志士というわけだ。この「パロディ」には腐敗しきった現実の政治に対する絶望的皮肉が込められていた。

おわりに

兆民（国民党）は権力をその単なる一面でしかない抑圧の姿で告発することのみをテーマにしたのではなかった。その名の下で弾圧を受けたことのある天皇と藩閥政府との二重権力構造を兆民は余り問題にしなかった。巷で天皇の位置付けをめぐる論争が長く続いたが、兆民等はそんな特殊事情よりももっと普遍的な問題に関心があった。国民党はまず白紙党だと宣言し、フランス人権宣言の三理念を真っ先に置いた。だが天皇主義との直接的対決を避け、それを抱き込む形で自由と民権を実現しようとする兆民の「君民共治」論は欽定憲法への対抗上最善策だったにせよ、権力を曖昧化する要素を残したのではないか。²⁵ また、文明を深く受け止めたがゆえに、兆民は国家間の紛争など、国際政治問題において、西洋近代（資本主義）とアジアの後進性、土着性との非対称的関係を「超発展論」的に問題提起するという発想をもたず、義和団事件などの具体的な問題では社会科学的な分析に欠けるところがあり、列強に対する倫理的、道徳的な提案に留まったのである。²⁶ その傾向は国家内部の対立や国民内部の階級的矛盾から生じる諸問題も同様で、それは兆民には副次的な意味しか持たなかったようである。元来、彼は民権運動内部の分裂には徹底的に反対し、敵＝藩閥内閣の前では団結が最優先だと言い続けた人であった。だが兆民の思いに反して、現実には国民（人民）の分裂を拡大する一途であった。自由の実現のための願いが込められた国民党は、正に具体論に入るとば口で、必然的に様々な難題に直面するに違いなかった。だからこそ、「ムサクロシキ因縁」を捨て白紙党への結集を呼びかけたのである。

アジア的社会の共同性の古層で培われた民衆は、流れが変わったとしても、自分たちは植物のように地中に根を張り、流れに身を任すしかないと諦めているのか。国民党はその「宿命」に抗うかのように現れ、いくつかの越えるべき課題を残して消滅したのである。

注

- 1 中江兆民が『非開化論』として訳出したルソーの『学問芸術論』は文明に対する逆説的な批判を人間の習俗、さらに個々人の思考にまで踏み込み、考察した上で展開し、次のように結論づけている。すなわち、文化は隆盛すればするほど習俗を腐敗させるという二律背反性があるから、人間はむしろ素朴さ、有徳さをこそ自覚的に選択するように価値を転倒していかなければならない、と。本論文はルソーの知的過程への批判を念頭に置いて、知識人と民衆との乖離を考える。それと同時に、「近代」を太古から逆照射していたルソーの視線をも配慮している。
- 2 日本の宗教史は神仏習合によって特徴づけられるが、ここでは支配のイデオロギーとしての神道や鎮護仏教と天皇の歴史的関係を念頭に、民衆救済の思想を対置させて考えている。本論では直接には取り上げないが、天皇をキリスト教の神とどのように結び付け理解するのかという問題は明治の指導者らには西洋との関係上避けて通ることができなかった。友常勉の「誠敬の政治思想」（『現代思想』2004年8月号、青土社）は横井、西郷の例を取り上げて論じている。
- 3 アジアとヨーロッパとの関係の重要性は、中沢新一の言を借りるなら、近代日本の事象の深層で、人間の反自然性というキリスト教的な認識が東洋的な「無の論理」の中に浸透していて、それが表層における自由民権思想と権力の思想との確執において深部から作用していたと考えられるからだ。兆民最後の著作『続一年有半』が神の問題を主テーマにしたのも、そういった問題が自由民権思想に集中していたことを示唆している。明治政府の仏教排除の背後には仏教が「近代」（人間による自然支配）と抵触し、民衆と結合することへの恐れが潜んでいたのか。
- 4 筆者はひろたまさきが「文明開化と在来思想」（『明治維新』、講座日本史 5、東京大学出版会、1970）などで語る日本啓蒙思想家像をベースにしている。したがって、ここは明六社＝啓蒙思想団体の通称を踏襲しているが、一方で、中野目徹の「文明開化の時代」（『明治維新と文明開化』、日本の時代史 21、吉川弘文館、p.217）は当該研究の最近の傾向が民衆、ひとびとに関心移動し、明治初期の結社、明六社のことが取り上げられないか、「啓蒙主義」結社と固定的にみなされるか、権力の代弁者とされ、評価が低下する一方だとして、再検討しようとしている。啓蒙思想とは、一般的にフランスのデカルトに辿りつく西洋思想のことで、元来自然研究の方法だったのが政治、宗教、社会の分野に応用されていったものをさすので、日欧の落差は認識しておく必要がある。ただ、その分野の入門書を訳した清水幾太郎が述べているが、「本家」の仏思想家が進歩性と保守反動性を兼ね備えていたという指摘は日本との比較の点で興味深い。
- 5 山本義隆「十六世紀文化革命」『論座』2004.5（朝日新聞社）所収、p.174-181、は明快な分析がなされており、西洋における職人蔑視、民衆の学問を阻んだ「文化」の壁など示唆に富む。
- 6 「日本とアジア」（竹内好全集 8、p.70）によれば、福沢諭吉は「文明一元論」に立ち、日欧の違いを文明発展段階の量的な差とみなした。一方の兆民は、松

- 永昌三によれば、西洋文明の摂取を必要としながらも、他文明の価値をも認める多元的文明観を持っていた。優勝劣敗の現実世界にこそ政治と倫理が肝要だと考え、政治的価値を優位に置いたようだが、福沢はそのような精神（理想）主義を説かず、基本的に現実主義＝経済的価値優位の立場を保ったと言える。
- 7 福沢は日本が身分によらず能力・努力によって格差が生じる社会に転換することを求めていた。広田照幸の「立身出世の夢と現実」(『アジアの帝国国家』、日本の時代史 23) は明治半ば以降特にその方向に転換していったことを跡付けている。社会階層と民権運動の担い手の関係など経済社会分析は、同シリーズ 22、新井勝紘の「自由民権と近代社会」、p.63 以降に詳しい。
 - 8 新井(前掲、p.105-6)と猪飼隆明の「士族反乱と西郷伝説」(同シリーズ 21、p.278-9) は維新以降の政治過程において自由民権運動の高揚と憲法の成立に至る因果関係を整理している。
 - 9 新井の上記論文は海外に渡った民権運動家の例や南方熊楠を取り上げ、単なる政治史以外の側面や近代主義的解釈を逸脱する面などや民俗、伝統の源流にも重層的に着目し研究している。
 - 10 今橋映子「1900 年日仏文化交差史への新視角」—未公開資料『パンテオン会雑誌』の位相—、『比較文学研究』第 83 号、東大比較文学会、2004 年、の特に p.32-33 の叙述を参照している。
 - 11 笠谷和比古『士(サムライ)の思想』(岩波書店、同時代ライブラリー 309)、p.192-196。
 - 12 友常勉の「＜意思＞の思考—1978 年、ミシェル・フーコーと吉本隆明の対話—」(『現代思想』2003 年 12 月臨時増刊号所収、p.139) は、アジア的社会で考えられてきた「国家」とは、「国家」を脱した「国家」、あるいは「国家」のなかの「国家」にすぎないと語る。されば、明治政府は権力の中の権力＝有司専制であり、天皇制は国家を脱した国家と考えて差し支えない。征韓論の問題は士族反乱と自由民権運動の相違と共通性を探っている前掲の猪飼論文が詳しい。
 - 13 日本の歴史を弥生と縄文の対抗関係、即ち先住の縄文系のアイヌや沖縄を、外来の弥生系の本土(倭)が支配してきたものと考えれば、明治史を普遍的な世界史の中に置いてみる視点、即ち西洋的な植民地主義の概念の影響を近代日本の支配体制確立過程に応用することが可能であると考えられる。そのヒントを与えてくれたのは、アルベール・メンミ(渡辺淳訳)『植民地』(三一書房、1959) であるが、これは十九世紀後半否応なく植民地体制に組み込まれていった北アフリカのマイノリティの立場からマジョリティの動きを相対化して語っているからである。
 - 14 兆民の哲学に関する記述は河野健二の『中江兆民』(日本の名著 36、中央公論社) 冒頭解説や井田進也の『中江兆民のフランス』(岩波書店)、p.222-228、などの先行研究に負っている。
 - 15 河野健二「兆民の経済思想」『中江兆民の研究』(岩波書店) 所収が、この問題に触れている。
 - 16 ここは友常勉の「＜意思＞の思考」(前掲、p.142-143) を参照したが、注 3 と同

様に、キリスト教のもつグノーシス性を語る中沢新一の考え方と絡んでくるように思われる。なおフーコー自身の発言は、吉本隆明との対話を載せた『世界認識の方法』（中央公論社）の p.25 にある。

- 17 ひろたまさき（前掲、p.282）のいう「反文明意識が天皇制ナショナリズムと結合した農本主義」的なものを指す。明治 20 年代の代表的潮流、平民主義・国粋主義との関連性に注目したい。
- 18 山崎輝子の「岩倉使節団と信仰の自由」（日本の時代史 21）p.199、は英国公使パークスの「西洋隆盛の基は宗教だ」発言を紹介し、当時の「信仰の自由」問題を考察しながら、兆民の西洋と東洋の比較論を一步進めて、宗教の違いに踏み込みつつ検証している。なお、ここから取り扱う兆民の発言は明示しないが、松永昌三編『中江兆民評論集』（岩波文庫）所収のものである。
- 19 井田進也（前掲書、p.248-）が『三稗人経綸問答』の「洋学紳士」の永久平和論を考察している。北村透谷の平和主義は、平岡敏夫「明治浪漫主義とナショナリズム＜明治中期＞」『国文学解釈と鑑賞』1971.6、（至文堂）に詳しい。ここの（道徳）経済は「経国済民」の意味であろう。
- 20 岡保生「正岡子規」p.57-58、昆豊「高山樗牛」p.60（『国文学解釈と鑑賞』）にある両名の「国粋的ナショナリズム」と比べ、兆民のナショナリズムが本質的に違うことは明らかである。
- 21 兆民の主張が政府・政党両方から、原理的なことは「解決済み」、あとは運用問題があるのみ、というように無視され、権力の本質、野心が「国権」の名分に隠蔽されていく危機感を指す。
- 22 伊藤博文率いる立憲政友会の利益誘導型政治は小路田泰直「都市と農村」（日本の時代史 23、p.164）にあるが、小風秀雅「アジアの帝国国家」（同）は伊藤の現実主義に一定の評価をする。
- 23 国民党のような政治闘争を扱った研究は少ないが、民衆蜂起など経済闘争関連は稲田雅洋「困民党の論理と行動」（日本の時代史 22、p.261）が詳しい。最近では政治的対立の面より、協調性の面で括る小風秀雅のような研究傾向が多いことに注視すべきで、この変化は歴史学自体の研究上の困難さをかいま見せているが、その中でも思想史の可能性を探っていかなければならない。
- 24 小風の検証は兆民のような反時代的な思想家の存在を全く語らないが、そのことは逆説的に当時の思潮が保守化し、「政治の終焉」を告げていたことを証明している。前掲の中野目徹「文明開化の時代」p.242 は民衆の「無気無力」風潮を嘆き「叱咤」する福沢を取り上げている。
- 25 国憲案については中身の問題もさることながら、「立法者」の資格の点で、兆民が伊藤博文、井上毅らをどう評価していたかを詳細に調査している井田進也の前掲書の立法者に関する当該章は興味深い。
- 26 1900 年 11 月『千代田毎夕』に兆民は講和問題で論説文を載せ、義和団事件の責任の一半を列強に問いつつも、義和団を団匪（馬賊のこと）と呼んで、日本の出兵は戦争行為ではなく、人道的行為であったと語り、清朝を「兒子視」し、一方で中国人民を「良民」とも呼んでいる。