

〈近代本論第十八回：国民国家の青写真——教育、立憲、外交〉

参考文献

※久米邦武編『米欧回覧実記』岩波文庫全五冊

※『木戸孝允日記』上中下、国会図書館デジタルライブラリー

これから木戸たちが模索していた、近代国家の青写真を検討していく。まず教育制度から見ていこう。近代的教育制度の不可欠性は、早くから自覚されていた。それは明治国家の初期からの課題であり、少なくとも政権上層部には強く意識されていた（すでに留守政府が学制改革の準備を進めている）。木戸は最初の滞在地サンフランシスコで早速小学校を視察し、こう日記に記している。

（十二月十五日（明治四年） 晴 今日小学校へ公使と領事の案内にて、十時より巡見せり。三處の小学校に至る。大なる部は、少年一千三四百人入校。其規則實に見るべし。女子のみ入学の校あり。又男女とも入学の校あり。真に我が国をして一般の開化を進め、一般の人智を明発し、以て国の権力（を）持し、独立不羈たらしむるには、僅々の人才世出するとも尤も難かるべし。其急務となすものは只学校より先なるはなし。余平生是をはかり、當世の人應ずるもの、甚少し。而して今日に至りて、其念尚^{なほ}勃々、此度同行中に田中不二麿あり。余の同志なり。且文部省中より随行せり。不日学校の興隆を只希望するのみ。）（『木戸孝允日記』中巻、126 p f）

この記載は、様々な意味で、近代化における木戸個人の意向の先進性およびその与えた影響の深さ広さを明かしている。米欧回覧の日程を追えばすぐにわかるのだが、教育制度への関心は実に絶大で、小学校、高等教育、大学、士官学校、聾啞学校のみならず、当時社会主義の影響下に試行されていた労働者たちの教育も視察対象に含まれている。監獄制度では、労役刑の教育的側面に着目するなど、そのシステムティックな視察は徹底している。これはここで木戸本人が慨嘆しているように、明治初年度における教育制度全般に対する関心の低さへの「教育」も兼ねていたのではないかと思われる節がある。さすがに幕末私塾の北斗である松下村塾に塾頭格で関わり続けた孝允ならではの関心であり、本質的洞察であると思う。それが特に、「一般の開化」、「一般の人智」、そして最後に「国家の自主独立」と連結されていることが重要である。ここにはすでに、公民教育としての国民教育の理念が透けて見えるからである。

これから木戸が抱いたリベラルな近代的教育観が、どのような形で修身教育を包摂しようとしたか、そしてその過程で祭政一致と政教分離の二律背反の矛盾との対峙へと至ったかを検討しようと思うのだが、すでにここに後の〈修身〉と〈国体論〉の影が射していることに気づかされる。木戸の言表にという意味ではなく、逆に木戸のリベラリズムの行方が、彼の「同志」の履歴に如実に反映されていったからである。

ここで言及された、近代教育の重要性を認めた数少ない政府要人の一人、田中不二麿（1845～1909）は、尾張藩士で藩論を勤王に統一した功績が認められて新政府に出仕し、初期の文部官僚となった人物である。彼はこの回覧のあと、欧米視察の、特に教育制度の概観報告を行い、その功績が認められて文部行政の中核的なブレーンとなる。つまり木戸のリベラルな近代教育の理念を十年代後半まで受け継いだ、初期学制の形成者だった。特に就学の範囲を広げるために、学科年限の負担を減らし、また唱歌や音楽教育に力を注いだのだが、修身教育派の台頭とともに、その「欧化主義」と「学力の低下」（彼らが大好きな漢文が読めなくなったということだろう）を批判され、とうとう辞職して、司法官僚に転向してしまう。つまりやはりこのキャリア自体が、木戸が思い描いたであろう国民教育の理念が大きく歪められていく過程であったことを証左しているのである。

ともあれしかし、普通教育の理念は、その抑圧と歪曲（神話教育を筆頭とする）にもかかわらず、修身教育導入後も脈々と持続していった。それは木戸や田中たちがまさに一つの有機的な近代観によって、学校教育を最重要視し、早期の導入をはかった賜物である。したがって、その近代教育造型の大切な原点をいまいちどまとめて想起しておきたいのである。

「国民」という観念の彼らにとっての新しさは言うまでもないことだが、それを彼らはまず貿易との関連で実感した。このことも大きな意味を持っていると思う。つまり、やはり開港、開国という維新革命の原点が、すでにこの新しい観念への視界を拓いたとも言えるからである。それはまさに、中国の阿片貿易をめぐる、国力の衰退が与えた教訓であった。維新のそもそもの出発点が、ここで再確認されるのである。

（輸入高少ク、価モ抑制セラレサルトモ（※外国の支配を受けない場合でも）、有益品ヲ濫出シ、無益品ヲ濫入スルハ、^{こくぞん}国損タル大ナリ。支那ノ如キハ、自国ノ産糖、綿花ヲ輸出シ、其白糖ト綿布トヲ輸入ス。是年年外国ヨリ、製造ト運送ト買入ルルナリ。而テ阿片ヲ買入レ、更ニ国人ノ営業力ヲ荒廃ス。国ニ損耗ヲウケルコト、年年ニ倍過セリ。故ニ貿易ノ盛衰ハ、輸出入ノ多寡平衡ニアラス。其利益ノ本タル、国民営業力ノ如何ヲ、輸出品ニツキテ、常ニ注意スルヲ要ス。）（久米邦武編『米欧回覧実記』第九十三卷〈欧羅巴洲商業総論〉、5-228 p f）

阿片戦争は攘夷の引き金となった大事件だった。しかしそれから一世代を経て、久米たちの視線は、その背景にある〈国民の営業力〉にまで届き始めている。貿易そのもののシステムが前近代的であったこと、そしてそこに〈民度〉の問題が介在していることに彼らは気づき始めている。したがってその問題の解決には、阿片を買わない国民を育てるしか

ない。そのことで〈国民の営業力〉を健全に保つしかない。これがかつての〈攘夷の志士〉たちが辿りついた結論である。

こうして貿易、それも非常に問題のある国際貿易が、まず〈国民〉への視界を拓いていく。その過程の終局に、彼らが見出すウィーン万博と、その展示品に結晶した〈国民自主ノ生理〉があるとすれば、やはり次に問題となるのは、この国民精神をいかに涵養するかということになる。それにはもちろん教育しかない。

『回覧』の記述を追うと、木戸たちが視察において、最も重視したのは、〈普通教育〉だったことが浮かび上がる。それは〈人間交際〉の前提であり、〈良民〉の基礎である。そのモデルはたとえばスイスの小学制度だった。

〈小学ノ目的ハ、全郡（※スイス全土）ノ童児ニ教育シ、貧富ヲ論セス、固有ノ智識ヲ充テ、人間交際ニ不足ナカラシメ、一ノ良民トナル、道芸ヲ授クルノミ。〉（同上、第八十四卷〈瑞士国ノ記〉、5-66p）

〈普通教育〉は国民教育であるから、一般性と平易さを必要とする。これはスウェーデンの小学制度で強調されている原理だった。

〈抑^{そもそも}小学ノ教ハ、男女、貴賤、貧富、何^{いづれ}ノ職業ヲ問ハス。ミナ之ヲ知ラサレハ人トナルヘカラス、其国人トナルヘカラス、緊要的切ナル芸ヲ授クル所ナリ。故ニ瑞典^{スウェーデン}ニテハ曰ク、小学ノ教フル所ハ、勉^{つと}メテ平易切実ヲ要ス、聊^{いささか}高尚深奥ナルコトニ涉レハ、童生^{しょうせい}ヲ戕賊シ（※損ない）厭棄^{えんぎ}ノ心ヲ生セシムト。〉（同上、第八十六卷、5-94p）

この平易であるべき普通教育は、まさに彼ら自身が受けた教育、〈士大夫としての教育〉と際だった対称性を示すことになる。それは〈高尚な修身〉そのものだったからである。

〈顧^{おも}フニ東洋ノ学ハ、道德政治ヨリ出テ、只修身ノ一科ニヨリ推充シ（※補填し）、無形ノ理学（※宋学の形而上的理学を代表とする）、高尚ノ文芸ヲ玩^{もてあそ}フ。日用生理ノコトニ至テハ猥俗^{わいぞく}ナリトテ會^{かえつ}テ慮^{おも}リ及^{およ}サス。故ニ美風善行モ、一般ノ人民ニ及^{およ}ハス。〉（同上、5-94p）

修身は、すでに見たように士大夫の制度的同一性を強化するためのイデオロギーであるから、分断された身分制度をそのままの〈無知蒙昧〉の状態に放擲する。民は〈国民〉としての成熟から完全に疎外されている。普通教育の現場を前にした木戸たちの意識において、松蔭的〈草莽〉は国民への飛躍を始めるとともに、松蔭も、そして木戸たちも根ざしていた士大夫的修身は、国民的成熟の最大の阻害要因としての、思いがけない姿を露呈することになる。木戸たちが最も先鋭な前近代的エートスの批判を行う場が続く。

〈婦人ハ深閨ノ内ニ幽閉セラレ、人生ノ快樂ヲウクルヲ得ス。農工商ハ、猥俗ノ生理ニ（※なりわいに）暇ナケレハ、人倫ノ道ヲキクヲ得ス。全国民文盲域中ニ於テ、士君子ノ

ミ、其志ヲ高尚ニスルモ、其切実ノ財産生理ニ疎ナレハ、貧^{ひん}窮^る（※困窮）ニヨリテ其本領ヲ失フモノ、比^ひ比^ひ（※いたるところで）ミナ是ナリ。）（同上）

家産国家的専制は、人民を物化する裸形の所有支配の原理であるから、そこにおいては〈民は由らしむべし、知らしむべからず〉（『論語』）という反・教育のドグマが貫徹することになる。したがって、身分差も、男女差も、その士大夫的隔離と〈高尚〉の裏面なのである。木戸たちは前近代的阻害が近代的普通教育の理念と正面衝突していることを、近い我が身の過去において痛感している。それは再度、全国民的な普通教育と対照される。繰り返しの確認において、基軸は一つ、〈国民を育てる教育とは何か〉という根本の問いかけである。

〈西洋ハ之（※士大夫的高尚の理）ニ反ス。其所謂学ハ、皆人ノ財産生理ニ困難ナク、国民ノ義務ヲツクスニ欠乏ナキコトヲ、学知スルヲ本トナシ、有形ノ理学ヲ努メ、營生經理ノ実字ヲ講ス。故ニ修身ノ理ハ、反^{かえつ}テ僧徒ニ頼ル。〉（同上、5－95 p）

最後に国民教育における修身の問題に出会う。それは世俗的であるべき（「財産生理」を基調とすべき）近代教育において、もっとも古いエートス教育法が残存する分野だった。つまりそこではまだ教会の勢力が教育に介入することもあったからである。

木戸たちはこの問題に特に注目したに違いない。そして一義的な処方箋が欠如していることを発見した。他の点ではきわめて明証的に世俗的、一般的である近代教育は、なぜかこの〈修身〉の分野では、未整理の、ある種の混乱を示していることに気がついたのである。それは衆目認めるところ、最も進んだ近大教育のシステムを確立したスウェーデンにおいても同様だった。八科の基本科目の他に、それらを統括するものとしての〈修身〉が設定されているのだが、その教示の方法がいまだ統一されてないだけでなく、薫陶そのものが「難事」であると判断されている。

〈此外ニ（※基本八科目の他に）一科アリ。亦必ス無カルベカラサルモノナレトモ、八科ノ饌^{そなへ}（※項目）ニ異ナリ、是ヲ修身学トス。此ハ八科ノ綱トナリテ（※中核となつて）、終生品行ニ関ス。貧富、禍福、窮達（※不足するか十分であるか）、榮枯、ミナ品行ニヨリテ生セスンハアラス。而テ之ヲ一般ニ薫陶スルハ、甚タ難事タリ。西洋ニテ、或ハ僧徒延^{まね}キテ、就業ノ初メニ之ヲ講ス、又教師ヨリ講シ聞カシムルモアリ。当時ハ（※今現在は）多ク僧徒ノ手ヲ離レテ、講説スル法ヲ主用スル国多シ。〉（同上、4－192 p）

この教会の介入があり、また現在はその慣習が次第に世俗化（教師による代替）しつつあるという事実は、使節団にもう一つの近代化の要諦との関連を想起させたに違いない。それは政教の分離か融合かという二択である。

新政府は祭政一致の体制、つまり神祇官独裁の体制（明治二年）から出発し、多大の弊害を生んだ。それを木戸たちはようやく一掃し、神祇官を神祇省に格下げし（明治四年）、さらに神儒仏の合同祭祀を司るべき教部省へと改変された。これが回覧視察中の明治五年

である。つまり明治初年度において祭政一致を、政教分離の近代的制度へと改変することが、木戸たちの大きな課題として意識されていたということであり、したがってそれを西洋諸国がどのように解決しているのかということ、焦眉の関心事となっていたことは想像に難くない。実際に『回覧』では繰り返し政教の一致、あるいは分離の二律背反が採り上げられている。そしてそれがこのように近代的修身教育の在り方にも大きく連関していることを木戸たちは直感していたのである。

まず一義的に、政体の専制性は政教を融合させ、開明性は分離させる傾向にあることが確認される。前者の代表はロシアにおける帝権と宗教権の融合であり、後者の代表はプロイセンにおける政教の分離である。使節団はロシアの祭政一致を開化の阻害要因として否定し、プロイセンにおける近代的政教分離を高く評価する。

〈今日ニ至リテ、此教ハ（※ロシア帝国と一体化したギリシア正教は）已ニ**剝弊**（※崩壊）シタル器械ニ同シ。内国ニ於テハ、其開化ヲ妨ケ、外国ニ向ヒテハ、進取ノ道ヲ絶チ、畢竟利益ノ力ハ甚タ僅少ナルヘシ。普国（※プロイセン）ノ「フレデルヒ」（※フリードリヒ二世）ハ、早く法教（※政教）ノ有害無益ヲ悟リ、其教ノ勢炎ヲ減スルニ権謀ヲ用ヒタリ。是千古ノ隻眼（※見識）ナリト謂フヘシ。〉（同上、4-74p）

『回覧』は続けて、ロシアのこれからの盛衰は、ギリシア正教の分離次第であると言いつける。ここにはつい最近、祭政一致的専制の弊害を、身を以て体験した木戸たちの忌避感が反映しているとみて間違いないだろう。しかしでは、開明的近代は宗教の弊害を除去することにのみ専念しているかということそうではない。使節団は最初アメリカ、次いでイギリスを視察するのだが、そこでは国民性と宗教、つまりキリスト教が不可分の関係にある。これが帝室による専制の道具であるギリシア正教とは異なることを、木戸たちは敏感に感じ取ったようである。しかしそこにもまた国民差がある。このこともまた観察対象となる。

〈教門（※宗教各派）ハ西洋ニテ風化ヲ維持シ、生業ヲ励スニ緊要ノモノニテ、人民ノ信否ハ、其風俗ニ関スルコト軽カラズ。英国ノ政治家、特ニ之ヲ重ンシ、礼拝ノ敬ハ、上下ニ通シテ敢テ闕クコトナシ。仏人ハ教門ヲ**ゆるがせ**ニシ、英米ハ之ヲ重ンス。憶フニ教門ハ、今ニ当リ猶ナカルヘカラス。之ヲ忽ニスルハ、之ヲ重ンスルニ如カサルナリ。〉（同上、第二十一卷〈英吉利国総説〉、2-43p）

ここでは先ほどのロシア的祭政一致とプロイセン的政教分離において、後者に軍配が上がったことと矛盾しているように一見見えるが、そうではない。専制と開明において問題となったのは、教門の介入、あるいはその政治的活用法だった。それに対してここでは国民性における宗教の役割に焦点が当てられているからである。この国民性と宗教的団結はもちろん西洋の文脈を離れて普遍化が可能だが、西洋の場合は近代化と宗教性の並存という点が特異であり、そのことを使節団も感じ続けたに違いない。

そしてそこにはまた、開港開国がつねに〈邪宗門〉への弾圧の廃棄と抱き合わせになっていたという、近い過去における〈政教〉の問題もあった。しかし非常に興味深いことに、

この弾圧は、島原の乱においてすでに宗教的弾圧であるよりは、政治的判断に基づくものであり、それはペリーやハリスも知悉していたことが、彼らの残した記録から浮かび上がる。日本人の宗教性は〈無宗教〉であると、彼らはくりかえしている。これはもちろん、彼らの考える宗教性から見てのことであり、もちろん開国によってキリシタン弾圧は最終的に終焉すべきであること、それも彼らのコンセンサスだった（〈文明化〉に含まれるキリスト教布教の要素）。そのことがまた、使節団の次のような言表にも反照しているのかもしれない。

〈世界各国ノ民ハ、其宗教ノ信向（※信仰）ニ於テ、人心ノ固結セルコト、殆ト堅牢破ルベカラサルニ近シ。其管係（※関係）ハ人民交際、及ヒ政治兵力ニ影響ヲナス。多少ノ勢力アルコト（※それが実際にどの程度の勢力かということ）、東亜細亜ノ道德政治ニ成長セル人ハ（※つまり使節団の団員たちもその人々）、殆ト意想シ能ハサルベシ。歐人ノ事務ヲ論スルニ、必ス宗教ヲ審^{つまびらか}ニスルハ、甚タ故アルナリ。〉（同上、第五十三巻、3-245p）

〈道德政治〉というのは、久米たちの基本用語で、つまりは儒教的〈聖人の治〉のイデオロギーのことであり、そこにはもちろん士大夫の修身エートスが包含されている。それは国家神道がやがてそういう姿を露呈しはじめるように、政教の融合体であり、政治的宗教というしかないハイブリッドな姿を示すものだが、そこに欠如しているのは、1. 全民衆性であり、また2. 激越な宗教戦争の情念である。1に関しては、〈道德政治〉はエリート政教であり、〈高尚ノ空理〉に近づく。したがってそれは、国民宗教ともなりえないし、またそれを基盤とした国民性を涵養することもない。これはあの西洋の実学の近代性、全体性と、東洋の虚学（後に〈東洋精神〉とユーフエミズムを奉られるブラックホール）の対称性をかすめていることが了解される。したがって〈国民性の涵養〉という点では、はっきりとキリスト教の優越性が確認される。

〈西洋ノ民、勉強競励ノ心ヲ興シテ、相協和スルハ、此（※キリスト教信仰に）ニ本ツケハナリ。……四書六経ノ我日本ニ行ハル、二千年ニ及ヘトモ、之ヲ読ムヲ解セルモノ、士人中ニテ僅ニ幾部分ニオルノミ。其他ハ之ヲ耳食ニ得テ、政法ノ権ヲ仮リ、平民ニ波及セシメ、忠孝仁義ノ名ヲ閭巷^{りよこう}（※民間）ニ流播セルニ止リ、其修身ノ節目（※重要な部分）ハ、之ヲ碩儒ニ質ストモ、其要ヲ得ルコト殆ト難シ。〉（同上、1-343p）

儒教経典はエリートのもので、それを耳学問で学んだ権力者が民衆に仁義だの忠孝だのと押し付けているにすぎないという、この感慨はなんとも赤裸々である。しかしその仁義忠孝を身を以て体験した士大夫たちがそう言うからこそ、非常な実感がこもっていることもたしかである。そして……彼らの人格形成の要となる〈修身〉。大学者にその要点を聞いても、甲論乙節で、まったく要領を得ない……

なんともはや、と悲しくなるのはわたしだけではないのだろう。彼ら自身が、キリスト教の〈民心〉に果たす莫大な力を実見して、我が身を振り返り、実に寂寥たる思いに捉え

られたのだと思う。そしてこれもまたわれわれの近代の、否定的な出発点となるのである出発してしまえば、あとは明るい未来が待っていたわけでもないところが、なかなか難しいのだが。しかしともかく、要領を得ない〈碩儒〉は消えてくれた。

近代的定位全般にとって重要なことは、ここで彼らの遠近法自体に、〈重合〉が起きているという事実である。共時化、そしてその意味でのアナクロニズムであると言ってもよい。たとえば、宗教による〈人心ノ固結〉の実例として、『回覧』は十字軍、そして宗教戦争をあげ、こう総括する。

〈歐洲ノ戦ヲミヨ。其民心ヲ一致スルカハ、常ニ宗教ニアリ。而テ宗教上ノ戦ニ於テ、民心ノ怒気盛ナルコト、獅虎ノ狂スルカ如シ。〉（同上、3-245p）

その例として、『回覧』は、普段は冷静沈着なオランダ人が、宗教の異なるスペイン人から圧迫されて（旧教から圧迫されて）一致団結し、「自主ヲ遂ケタルモ」この宗教の力だとする。

ヨーロッパの歴史を通時的に整序すれば、まさにこの宗教戦争の酷薄が、デカルト的合理主義、ホブズ的集権国家モデル、そして信教の自由の理念を生んだのだった。信教の自由からは、論理的必然として政教分離の格率、内面の自由という、近代的人権意識の中核をなす理念が生まれることになる。この過程に一貫する趨勢は、近代化の最大の徴表であるアトム化、そして個我の自律以外ではない（ルネサンスからカントに至るアトムの定位をすでに概観した）。その場合、宗教的共同性の果たす役割は、両義的であり、ヤヌス的である。それは共同性の紐帯の強い残存という意味では、ブルクハルトが指摘したあの「中世的ヴェール」（第一章第二節）の方向を向いており、自律の相互是認という意味では、完全にカント的＝近代的なものである。

それは使節団が実見した英米における強い宗教性、キリスト教信仰についても言えることで、それはこの時期（これも使節団が得た知識だが）、内面化の過程にあり、たとえば〈モラル・フィロソフィー〉の方向に偏差していた。それがまた、大衆次元でのキリスト教、植民地宣教と融合した集団的情念と複雑にからみあうのが、この時代の「宗教的」現実である。つまり一言で言えば、対称性を示す先進列強の英仏においても、宗教性と国民性の関係には一義的な解は存在しなかった、存在しえなかった。したがって使節団のこの面での混乱は、ある意味当然のことでもあった。そして使節団は、この通時性を横並びの共時性として感得する。ここでまた特有の音楽的混乱が派生する。つまりそれはあのポリフォニーへと通じる、速度と外発性の重合する世界、つまり典型的に明治的な定位世界である。

そして最後の複雑化の要因として、彼ら自身がこれからめざすべき〈教育〉の要諦、近代的〈国民教育〉における、エートス涵養の問題が登場する。近代において妥当する〈修身〉とは何なのかという風に問いかけてもよい。ここでしかし彼らは、特異な地域性を離れ、普遍的近代と再び向き合うことにもなる。

少し原理的な考察を加えておくことが、今後の考察にも役立つかもしれない。問題は深く、広く、複雑だが、しかし定位の構造自体はモデル化が可能である。その基軸は、〈個我の再共同化〉として一般化できる。

何度か見てきたが、近代の基本的な構造は、人類史的な現実である、道具系の大進化に規定されている、つまり機械情報革命の全体に規定されているというのが、われわれの基本的な立場だった。人類全体がこの過程に巻き込まれたからこそ、近代の、つまりその大革命の前半部である機械革命（産業革命と資本主義、世界市場の拡充等を伴う）の構造普遍性が、近代のあらゆるモジュール、その制度やイデオロギーやエートスに反照していくことになる。その場合、基本的に生起するまったく新しい現象（古代、中世と比べて新しい現象）は、個我のアトム化と、古い共同性の解体である。それを引き起こすのは新たに拡充する機械情報系というメガ・マシン、あるいは巨大な道具システムが、わたしたち人間の生活現実介入してくるからである。

第一革命（農耕牧畜革命＝新石器革命）の時も、同じような道具系の大々的な介入が生じた。それによって、人間の現実は一変したわけだが、それと同じか、あるいはそれよりもある意味で根本的な介入が今回は生じている。ともあれしかし、二つの革命に共通するのは、個我の古き共同体からの切り離しと、新しい共同性の再編であった。人間の現実が道具系によって進展するという事は、人間が文明道具系によってしか、もはや生存すら可能でないということの意味する。その場合、個我となることと、古い共同性が瓦解することは同義となる。しかしそれだけではない。新しい現実には、新しい質の共同性を要請する。文明の第一義は文明的生活の確保にあるからである。したがって新しい生活の社会性、共同性は、すでにこの道具系の介入の時点で含意されている。

ここまでを一般的前提として見れば、近代において共同性がほとんどすべて国家の内部、あるいは周辺で生起する原因もわかると思う。つまり道具系の新しい規模は、新しい質と規模の社会組織＝集権的かつ合理的に編成された近代国家組織を要請し、前提とするからである。これは現代において、つまり機械情報革命の後半部である情報革命において、さらに新しい段階を迎えていることは確実だが、そこにおいても国家組織は変容しつつ持続しているという事実だけはすでに確認できる。革命論者が考えた、〈国家の死滅〉は起きなかったし、おそらく今後も起きないだろう。したがって、近現代の個我にとって、個我であることと、国家問題と対峙することは、これもほとんど同義となる必然性を有しているのである。

もちろんここからは、複雑な紆余曲折の世界が始まる。国家問題は、革命問題となり、一党独裁を生み、全体主義へと病理化し、その破綻の廃墟の焼け跡が、われわれ現代の誕生を告げることになる。

このマクロの構造体である個我と国家の対峙において、個我を新しい共同性へと再編入することが、時代の課題となる。ここに決定要因としての〈教育〉、あるいは〈教育制度〉が登場する必然性があると考えねばならない。個我の自己教育と、国家の教育制度の複雑なからみあい、われわれのこの現実においても持続している。その原点を、たとえば木戸たちがおかれた〈近代的教育制度〉をめぐる自己定位、集団定位に認めることができると思うのである。それは普遍的な近代との対峙であると同時に、履歴を持った一つの集団、

一人の個我の特殊性を伴う、そういう定位試行であり、モデル構築であった。そのことがまず確認できるし、確認しておかねばならない基本的な事実だと思う。

現時点で可能な一般的構造化はこのくらいだと思うので、再度、視察の現場にもどってみることにしよう。

視察団の見た政教の現実、国民性との関係と為政者の政教政策との複雑な二律背反上にあつた。二律背反というのは、つまり国民性の即自的情念の存在が、再度、為政の対自的操作の対象となるからで、これはすでに『かのように』をどこか思わせる錯綜である（序論第三節）。たとえばギリシア正教とロシア帝室の関係は、〈近代以前の専制における悪弊〉として位置づけられ、その対極にフリードリヒ二世が始めた（とされる）政教分離がおかれるわけだが、前者において政教の合体はまったく実効性がないわけではない。逆にその実効性が素朴かつ蒙昧にありすぎることが、近代性の評価において低い位置づけにつながるという面すらある。その点を再度熟考すれば、ここには政教を実効性のみから見る一種のマキャベリズムの可能性が透けて見えることになる。そして使節団はこの新たな観点から、英米の宗教尊重の政策を考えた場合、それは人為的な操作、「仮面によって愚民を操作」しているのではないかという疑惑を持つ。

〈法教（※政教）ノ国民ニ緊要ナル管係（※関係）ヲ有スルコトハ、東洋道徳ノ国ニ於テ、実ニ意料（※推定）シ能ハサル勢力アルモノニテ、殊ニ未開ノ民ホトニ、其管係ハ甚タ重シ（※再び儒教的伝統から見ての宗教的激情の遠さ）。……歐洲上等社会ノ人人ニ於テ（※たとえば宗教を重視しているように見えたあの英国の政治家たち）、甚^{はなは}タ法教ヲ崇重スル外面ヲミレトモ、其深意ヲ揣^{へか}レハ（※推測すると）、蓋シ人気ヲ収メ、規律ニ就^{つか}シメル器具トナシテ、其権謀ヲ用フルニ似タリ。〉（同上、4-73p）

続けてあのフリードリヒ二世が、政教政策の狙いは、国民を蒙昧にし、粗暴にするだけだと喝破した「快論」を紹介する。しかし上で見た「大王」は典型的な啓蒙専制君主としての政教分離者であったのに対し、この「快論」は両刃の刃であることに気づかされる。蒙昧にし、特に粗暴にすることには、実効性において大きな成果も期待できるからである（特に戦時の「煽り」において）。実際に久米たちの観察は、そちらの方向に偏差していく。

〈各国ノ首相、内ヲ治メ外ニ交リ、詭譎（※奇怪な策略）百端ニテ、権謀ヲ用フル実跡ヲミルニ、法教ハ全ク器具ニ弄シテ、此仮面ヲ以テ愚民ヲ役使スルヲミル。〉（同上、4-73p）

これはある種のニヒリズムであり、近代的政経の深部に巣くう偽善の暴露でもあるが、単純な暴露ではない。その偽善は、あの〈文明化〉のダブル・スタンダードと通底しているからである。ここで出会ったニヒリズムではない。彼らはすでにそれを知っていた。

ペリーやハリスにとっての文明は、自同的文明、すなわち白人種の、欧米の文明であつた。それは彼らが特にジンゴイズムに凝り固まっていたからではなく、十九世紀の定位パ

ラダイン、革命、世界史、進化がそちらの方向に偏差していたからである。そのことはすでに述べた（第三章）。そしてこの偏差は、ちょうどこの視察の時期から顕在化していく帝国主義において、裸形の弱肉強食論へと進展する（頹落する）。つまり〈仮面〉が落ちたのだと言ってもよい。それは漱石が見た〈次元の低い国家〉たちの相克でもあった。

そこまでの流れ、後史を概観した上で、この政教ニヒリズムを再度観察すると、そこにはやはり非常に暗い陰が射していることに気づかされる。つまりもしこうしたニヒリズムが政教、そして修身という形での国民精神の涵養の本質であるとするならば、そこには〈大衆操作〉の実効性と効率の問題しか残らないからである。わかるように、これはすでに〈大政翼賛〉の扇動操作のイデオロギー世界である。どうしてこのような、暗い陰の先取りが生じたのだろうか。それはふと彼らの定位心象を横切った不吉な予兆なのだろうか。そしてその意味で、彼ら自身の視察の限界、定位造型と近代国家の青写真作成という当面の課題を越えていたのだろうか。

どうやらそうではないように感じる。

いまいちど、開港開国の酷薄なイデオロギー世界にもどるならば、そこでの〈圧〉の実態は、まさに〈仮面〉であり、〈偽善〉であり、マキャベリズムそのものである。勝や西郷の優れた外交的手腕も、まさにそうした列強的ダブル・スタンダードとの不断の対峙において錬磨されていったものだった（本章第三節）。したがって、事態は逆なのではないかと思う。彼らにとって、視察の現場においても、もっとも了解しやすかったものは、開国以来の現実の基調であった、浅い、酷薄な列強マキャベリズムではなかったのだろうか。それは政教の分離という近代的ドグマの陰にも、こうした〈仮面〉と〈偽善〉を現実に乗くわせていた。しかしこの次元に留まる限り、近代国家の草創は不可能となる。長足の進歩を遂げた、酷薄な列強に追いつく見込みもなければ、同じ〈仮面〉をかぶる能力すらないからである（いまだにないからである）。したがって彼らの近代学習は、こうした近代化の意欲そのものを阻害するニヒリズムに抗してのものであり、そのことがまた、彼らの視野と判断を独特に鍛えていったのではないかと思う。したがってここに見え隠れするのは、本音でもため息でもなく、むしろ定位状況の環境的本質、その現実の姿だったのではないかと思う。

これがつまり、ビスマルク演説が彼らの腑に落ちた、一つの前提ともなった。列強外交はまさに〈仮面〉と〈偽善〉の世界だったからである。

そのことを最後に検討する前に、近代制度の根幹をなす立憲の問題を概観しておこう。ここでも彼らはダブル・スタンダードに囲繞されたのか、それとも別の質の定位環境に出会ったのか、それを見ておきたいのである。

開港開国の欧米側のパラダイムは、〈革命〉によって新しい時代が始まったことを前提としていた。それは世界史の画期であり、機械文明と産業革命による人類進化の出発点である。それはもちろんあの〈ダブル・スタンダード〉の歴史的前提として自己了解されていくことになるのだが、その際、特徴的なことは〈革命〉が、革命勢力と〈アンシャン・レジーム〉との二極化、白黒、そして善悪の尺度となることはあっても、それが〈立憲〉と観念連合することはほとんどなかったということである。これはすでにフランス革命の立法権独裁、そしてジャコバン独裁にみられる特徴であることはすでに述べた（第三章第

一節)。そこでは立憲のみならず、法治そのものの軽視、時には蔑視が独裁の基軸として顕在化することが常態化していた。

ペリーやハリスの背景には、もちろん最初の市民革命としてのアメリカ独立革命があったわけだが、そこでもその革命は〈文明〉へと一般化されており、法治や立憲の影は非常に薄かった。この〈本場〉の〈革命〉パラダイムにおける〈立憲〉の疎外を背景におくと、使節団において際立つのは、この革命—立憲の本質連関の正しい理解である。それは正しい。なぜなら近代国家にとってのフランス革命の画期とは、まず絶対主義が立憲という法治制度へと自己変容した点にあったからである。それがつまりは、〈国民国家〉の幕開けでもあった。

〈欧羅巴洲ノ列国、仏朗西革命ノ機ニ感触セラレ、民ハ自由ノ理ヲ展ヘ、国ハ立憲ノ体ニ変シテヨリ、爾来星霜僅ニ八十年ヲ経タリ。……欧洲ノ文明ハ、此改革ノ深淺ニ源シ、其精華ハ、発シテ工芸ノ産物トナレリ。利源ハ滾々トシテ湧出ス。米、英、仏ヨリ、欧洲ノ野ヲ経歴スルニ、製作を競ヒ、貿易ヲ努メルコト、昼ハ車輪ノ輪軸タルヲキキ、夜ハ炎燄（※ほむら、工場の火力のこと）ノ天ヲ焦スヲミル。〉（同上、第八十二卷〈万国博覧会見聞ノ記上〉、5-21p）

これはウィーン万博見聞記の総序、その冒頭の言葉である。革命が立憲に至り、それが産業革命と合体して、〈国民自主ノ生理〉が産業と貿易という〈太平ノ戦争〉を謳歌する時代、それが万博の現代であると使節団は感得している。これはまさに十九世紀のもっとも明るい活力に満ちた現実を、一つのマクロの構造として直感したものだ。

フランス歴訪の総序には、より精細に、政治史としての革命と立憲の位置づけがなされている。出発点はルイ王朝によって完成された絶対王政（〈アンシャン・レジーム〉）であり、それが〈王権隆盛〉であるとともに、〈圧政〉として総括されることが特徴的である。

〈路易十四世ノ威権マテハ、王権隆盛ノ極点ニ上レリ。文明日ニ開ケ、下民其圧政ニタユル能ハス。一千七百八十九年ニ至リ、過激ナル民党蜂起シ、国王路易十六世ニ逼リ、立憲政体ヲ定メ、封建ノ制ヲ敗リ、貴族ヲ廢シ、寺領ヲ没入シ、同九十三年路易十六世ヲ死刑ニ行ヒ、全国瓦解トナレリ。〉

以降、ナポレオンの覇権によって、〈民権論〉がドイツにも広まり、ナポレオンは没落したものの、〈立憲政治〉はかえってヨーロッパ中に確立されていったと概観は続く。面白いことにこの政治的概観における立憲の位置は、アンビバレントであり、万博の序に見られた〈文明化〉の積極面との融合というモメントは潜勢化している。それは絶対王政の圧迫に対する反抗から生まれ、封建制を排除したものの、ひとまず〈瓦解〉、すなわちアナキーの否定性で総括される。

〈瓦解〉という言葉は、幕藩体制の崩壊にも用いられた時代の用語であることに注意すれば（「幕府瓦解」など）、ここでも彼ら幕末維新人たちの心象そのものが、崩壊した封建制と新しい近代国家の狭間に時としてたゆたい、立ち止まって茫然とすることもあった、

そのことが思いやられる。しかし、どちらかというとき暗いこの概観においてこそ、立憲の必然性もまた顕在化することになる。それはオーソドックスな意味での〈世界史（文明史）の必然〉として把握されるからである。そしてそれとともに、もう一つの立憲の重要な基軸である、〈調停〉、〈調整〉のモメントもはっきりと自覚されることになる。それは歴史の事実として、フランス革命そのものに内在していた原理であったことは（少なくともその前半部において）、すでに確認した（第三章第一節）。それが最も顕在化するのには、〈欽定憲法〉においてであり、そのモデルが王政復古の主役となったルイ十八世による、1814年制定の〈憲章〉^{シヤルト}であったこともすでに述べた。

使節団もすでにこの歴史事実は把握していた。より原理的に君主制と共和制という対極的な二大政体において、特に君主制が立憲を必然とするのは、共和制への転落を避けるためであると考えている。そしてそれを新教旧教の対立にまで広げ、ビスマルクが行おうとしたカトリックに対する〈文化闘争〉も、その文脈で理解しようとする。これは使節団が見た最先端の、国民国家の原理から派生する、〈宗教的専制〉への調停行為であった。

〈^{それ}天共和ノ論ハ君権ノ敵ニテ新教ノ説ハ教皇ノ敵ナリ。今各国ニ立憲ノ治ヲ建タルハ、共和ヲ中止スルノ^{けんぎ}権宜（※臨機応変の処置）ニヨル。然即教皇モ亦此ニ類スル、権宜ノ処分ナカルヘカラス。〉（同上、4-294p）

ここには使節団に特有の、民権と君権、革命と立憲に対するアンビバレンツが面白い評価のねじれの現象として発現している。まず旧教カトリックは、君権に属し、それも非常に前近代的な体制として観念されている。それは「民権自由ヲ拒防スル器械」となりはてしている（同上）。したがってそれを排除しようとするビスマルクの〈文化闘争〉は、国民国家の確立という意味において〈民権〉の拡張であるはずなのだが、しかし彼が確立したドイツ帝国は〈欽定憲法〉によって革命勢力と共和制への移行を阻止した、代表的な立憲君主制である。使節団にこうした事実に対する盲点があったわけではなく、それらのことを知った上で、立憲の調整機構そのものが、ある時は民権（と国民国家）の側に揺れ、またある時は君主制の共和制に対する防衛策としての調整、欽定憲法の側に揺れるということではないかと思う。これもまた明治十年代から顕在化していく自由民権運動を前にした政権上層部（特に伊藤、大隈、井上たち）に繰り返されるアンビバレンツと揺れであった。そのことをあらかじめ確認しておこう。

この使節団には、政権上層部の半ばが参加していたことを忘れないようにしよう。彼ら、木戸や大久保や岩倉たちは、今まさに天皇制的絶対制を確立しようとしているわけだが、そこから必然的に生まれる圧政の機構、そしてその〈革命〉的変容をも見据えていることが、青写真の深度と骨格を決定することになった。つまり彼らは、絶対主義において、必然的に発現する〈民権〉、〈圧政批判〉の声の高まりを、すでに西洋の〈革命〉モデルにおいて実感し、その必然性を前もって確認していたということである。民権運動の概観の際に再びこの問題に立ち戻ることになるが、一言で言えば、民権も立憲も、すでに近代国家の草創において織り込み済みであったことが、ひとまず守勢に立った為政者側の問題を絞り込んだことは間違いない。つまり民権と立憲は必然として是認されており、あとはその

時期と範囲の問題に彼ら政権上層部の意識は当初から集中していたということである。メッテルニヒ型の〈大反動〉は彼らには不可能だったとも総括できる。

もちろん国体論や修身教育、そして儒教主義の復活といった、言葉の真の意味での〈復古的反動〉は、こうした歴史過程の概観とはまったく異質のアナクロニズム、専制志向として立憲過程に流れ込むことになる。それがまさに日本固有の政治風土を決定していくわけだが、しかしそれにもかかわらず、骨格の決定、青写真の決定において、合理的かつ事実主義的な歴史認識が、国家造型の核心部において圧倒的に優勢であったことは、何度も確認しておく意味があると思う（逆側のキマイラの近代論に惑わされないためにも）。たとえば、立憲過程の必然性は、専制、封建制を色濃く残した〈後進国〉にも如実に認められ、これがまた使節団の確信を強めたことはたしかである。ロシアとオーストリアがその例だった。

〈奥国（※オーストリア）ハ、帝威ヲ保続シタレトモ、亦二十年来、已ニ立憲ノ体（※オーストリア・ハンガリー帝国の最初の立憲は1849年）ニ改メ、露国ノ独裁モ（※皇帝独裁も）、十年来ハ、ホボ民ニ与ヘシコトヲ図ル（※1861年の農奴解放以来）。〉

同じ流れはスペインにおいても観察された。ちょうど使節団がヨーロッパを歴訪していた最中に革命が起きたのである（1873年共和制への移行）。それもまた立憲革命だった。使節団は予定していたスペイン視察を中止することになったが、もう止めようもない趨勢としての立憲の必然性に対する思いを深めたことは間違いない。

上の引用でオーストリアの立憲政体は二十年来だとされているが、三月革命の結果一八四九年に発布された欽定憲法は、わずか数年で廃絶され、再度立憲が行われたのはイタリアとの戦争に敗れた一八六〇年のことだった。使節団はこのことも調べており、その淵源がメッテルニヒの築いた反動体制にあることも理解していた。そしてそれが結局、国勢の衰退を招いた淵源だと総括する。そしてその基底部には〈封建ノ余習〉の残存の問題があった。

〈抑^{そもそも}奥国ハ、貴族最モ多ク、貴榮ノ国体ト（※ここも政体の意味）自負スル国ナレハ、人民一般ニ自由ハ、甚タ渋鈍ナリシ。一千八百八十九年、仏国初度ノ革命ヨリ、自由ノ論ハ、歐洲ヲ波動シ、日耳曼^{ゼルマン}各国（※ドイツ各国）、封建ノ余習ヲ破リタレトモ、奥国ハ宰相「マッテルニック」氏（※メッテルニヒ）、「アルプス」「エルス」ノ山脈ヲ長城トナシ、他国ノ説ヲ拒絶シ、君主専治ヲ主トシ、四十余年間ハ、依然トシテ旧政ヲ保続シタリシハ、今ニ至リテ国歩ヲ妨ケ、工商不振ノ原因トハナレリ。〉（同上、第八十巻、4-389 p f）

オーストリアの立憲はすぐに反動的復古を生み、ようやく立憲制が定着したのはつい最近である。したがって西欧における立憲制におよそ四十年の遅れをとり、それが国勢の衰微につながったと久米たちは判断する。ここで再び、使節団の歴史認識は、近代化の正のモメント、国民精神の涵養と立憲の必然性を合体させている。

これも面白いねじれだが、立憲を目標とする国会開設運動、その原点としての自由民権運動は、征韓論グループ（板垣、後藤を代表格とする）によって始められたという印象をわれわれは持っている。しかしその留守政府の立役者たち以前に、木戸たちがすでに列強視察の現地において、その必然性を感得していたことは、あまり注意を惹かずにきたように感じる。これはしかし事実認識においてはっきり誤っている。欧米の立憲過程をその歴史背景まで含めて正確に理解したのは、むしろ視察団の方であり、彼らはひとまず反・征韓論派としてまとまることによって、初期の自由民権運動からは距離を置くことになるが、立憲そのものの必然性はそれによって放擲したわけでないことは、たとえば十年代の政治の中心となっていく伊藤たち政権中枢部の言動を追えば自然に浮かび上がってくることであり、原点としての視察団における立憲制度の理解が、やはり日本的憲政の出発点であったと考えるべきだと思う。

しかしそう言った上で、彼らの立ち位置はこれから集権を行い（税制、軍制、教育制度を中心として）、それは官僚制度を核心部とした絶対制的体制の確立へと至るべきものだった。立憲はその先に予定されていた「歴史の必然」である。したがって絶対制のレンズを通して見た彼方の立憲には独特のゆがみが生じることになる。それはとりわけ、君主権の位置をめぐることであった。

簡単に言えば、彼らは眼前に見る立憲君主制のその君主権を実際よりは大きく広めに解釈する傾向があったのである。つまりこれは「統治権」（明治憲法第一条）、また「統帥権」（同十一条）へと連続する問題であり、その核心部には「親政」の強度が置かれていたことがわかるのである。つまり明治憲法の核心部の問題に、彼らは君主権の解釈をめぐるすでに対峙していたわけだが、その場合、「親政」のモデルが問題となる。天皇制は、少なくとも建武中興以来、天皇親政を知らずにきた。神がかった平田神道派は、建武を超えて、「神武創業」を復古しようとしたわけだが、それはすでにひとまず破綻している。その時浮かび上がってきたのが、絶対主義的親政だった。フリードリヒ二世がそのモデルとなる。

「フレデルヒ」第二世ハ、一世ノ豪傑ニテ、熱心ニ功名ヲ好ム、英雄ノ主ナリ。父王ノ奢靡ヲ鑑戒（※いましめ）トシ、儉素ヲ以テ身ヲ律シ、兵備ヲ振ヒ、政略ヲ展ヘ、国威ヲ奮興セント、国政ヲ改革シ、外国人ヲ延^{まね}テ、官途及ヒ学校ニオキ、普魯士^{プロシア}ノ文化兵制ヲ啓キシハ、此君ノ力ニヨル。）（同上、第五十五卷〈普魯士国ノ総説〉、3-269p）

フリードリヒ二世の親政は、政体の筆頭者としての実質的親政で、それは絶対主義体制の草創期にしばしば見られる現象である（ロシアのピョートル大帝とエカテリーナ二世、イギリスのヘンリー八世とエリザベス一世、フランスのフランソワ一世とアンリ四世など）。プロイセンの国勢は、この後、ナポレオン戦争の時期の一時的衰退縮小をはきんで、概ね順調に拡大していくが、その時期にはすでに官僚や宰相の活躍する国になっており、君主の親政の余地はごく狭くなっていく。これもまた絶対主義の確立期、そして国民国家への過渡期に普通に見られる現象で、この時期の君主はいわゆる「君臨すれども統治せず」という儀礼的元首への変貌していく。それがまた立憲制における〈機関〉へと最終的に変容する力学は、イエリネクの国家学に準拠しつつすでに確認してある（序論第一節他）。

この君主権をめぐる全体的過程を背景として、使節団が模索する〈親政〉のモデル構築を考えるならば、それはやはり実質的親政であったはずであり、それがこのフリードリヒ二世の礼賛にも窺えるのだが、では彼らが知っている天皇制は、はたして親政を可能にする、そういう君主制かということが問題となる。留守政府は西郷を中心として、宮中改革を進め（国学派をひとまず一掃し）、また御親兵という形で、最初の近衛兵制度を確立しようとしていた。これもすでに視察組との合意を元にしていて、つまりは天皇の権力の実質的設定が、まさに集権国家の核心部の問題として顕在化しつつあった、それがこの時期の視察団が置かれた位置である。

そうした立場からして、彼らが君主制の親政の範囲、また君主権そのものの位置を大きく設定しようとしたのは、ほとんど本能的な傾向ではなかったかと思える。しかしそのために立憲制理解の核心部で、ある種の偏差が生じたのは不可避の過程でもあった。たとえばイギリスの議院内閣制において、首相の任免は国王が行うが、これは日本国憲法における天皇の国事行為と同等の形式的儀礼行為である。それを使節団は実質的な「皇帝ノ特権」と見誤っている。しかし首相は結局議会の多数党の党首から選ばれるということも続いて記述されており、両者の間には奇妙な矛盾が生じている。

〈一等宰相（※首相）ヲ任スルハ、皇帝ノ特権ナリ。皇帝ノ権ハ、立法行政ヲ兼ネタリトモ謂フヘシ。唯其権ニ自ラ定限アリテ、重ナルハ（※主なるは）任免決行ニアリ。）（同上、第二十四卷、2－88p）

皇帝（国王）大権を立法行政にまたがるとすることは、最大限の帝権解釈で、司法権に及ばないところが絶対制と異なるだけである。しかしそれがまた「主に任免の決行」であると断り書きがつけられることによって、儀礼的任免に接近する。この曖昧さは独特である。

イギリスの立憲制は、イギリス固有の慣習法によるものであるから、たしかにその点で一義的な理解が難しいところもある。しかし同じ曖昧さは、ドイツの立憲制の記述においても繰り返されている。

〈国王ハ（※プロイセンの国王は）行政ノ全権ヲスヘ、宰相及ヒ内閣大臣ヲ任シテ、事務ヲ掌ラシム。又立法権ノ一分ヲ有ス（※皇室典範の類いだと思われる）。其政体ハ、一千八百四十九年、「フレデルヒ」維廉第四世ノトキニ定メタル、立憲政治ヲ潤修（※補填修正）シテ遵行ス。）（同上、第五十八卷、3－318p）

ここでは文言自体が、複雑な曲折を示していることに気づかされる。「全権を据える」とはまず何を意味するのか。それは親政なのか儀礼なのか。ちょうど「総覧」をめぐる解釈が家産的統治と国家機関に分岐したような、緊張をはらんだ自己矛盾（立憲的帝権の自己矛盾）を観察できる。観察できるというより、そう観察している使節団の観念そのものの自己矛盾であると言うべきかもしれない。少なくともプロイセン憲法そのものは、「欽定憲法」としてスタンダードな明晰さを備えており、そこでは帝権はイギリスよりも広め

であるものの、やはり「君臨」の方向で規定されているからである（序論第二節参照）。その立憲は、ここでは「潤修」と「遵行」のやはり緊張関係の上にあるものとして観念されている。「潤修」の「潤」はかなり問題のある語で、「潤色」に通じる。原理の保持ではなく装飾の方向である。そして「修」はもちろん「修正」に通じるから、「遵行」に含意される「遵守」とはほとんど真っ向から衝突する。これはおそらく、言語選択の次元で、立憲、特に欽定的立憲を、進歩的調整とみるか、それともやむをえずの妥協とみるか、その近代君主制をめぐる微妙なアングルが反映したものと見るができる（文体に反照されるイデオロギー的矛盾の一例）。

これはしかし、使節団において、立憲的君主制がすでに国体論的反動と、国民国家的リベラリズムの間での「綱引き」のようなものに曝されていたことを意味するものではないと思う。再度確認すると、木戸たちが視察に出発できると判断したのは、「朝廷不良の徒」すなわち祭政一致の首謀者である国学派を追放した時点であり、その作業は西郷が今も「宮中改革」の名目で続けている。したがってこの時点では国体論的、国学的勢力はほとんどボトムとっていい状態であり（いかに後にその代表の一人となる佐々木高行が使節団に参加していたとしても）、立憲における帝権が拡張的に捉えられているところに、彼らの専制志向がまぎれこんだとは考えにくい。したがってやはり、眼前の課題としての集権国家の草創、それを（さしあたりは）天皇制的集権としておこなうという自明の過程からして、立憲にその意味でのバイアスがかかったと見るのが正当な評価ではないかと思う。いわば手探り状態のバイアスであり、それはその大権の拡張解釈の基盤となるべき「親政」の観念がまた非常に曖昧であったことに照応している。

ともあれしかし、皇帝の、国王の大権は、あくまで近代制度内部のものとして把握されており、だからこそまた立憲と両立可能なのである。それはその意味で、「機関」である。

君主大権の「機関」性は、立憲がはじめて確保したのではなく、絶対主義が「親政」から「君臨」へと自然に進展し、制度進化をはたす過程で制度内に自生してきた統治理念であることは、すでに何度か確認した（序論第六節等）。使節団が絶対主義を概観する時、「親政」に傾斜することが多いのは、彼らがまさにその絶対制の草創期にあるからであり、それ以外の理由はほとんどないと思う。であるならば、やはり立憲においても君主権、皇帝大権の拡張に傾きがちであったことは確かであるにしても、それが制度内的大権、立憲内的大権であり、その点に関して彼らはいかなる「神権」も導入しようとしなかったこと、そのことを逆に高く評価すべきではないかとわたしは考える。これをこの問題のひとまずの結論としておこう。ともかくこれから天皇制的絶対制が確立されていくなかで、親政と大権の問題は繰り返し登場することになる。それをその都度追跡し、検証していく、その出発点としての使節団の大権拡張の傾向を確認しておいたのである。

この君主大権の設定の問題は、もう一つ、重要な位相があると思う。それは〈伝統文化〉の位相であり、より具体的には「天皇制をこれまでの、そしてこれからの文化共同体のどこに位置づけるか」という問題として、彼ら使節団においても、またそれ以前の志士たち（ほとんどが勤王の志士であることは言うまでもない）、またこれ以降の絶対制官僚においても、定位の中核問題を形造ることになる。これは〈錦旗〉を押し立てて、まがりなりにも国家統一に成功した彼らにとっては自明の事実だった。

しかしその自明の事実が、一番対自化、意識化が難しいということは、しばしば起こりうる。それを感じさせるのは、皇帝大権、国王大権について観察と沿革の記述を進めるこの『回覧』において、天皇制への言及がほとんど皆無であることである。これは考えてみれば、おやと思うほど意外なことで、そこに無意識の抑圧、あるいは忌避のようなものを見ることも可能かもしれない。忌避の直接のきっかけはあきらかに祭政一致の暴走と、〈朝廷不良の徒〉たちの存在である。しかしもちろんそれだけではない。もっと一般的な位相で、〈伝統文化〉そのものに対するアンビバレンツが、たとえば儒教、その治世イデオロギーである〈道徳政治〉に対してもつきまとっていることに気づかされる。それは〈封建ノ余習〉の中核部であるから、近代化においては否定されて当然であり、否定されなければならぬものであるにもかかわらず、彼ら自身、そのイデオロギーの中で人となり、〈修身〉的自己練磨の影響は、陰に陽に、いまだにつきまとっている。したがって儒教そのもの、また〈道徳政治〉に対しても、有り体に言って、「ノスタルジア」に近い言表がなされることもまれではない。

この絶対主義的官僚として生まれ変わろうとしている、かつての勤王の志士たちにおける、天皇制（のある部分）に対する忌避感、括弧入れの感覚は、やはりこれからの立憲過程にとっても本質的なものかもしれないと感じる。彼らが〈伝統文化〉に対して感じた難しい留保、痛みを伴った自省が、もし逆側に振れたとしたら、そこに儒教復古と融合した天皇大権が登場する、そういう定位力学が生じたかもしれないからである。つまり、国体論と修身イデオロギーは、彼らの心の底にもまだ蠢いていた、精算できない前近代性への留保とほとんど隣り合っていたのではないかという直感を持つ。府

この問題はやはり相当に本質的であるので、少しでも立ち止まって、この彼ら過渡期の近代人にとっての〈伝統文化〉の定位問題を一瞥しておこう。

この問題が彼らにつきまとっていたことを感じるのは、ヨーロッパにおける伝統と革新の調和に彼らが感心賛嘆する折りである。たとえばパリ図書館を視察したおり、そこに日本書や中国の書籍、また古地図や古代中世の文物が収集されていることに感心し、ひるがえって開化の日本が欧化に浮かれ、伝統を軽視しすぎていることを嘆く。

〈西洋ノ日新進歩ノ説、日本ニ伝播シテヨリ、世ノ輕佻^{おもんぼか}慮^{ちくちく}リ短キモノ、逐逐然トシテ（※先を争って）、旧ヲ棄テ新ヲ争ヒ、所謂ル新ナルモノ、未タ^{かならずし}必^{のこり}モ得ル所ナクシテ、旧ノ存スヘキモノ、多ク破毀シテ遺^{あこれあに}ナキニ至ル。噫是豈日新ノ謂ナランヤ、進歩ノ謂ナランヤ。……大陸地方ノ人種ハ、資性重厚ナリ。殊ニ西洋各地ノ民ハ、物ヲ棄廢スルニ渋シ。其積成ノ跡ヲミレハ、日新進歩ト称スレトモ、元ハ磨切（※切磋琢磨）ノ功ヲ重ネテ、光沢ヲ発セルナリ。）（同上、第四十三卷、〈巴黎府ノ記二〉、3-70 p f）

表層的な欧化主義者たち（「輕佻^{おもんぼか}慮^{ちくちく}リ短キモノ」たち）が、文明進歩の証しだと傾倒するヨーロッパの文物を現地で見れば、それは当地の伝統を錬磨したものだとは分かるという指摘はなかなか鋭い。パリの街並みそのものが、彼らにはこの伝統重視と革新のよりよき調和の産物に思えた。

〈西洋ノ能ク日新シ、能ク進歩スル、其根本ハ愛古ノ情ニヨレリ。試ミニ見ヨ、凱旋門ノ壮大ハ羅馬ノ古城門ニ脱化シ（※刷新したもので）、「セイン」河橋（※セーヌのポン・ヌフ、アンリ四世により1604年架橋）ハ「タイハル」橋（※テベレ川の橋）ニ脱化セリ。千百年ノ智識、之ヲ積メハ文明ノ光ヲ生ス。之ヲ散スルトキハ、終古（※永遠に）葛天氏（※中国神話の帝王、「無為にして化した」聖人のたぐい）ノ民ナリ。〉（同上、第四十三卷、〈巴黎府ノ記二〉、3-72p）

西洋の伝統とは、「智識」の蓄積と錬磨であるから、それはそのまま「文明」の基盤となる。したがって文明的革新ともそのまま融合していく。この直感もまた相当に原理的であり、奥が深い。しかし驚かされるのは、それに「文明の光を散ずる」、つまり蒙昧化する代表として、「無為にして化した」聖人たちの祖がおかれていることである。葛天氏は、詩経や呂氏春秋に登場する古代中国の帝王で、〈三皇五帝〉に含まれる（伏羲の系統とされる）。つまりヨーロッパ的文脈における〈文化英雄〉に照応し、特に衣類を創始したとされている。つまりやはり、古いコンテクストではあるものの、〈文明〉の祖なのである。しかしその〈無為〉は、〈道徳政治〉と本質連関している。そしてこの場合、久米たちの素養の根源にある〈無為にして化す聖人の徳治〉は、反・文明として観念されているのである。

どうしてこういうねじれが生じたのだろうか。

ここには維新时期の定位の問題が介在していると思う。つまり自己の伝統の〈錬磨〉の徒労感と言えいいだろうか。

志士たちの素養は漢学であり、儒学である。そこから彼らは最初の経世へのパトスを吸収した。しかしその儒学は、江戸幕藩体制の準「国教」であり、あらゆる場面でその限界を露呈していた。特に近代化に対する完全な無力、自己革新の無力である。松蔭や西郷が『孟子』に傾倒した時、彼らは本能的に「もっとも異端的な儒学」を志向していたことはほぼ確実に思える。そしてこの異端志向は、つまりは正統に対する限界認識と表裏一体化していたはずである。久米たちもこの限界認識を共有している。

一つ面白い見方を援用しておこう。維新の志士がどうして行動主義に徹することができたのか、それは彼らが「無学」だったからだと言った人物がいた。他ならぬ福沢諭吉である。

〈維新の有志輩が事を断ずるに、大胆活潑なる其割合に、字を（※漢字を）知ることは甚だ深からず。仮令ひ或は之を知るも、之を無頓着に附し去り、一片の武士道、以て報国の大義を重んじ、苟も自国の利益とあれば、何事に寄らず之に従ふこと、水の低きに就くが如く、旧を棄るに吝ならず（※けちけちしない）、新を入るるに躊躇せず。……維新の当初、我国の英断は、当局士人の多数が漢文漢学を味ふこと深からざりしが故にして、奇語を用ふれば、日本の文明は士人無学の賜なりと言ふも、過言に非ざる可し。〉（福沢諭吉『福沢全集緒言』〈西洋事情〉、選集12-158pf）

福沢はだからこそ、この〈無学の志士〉に向けて『西洋事情』を執筆する際に、難しい漢字を使わない達意重視の通俗文を選んだと、さりげなくPRも行う（この人の得意技）。また「白紙の如き脳」を持つ日本の志士に対して、中国と朝鮮は「儒教主義」にどっぷりと浸っていたため、こうした主体的革新が行えなかったと指摘する。

この「白紙の脳」云々は、志士たちの行動主義に関しては完全に正しいと思う。たとえば志士たちの逆側にいた人物だが、あの勝海舟も幕末の激動期には行動主義の権化のようなどころがあり、その際の格率は「なにも用意せずじただうってかかるのだ」というものだった（『氷川清話』など）。また維新の志士の行動性と、中国、朝鮮の儒教官僚たちの非・行動性の対比は、ノーマンも彼我の格差として指摘している（『日本における近代国家の成立』）。

しかしそれは、あくまで行動の敏速さ、果断さに対して言えることであり、志士たちに漢学儒学の素養がなく、その意味で「無学」であったというのは、誤っていると思う。それは他ならぬ福沢自身の漢学の素養、その水準の高さが証していることであるし、木戸にせよ大久保、西郷にせよ、福沢程度の素養は持っていたことが彼らの残した文書を一瞥するだけでわかる。そして彼らの多くには青年時代の福沢には希薄だった、強い経世への意志があり（だからこそかれは士大夫、あるいはその予備軍だったわけだが）、その意志はまず儒学系統での経世的定位の典拠を激しく求めたのである。漢学儒学色が最初から薄い龍馬のような例外もあるが、しかしそれはあくまで例外であり、やはり『孟子』を講義する松蔭や、陽明学に傾倒する西郷の方が志士の普通の姿だったのである。

したがってこうも言える。彼らは果敢なその激動期の行動において、たしかに「白紙」であった。準拠すべき指針を持たなかった。それは眼前の事件、事象がすでに儒教、儒学のコンテキスト、前提を完全に離れており、そのことを彼らも直感し、実感したからだ、と。つまり儒学的、漢学的素養の無力を行動において悟るところに、彼らの「なにも用意しないじただうってかかる」果断さが生まれたとみるべきではないかと思う。

こうした維新期の行動主義、そして素養の無力（士大夫的道德主義の無力）を背景におけば、パリの久米たちの錯綜した屈折も、その内奥から理解できるように思う。それはまだ完全には精算できていない前近代的素養に対するアンビバレンツであり、しかしその無力を維新激動期にいやというほど痛感した、そういう「伝統」でもある。それは錬磨しても無力なのである。押し寄せる文明、それを積んでくる「黒船」にはまったく無力だった。本格的近代を造型した行動的合理主義には、果断な合理的行動をもって対処するしかなかったのである。

伝統と革新の融合は、都市部と農村部では、かなり様相を異にする。使節団はもちろん文明の視察を中心に日程を組んだから、おのずから都市部の滞在がほとんどだったが、それでも農村の習俗にも目配りしている。特にその習俗の多彩さが注意をひき、そこに「故習を保存する」意志を認めている。

〈欧羅巴ノ全洲ニ、種種ノ人民、族類ヲ分ツテ郡村ヲナシ、其容貌、言語ノ異ナルカ如クニ、風俗モ亦異ナリ、一般ノ風気タル、性情ヲ矯正スルコトヲナサス。其日新ト云ヒ、進歩ト云モ、多ク利益上ニ相競励スル所ニテ、旧ニ仍リ、修美ヲ加ヘテ、新ヲ研出スルヲ

とうと ^{にわか} 尚フ。俄爾ニ旧物ヲ棄テ、新ニ別物ニカヘルコトハ、人心ニ甚タ不悦ノミナラス、旧法 ^{よるこぼさる} 旧典ヲ墨守シテ、故習ヲ棄ルヲ欲セサルハ各国ミナ甚シ。(同上、第七十卷、4-202 p)

国民国家は文化共同体の一面を持つ。そして文化における共同性は、特に非・都市部においては同一の習俗（古習）によって護られていくことが常態である。それは国民の多様性を保証する基盤でもあり、なおかつ機械化、産業化によってアトム化されていく近代的生活を定位観念の面から再度共同化する補強材ともなる。国民国家に必ず「鄙」へのノスタルジー、礼賛の念が混在するのはそのためである（啄木の望郷歌も広い意味ではこれに属する）。幕藩体制は、不思議なことに、この面では確実に国民文化を用意した一面があった。地方文化のそれぞれの特性が成熟していったのがこの時期だったからである（風物誌、旅行随想の江戸期における爆発はその一つの証左である）。この面ではすでに使節団の経験世界は充実安定しており、それはそのまま明治国家における地方文化の尊重政策へとつながっていく。ここには何の緊張も矛盾も見られないことが、パリでの体験とは大きく異なることが確認できると思う。

しかし近代文明は都鄙の格差を定向的に増大させていく。そして文明の本源はあくまで都市にある。使節団の団員もその意味ではみな都市人である。そしてその都市において、近代的定位、特に文化共同体をめぐるそれは、錯綜し自己矛盾におちいる。これは使節団の心性に限った事ではなく、普遍的な近代的現象であることに注意しなければならない。

この普遍性はつまりは、アトム化された個我の再・共同化という定位行為の普遍性である。その場合、ルネサンス的個我が、やがて宗教改革、宗教戦争の酷薄な対立の中で、「秘教」を志向する内的共同体になっていったことが一つの徴表となる（第一章第二節）。同じ時期にしかし、小邦のプロト・専制君主たちは、美術品や図書、そして珍奇な植物や動物（多くは猛獣）の顕示的公開を通じて、〈国民文化〉の制度的創出を図るようになった。最初にこの運動が起こったのは、イタリア・ルネサンスの中心地フィレンツェにおいてであり、メディチ家はその中心となる。メディチ家がフィレンツェのみならずトスカナ地方全体を支配する〈大公国〉となると（トスカナ大公国）、最初の美術館と図書館が生まれた。ウフィツィとラウレンツィアーナ図書館がそれである。同じ傾向はフランス、イギリス、ドイツでも続き、ちょうど絶対主義の全盛期に、それぞれの国を代表する博物館、美術館、図書館の基礎が置かれることになる（ルーブル、大英博物館の元となる各ギャラリー、またベルリンのピナコテークなど）。こうして、バフチンの言う〈公式文化〉と〈非・公式文化〉の分岐において、〈国民文化〉の多様性、構造的性は確立されていくことになる。

いまいちど、アトム化と再・共同化という、二律背反的、あるいはより正確には弁証法的過程を概観するならば、〈文化共同体〉が、特に近代国家において要請される、その力学も了解可能となる。文化はもっとも軽い、はかない、その意味で精神的な共同性を内実とする。そして近代文化はルネサンスにおいて定型化される必然性を有していた。ルネサンスにおいて、個我のアトム化、そして国家の人為化、人工化（ブルクハルトの言う〈作品としての国家〉）が始まったからである。分断されたアトムは、芸術的文化的営為を通じて、多くは秘教的、結社的共同体を造型していった。それと平行して、近代的主権を目

指す新しい専制君主たちは〈臣民〉に顔を向け、文化パトロンとしての自己を顕示し始める。その弁証法が、近代博物館、美術館の制度化、そして在野における活発な文化芸術活動を生んでいく。それはアトムの分断の弁証法的果実であり、近代が可能にした真の共同性である。そしてそれはまた国家組織と複雑な弁証法的関係に入る。

その総過程を、使節団はいま眼前にしている。そして自らの拠って立つ〈伝統〉を模索する。それもまた実は普遍的に近代的な定位現象であった。

使節団がロシアやオーストリアといった、専制、あるいは封建の〈余習〉をいまだに残した国を見て感じた伝統の否定面、近代化の枷となる面は、実はすべての近代化に随伴した現象でもあった。ここでも早い遅いだけが問題であり、基本の現象は同一である。しかしまたそれは「伝統」の質によって、多様な変化を生む。つまり再編とは、取捨選択ということであり、伝統のすべてがそのまま近代に持続し再編されるわけではない。美術館に絵画を展示しようとするれば、その前に「名画」を取捨選択しなければならない。そして使節団は実際にその取捨選択を始めている。

しかしそう言った上で、やはりここには特殊に日本近代的、維新革命的な事情も介在していることに気づかされる。それが彼らの行動主義における、「素養の白紙化」である。彼らはあまりに多くのものを前近代から吸収し、あまりに多くのものを、最初の近代との対峙において捨てなければならなかった。そのことが、使節団の〈伝統と革新の調和〉への強い憧憬のようなものを生んだのではないか、そしてその基底部にはほとんど丸捨てするしかなかった伝統、特に士大夫的、〈道徳政治〉的伝統に対する寂寥感とアンビバレンツが根強く残存していたのではないか、そうわたしはパリを見る彼ら、ヨーロッパの田舎を見る彼らに感じる。

ここでまたわたしたちは、使節団をわたしたち日本近現代人にとっての祖型として認識することができる。〈伝統と革新の調和〉は、ある意味ですべての国民国家の課題であった。それを日本近代の文脈で痛切に感じ、模索を始めたところに彼らの独自性があり、またわれわれにとっての指標性があると感じるのである。彼らが模索した〈あるべき国民文化〉は、われわれのこの現代に至るまでの課題として持続している。それもまた近代国家という共同体の大きな特性なのかもしれない。集権のあまりの硬質な強度が、文化の柔らかさをおのずから必要とするという風に言うと、この特性は分かりやすくなるかもしれない。いずれにせよしかし、近代日本の隠れた大きな基軸は、この〈あるべき国民文化〉の模索と造型であり、したがって近現代的定位を一つのものとして再現しようとするわれわれの企図もまた、多くの場面でこの問題に出会うことになる（その最初の画期の解析は第六章で予定している）。

教育の問題は、政教の問題へと連続した。それは伝統との調和、〈あるべき国民文化〉の模索へと拡大される。その過程を一瞥しておいたのだった。

これは青写真としても、まだ端緒的であり、端緒的に留まらざるをえない。解決には未来の営為を待つしかない、そういう領域である。それに対し、制度的、定位的にはっきりとした形が確認できる青写真がある。それは〈あるべき外交〉の青写真である。その大きなヒントを彼らに与えたのは、視察のハイライトとなったピスマルク演説であった。最後にその内実を検討しておこう。

明治初年度の外交課題は、大きく言って三つあった。まず不平等条約の改正がすでに日本側には意識されている。それを意識していることは、条約の相手方である〈列強〉もよく知っている（知っていて知らないふりをしている、というのが正確だろうが）。次にキリスト教の公認の問題。これは紆余曲折を経て、大筋で解決に向かいつつあった（最後は神祇派のキリスト教弾圧のアナクロニズムが、かえって彼らを宮中から追放する大きな口実を与えた）。最後が〈函館〉の問題。つまり榎本武揚たちが〈函館政権〉の列強是認に動き出したことが、新たな内戦含みの危機として強く意識された件である。

そうした中で、木戸はイギリス公使パークスと交渉を行うのだが、元々パークスと木戸の相性は非常に悪かったらしく、激論になってしまう。そこでパークスは二つの〈文明定型〉を持ち出したことが、木戸の憤懣やるかたない日記の記述から推測される。一つはもちろん定番の〈軍艦〉の圧力であり、もう一つはこの時代のジャルゴンとなっていた〈万国公法〉だった。いわば硬軟織り交ぜての〈圧〉である。木戸は、根本の問題はつまりは彼我の実力差に尽きるということ、痛感した。

〈明治元年十一月九日 切迫に思ふ處^{ところ}（は）、皇国の兵力西洋強国に敵するに至る事（なり）。兵力不調^{ととのわざる}ときは、万国公法も元より不可信向、弱に候^{よわきにまをす}ては、大に公法を名として利を謀るもの不少^{すくなからず}。故に余、万国公法は、弱国を奪ふ一道具と云。〉（『木戸孝允日記』上、138p）

これは、あのペリー、ハリスたちの〈ダブル・スタンダード〉、文明国と非文明国の二分、そしてそれを包括するかのごとき〈公法〉の偽善に対する最初期の明確な断罪である。そしてこのことがまさに、ビスマルク外交の要諦として確認されたのだった。

明治六年三月にベルリンに到着した一行は、帝宮での晩餐会に招かれた。当時ドイツは（プロイセンは）、オーストリア、ドイツ、ロシアの三帝会談に向けて準備中で、いよいよ欧州の列強として登場しようとしていた。その立役者はもちろんビスマルクである。そのビスマルクは宮廷晩餐会の三日後、三月十五日に使節団を私邸に招いた。木戸はビスマルクの右側の席を勧められる。ここでビスマルクもまた〈公法〉を話題にした。

〈カノ所謂ル公法ハ、列国ノ権利ヲ保全スル典常トハイヘトモ、大国ノ利ヲ争フヤ、己ニ利アレハ、公法ヲ執^{とら}ヘテ動カサス、若シ不利ナレハ、翻^{ひるがえ}スニ兵威ヲ以テス。固リ常守アルナシ。小国ハ孜孜トシテ（※謹厳実直に）辞令ト公理トヲ省顧シ、敢テ越エス、以テ自主ノ権ヲ保セント勉^{つと}ムルモ、其^{その}鍔^{つね}弄^{あそ}凌^あ侮^へ（※弄び、辱める）ノ攻略ニアタレハ、殆^{ほとん}ト自主スル能ハサルニ至ルコト、毎^{つね}ニ之アリ。〉（同上、第五十八卷〈伯林府ノ記上〉、3-329p）

木戸が痛感していた〈公法〉の小国にとっての無力を、ヨーロッパの一流の宰相外交官が自分の体験として披瀝したのだから、木戸が内心大いに頷いて膝を打ったことは確実に思える。この演説は、ビスマルク全集に原文が掲載されており、それに拠ると、大国の公

法無視も、小国の公法遵守も、結局根本の実力差、兵力差が動因だとされており、『回覧』の要約より、さらに木戸の実感に近いことが確認できる。

〈あの国際法の目指す所をご覧下さい。それはそれぞれの国家間の秩序を間断なく維持することを標榜しています。しかしながら、ある大国が他国と争い事を生じる場合、その大国は自分に利益がある場合に限って、この国際法に準拠し処置しようとするのです。しかしもし、そうすることが不利益な場合には、なんら国際法を守ろうとはせず、兵力を動員しておのれの要求を貫こうとします。それに対し、小国はいささかも兵力に頼ることはできないわけですから、常に国際法に則って自己の行動を律しようとしています。それゆえに、小国は常に損傷を受け、悲惨の境遇に甘んぜざるをえません。自己の力をもって、自主の権利を保全することができないからです。〉

（ビスマルク、1873年三月十五日、岩倉使節団を前にしての談話、全集八巻所収——時野谷常三郎論文『明治初年に於ける日独交渉の一齣』掲載中の原文より試訳）

ビスマルクはドイツ（プロイセン）がかつて小国として、列強間で辛酸をなめた過去を概観し、ともかく富国強兵に努めることが急務であった（「国権を全うすること」という言い方をする）、それが自分の生涯の課題として意識されていたと述べる。そして列強に伍することができた今は、英仏とは異なり、海外に「属地」（植民地）を持つ意図もない。小国であった近い過去を持つからこそ、自主独立を尊重したいのだと結ぶ。

〈聞ク英仏諸国ハ、海外ニ属地ヲ貪リ、物産ヲ利シ、其威力ヲ擡ニシ、諸国ミナ其所為ヲ憂苦スト。歐洲親睦ノ交ハ、未タ信ヲオクニ足ラス。諸公モ必ス内顧自懼ノ念ヲ放ツコトハナカルナラン（※自省してみると、列強に対する懼れの念を忘れることができないことに気がつくでしょう）。是予カ小国ニ生シ、其情態ヲ親知セルニヨリ、尤モ深く諒知スル所ナリ。予カ世議（※世論）ヲ顧ミスシテ、国権ヲ完ニセル本心モ、亦此ニ外ナラス。故ニ当時（※現在）日本ニ於テ、親睦相交スルノ国多シトイヘトモ、国権自主ヲ重ニスル日耳曼ノ如キハ、其親睦中ノ最モ親睦ナ国ナルヘシト謂ヘリ。〉

ドイツが植民地を持つ意図がない云々は、この時点で持っていなかったということにすぎないが、しかし少なくともビスマルクの構想では、東洋におけるドイツ進出の国策は貿易中心であり、その点で〈軍艦外交〉はすでに時代遅れだと（いまだにそれにこだわる米英仏を意識しつつ）新しい外交スタンスを示す。この後半部は、まことに……「外交的」というしかない、よく響く、耳あたりのよい言葉の連続ではあるが、しかしまた、内実においてビスマルクの目指した新しい列強外交の一端を（本音として）示していることもたしかである。

それは一言で言えば、「現状維持のバランス・オブ・パワー」を目指す、外交中心の政策であり、それはドイツの特異な（不利な）地政学的位置（ロシアを東に、フランスを西にする位置）に規定されたものでもあった（ビスマルクは地政学を外交の基本とした最初の近代外交家の一人だった）。その実際はオープンな国際法、条約によるものではなく、

特権的外交官僚による（全権大使による）秘密外交が基調であったとはいえ、それが「ベル・エポック」（良き時代）と後世呼ばれることになる、普仏戦争から第一次大戦までのほぼ二世代にわたる戦争なき時代を確保したことはたしかなのである。

秘密外交の人ビスマルクが、ここで珍しく（少なくとも自己の履歴にかかわる前半部では）本音を開陳し続けたことは、それも最高度の外交手段であり、事実の開陳がもたらす外交成果、ドイツの良き意図を伝えることにより、東洋での影響力を増そうとする意図に沿ったものであったことは確実である。しかしもう一つ、より深層の意図も介在していたように感じる。それは〈ソフト・パワーの提供〉という概念で括ることができると思う。つまり小国から列強へと、比較的短期間で上昇を遂げたドイツを、近代国家造りのモデルにしてはどうかという提案であり、それはすでに立憲を含めての「専門家の派遣」をも視野に納めていた。「才能の士」を日本に派遣する際には斡旋の労をとってもよいとまで言葉を添えたいからである。これは『回覧』の演説にも全集の原文にも記録されておらず、木戸の日記にのみ登場する細部なので、おそらく隣り合って座った木戸との個人的な談話の際に行われたことではないかと思う（木戸はすでにある程度の英会話はできるようになっていた）。

〈於^{ドイツにおいて}独逸は、日本とも長く親睦を真に盡さんことを欲し、且^{かつ}才能の士の如きに至りても、望むものあらは周旋して其人を撰ら^らび、其望に満たんことを欲すと（ビスマルクは述べた）。〉（『木戸孝允日記』同上、中巻332p）

これは〈長州五傑〉以来続いてきた、欧米制度学習のための留学生の派遣ではない。逆に西欧からの専門家の派遣を提案しているのであり、すぐわかるように、ここから〈お雇い外国人〉への流れが大きく具体化していったと考えて間違いない。さらにもし木戸が同席していた伊藤をよろしくとビスマルクに紹介したとしたら、そこからすでに立憲のドイツにおける学習の計画も兆していたかもしれない。そうわたしの想像力はいささか自走を始める。しかしそれも根拠のないことではない。木戸はこのあと、あの憲法学の権威グナイストをわざわざ訪問しているが、この訪問を仲立ちしたのはビスマルク自身だったのである（木戸日記、明治六年四月二十三日条）

ともかくたしかなことは、ビスマルクは、岩倉使節団がドイツを訪問すると知った際に、この外交的なプランを練り始めたはずだということである。使節団はすでに述べたように、近代国家のモデルを探して、イギリスでもないフランスでもない、ベルギーでもないという隔靴搔痒感の中、ベルリンに到着してこの思いがけない大歓迎と〈大宰相〉の厚意のこもった（そして下心のしっかりある）本音の開陳を聞いた。そしてその本音の中には、「小国として苦勞されているあなたがたは、かつて小国であってその苦勞をよく知っているわたしたちドイツと親睦を結び、近代国家づくりのモデルとされてはどうですか」というメッセージがしっかりと込められていた。これ以上ない形で、探し手と提供者は、肝胆相照らす宴を共にしたのだと思う。それはまさに〈回覧〉の長い旅路のハイライトであると共に、近代国家の青写真がはっきりとした輪郭を得た、記念すべき出会いであった。木戸の答礼の言葉には、その出会いの喜びが溢れている。

〈余一言彼に（※ビスマルクに）答ふ。則我日本の人民も元よりドイツの人民も毫も異なるものなし。恨むるところは只数百年国を鎖し、宇内の（※世界の）形勢に暗く、また四方の学問を研窮するの暇なし。依て交通の際（※外国交際の際）遺憾とするものまた不少。希望するところ篤力して（※誠実に努力して）速に地位の進むを祈る而已云々。〉
（『木戸孝允日記』同上、中巻、332 p f）

木戸は、鎖国のために世界情勢に疎くなったことを正直に述べ、〈人民〉同志の付き合いがはじまることを希望する。こちらも本音そのものであり、かつ〈国民国家〉としての外交の開始でもあった（こういう面での木戸たちの学習能力の高さ、速さには毎度のことながら驚かされる）。かつて同じような場面で、あのハリスに貿易理解の疎さを開陳し、基本を教えてくれと正直に頼んだ幕府の役人たちがいたことを思い出す（本章第一節）。返ってきた答えは、治外法権と関税自主権の拘束だった。それからまだ十五年しか経っていない。今度はヨーロッパの一流宰相外交官が、本音を開陳し、それに木戸たちも本音で答えたのだった。外交は次の段階、制度の実地の学習（お雇い外国人を介しての）と、〈国民同士の交際〉へと進むことになる。

こうして〈回覧〉における開国パラダイムの学習と〈鎖国ノ余習〉の自己精算は、成功裏に終了したのだった。

最後に、これからの展望を確保するために、近代国家における〈外交〉の要諦について概観しておきたい。それはすぐ上で見たように、〈国際法〉の実効性をめぐっていたと総括できる。

これは国民国家を主体とする近代の国家状況、また法治状況を超えた世界状況への拡張を必要とする問題なのだが、まず〈国際法〉には二つの範疇がある。

一つは国家間の条約の延長としての国際法であり、この起源は少なくとも近世初期にまで遡る（したがって絶対主義国家は、すでに条約の世界を外交の基軸としていた）。この場合の最大の問題はもちろん強制力の欠如である（しかし開戦と和平に関しては、彼我の力関係から擬似的強制力はつねに生じた）。ここからビスマルクや木戸が見た〈大国の恣意〉、平たく言えば「無理が通れば道理は引込む」世界が展開することになる。

もう一つの範疇は、国際連盟、国際連合で実現された国際条約タイプの国際法で、これは国民国家よりは、それ以降、あるいは以前の「世界市民」の理念を基調にしている（カントなど）。こちらにも強制力はないのだが、その組織に所属するということが自体が、すでに暗黙の自律的強制（拘束）の背景をなすことが特徴的である。この国際法は特に文化遺産、自然遺産面、また貧困国や児童、女性の保護といった重要な局面での実効性を拡大していることは、われわれの「法治」の現実を拡充していると言ってよい。しかしまた「国連軍」に象徴されるような混乱と名目性、また改革の一向に進まない常任理事国の組織を見ても、その「紛争」における実効性はきわめて低い。

なぜこうした常識を今反芻しておくかということ、この二つのタイプの国際法は、近代国家の試行錯誤を背景としており、それはつまり木戸やビスマルクの実感、そして営為と不可分の関係にあるからである。

法治は国民国家までは、イエリネクの法拘束理論（立憲をはじめとする法治による集権国家の自己拘束）で整合的に理解できる。しかし国際法はそうではない。近代国家は絶大な「排他的」権力主体だった。その国家が相克する場合、つまり戦争や外交を駆使する場合、そこにどのような法治のルールが敷かれるべきか、それは近代全体を通じての最大の課題だったと言っても過言ではない。国際法の父といわれるグローティウスの〈戦争法〉の概念にしても、けっして大国の恣意を排除するものではなく、むしろ戦争の「合法性」を標榜することによって、それを促進した側面すらあることはすでに述べた（ビスマルクの時代はもちろんこの「合法的戦争」の観念を、〈文明〉アパルトの一環として共有している）。そしてこうした問題は、もちろん今現在も持続している。希望と解決の方向は、まったく見えないわけではない。条約の拘束力は、木戸たちの時代よりは現在の方が（一般的に）確実に増大し充実している。しかしそれでも「ルール破り」の国家、また事件は頻発する。そして国連のルールもまた、上で述べたように実効性がかなりある場面と、ほとんど形式的に過ぎない場面との格差が目立つ。そうした現状を見ても、まだ国家同士の「交際」におけるルールは、未発ではないが未熟だと言わざるをえない。ではその現在から見て、現在よりもさらに問題が山積みだったビスマルクと木戸の時代の外交、そして「公法」をどう評価すべきなのか。これが近現代定位を一つに総括しようとしているわれわれの一つの重要なテーマでなければならない。

わたしはこの方面での歴史的回顧には、いまだに大きな意味があると感じている。それは過去の苦闘の中に、現在の状況にも適用可能、あるいは参照可能な事象が相当に眠っているように思うからである。たとえばこの開港開国以来日本が辛酸を嘗めた〈ダブル・スタンダード〉の問題だが、〈回覧〉の日程を追うと、最初の条約改正失敗ははっきりと木戸たちの浅読みの失敗で、同じ不平等の〈圧〉はそのまま続くことになった。

詳しく見ると、たとえばパークスたちは現地ですでに「功成り名遂げた」OB組として、案内役はかってでるものの、条約改正に関してなんらの仲介も「周旋」もした形跡はない。もちろん彼らの「業績」自体が、不平等条約の締結と不可分の関係にあったからだということはすぐわかる。そればかりではなく、彼らの応対、接待は、定型化した「第三世界」に対するそれで、特に悪意や侮蔑はないものの、ベルトコンベアーに乗せた物品を扱うように、無機的に自動的に進行する。いわゆる〈プロトコル〉（外交手続き）を超えた事件はまったく起こっていない。しかしでは遅れた近代化に乗り出した日本と、ヨーロッパ列強の間に相互理解がまったく不可能だったかということ、そうではない。まさにそれを証したのがこのビスマルク演説であり、だからこそ木戸たちは大きな指針をそこからくみ取ることができたのである。こういう場で本音を開陳することの意味を知っていること自体、大外交家としてのビスマルクの器量を証しているが、その意義を即座に了解した木戸や大久保の能力も非常に高かったと言ってよいだろう。その能力は、つまりは外交という〈国家の舵取り〉の可能性に対する理解の能力である。

国家も人間が造る組織であり、外交も人間が行う〈交際〉の行為であるという、基本中の基本に戻れば、こういう歴史的な場面を前にするわれわれも、そこでまさに学びの能力のようなものが試されているのではないかと思う。それは今現在の国際関係の錯綜に対する直接の指針を与えるものではないとしても、やはり恒常的に重要な参照対象であること

はかわりない。それは同じような問題で彼らも苦勞し、そしてなんらかの積極的な解決策を見いだそうとしていたという、ごく初歩的かつ一般的な事実の確認にすぎないとしても、その確認自体がやはり非常に重要である。その逆側のシニシズム、弱肉強食論の再来、そしてルールなき国家の相克という現実が日々露呈するだけに、人間的な次元での国家運営、国際社会の再組織に対する希望を少なくとも失わない、そのためだけにでも、彼らの苦闘と、その一定の成果を回顧することには、非常に大きな意味があると感じるのである。

ともあれしかし、明治初年度の学習と、近代国家の青写真はこうして描かれた。あとはそれがいかに実現されていったのか、あるいは実現の過程でいかなる錯綜、迷走が混在したのか、そのことを見ていかねばならない。

要はすべて人間の営為であるということ。このことにわたしたちの希望と絶望のすべてが含まれている。そのことを忘れずに、近現代的定位の追跡を続けることにしよう。

(近代本論第十八回テキスト終わり)