

〈近代本論第二十二回：福沢諭吉と〈国民〉の発見〉

参考文献

- ※福沢諭吉『福翁自伝』岩波文庫
- ※福沢諭吉『文明論之概略』岩波文庫
- ※カント『純粹理性批判』河出書房新社
- ※服部之繪『明治の思想』

福沢諭吉が、日本近代の生んだ最大の啓蒙家であることは、異論をまたない。その啓蒙の方向は、はっきりと国民国家の草創、そして立憲制的リベラリズムを志向していた。これもすでに思想史の常識となっている。しかしこの志向性の背景、動因をなしている専制への強い忌避感、そして民権運動が強権とぶつかる過程で生まれた新たな危機感については、あまりまとまった考察がされてこなかったように思う。しかしこの否定的動因こそ、彼と有司専制および藩閥制度との距離を示す客観的な尺度であり、また彼が勝、西郷と共有する問題意識である。それは〈専制に内在する疎外と腐敗〉というふうに概念化できると思う。

〈一身二生〉という、彼自身の印象的な造語をここでも活用するならば、彼は一身にして、二つの専制を体験したとも言える。その最初は幕藩体制であり、その本質を彼は〈門閥制度〉として痛感した。在野の漢学者であった父が、細かなそろばん勘定（彼は大阪で藩の債務処理をしていた）で一生を終えたことが、その疎外の身近な例として、彼の最初の定位を方向づけることになる。その父は、彼を「坊主」にすることを考えていた。門閥の限界から逃れる唯一の道がそこにあったからである。これは後に見るように、田中正造の幼少時の将来像としてもちらついていたから、やはり身分、階級を超えた一つの抜け道として観念されていた、一種の時代の常識だったのだろう（それがどれほど実際に機能したかは別として）。彼は父の自分にかけた夢と、中津藩の現状を比べて納得する。それは「封建制度でチャント物を箱の中に詰めたように秩序が立っていて居て、何百年経っても、一寸^{ちよい}とも動かぬ有様」だった。

〈父の生涯、四十五年のその間、封建制度に束縛せられて何事も出来ず、空しく不平を呑んで世を去りたるこそ遺憾なれ。……わたしは毎度このことを思い出し、封建の門閥制度を憤ると共に、亡夫の心事を察して独り泣くことがあります。私のために門閥制度は親の敵^{かたき}で御座る。〉（福沢諭吉『福翁自伝』〈幼少の時〉、14p）

二度目の専制は、もちろん明治の有司専制だった。これも彼は門閥制度による抑圧体系としてとらえ、その本質は人民の権力偏重、官尊民卑の気風にあると考えた。深いところで、門閥の再生に向かう運動の胎動を的確に感じ取ったのである。

〈維新政府の基礎が定まると、日本国中の士族は無論、百姓の子も町人の弟も、少しばかり文字でも分る奴はみな役人になりたいと言う。仮令い役人にならぬでも、とにかくに政府に近づいて何か金儲けでもしようという熱心で、その有様は臭い物に蠅のたかるようだ。全国の人民、政府に依らねば身を立てるところのないように思うて、一身独立という考えは少しもない。〉(同上、〈老余の半生〉、297p)

明治的立身出世は、官学、官吏志向がまず顕在化した。それはつねに権力的上下関係と重合し、つまりは新たな門閥形成と不可分の関係にある。逆側に〈四民平等〉を背景とする、庶民の世界が展開する。彼らは明治的立身出世よりは、かえって封建期の庶民の処世知を延長したところに、新時代の息吹を感じた。たとえば三遊亭円朝が取材した、江戸期の立身出世譚、『塩原太助』がそうである。この因縁譚は、明治開化の解放感と連動している反面、そのエートスは封建における、封建においても可能だった立身出世の伸びやかさを伝えている(この作品は第四章で詳しく解析する)。つまり皮肉なことに、〈在野〉的な人生遍歴のモデルを提供するのは、江戸庶民の世界であり、明治的立身出世ではないのである。

もし後者を選んだ場合、それは激しい競争にさらされるだけでなく、特にそうした官人層、官吏の予備軍(多くは大学生)における、前近代的社会ネットワークの解体によって、彼らの実人生は、出世までの雌伏期においても、出世以降も、独特にたこつば的な、狭苦しい人生を歩むことになる。そしてこうした風潮が拡大するにつれ、在野的人生そのものが〈枯渇〉していくことになる。こうした政府だのみ、役人だのみの人生観の根本に、福沢は復古してきた、あるいは根絶しがたい、漢学的立身出世を見ている。これは非常に奥行きのある指摘である。

〈全国の人が、ただ政府の一方を目的にして外に立身の道なしと思ひ込んでいるのは、畢竟漢学教育の余弊で、いわゆる宿昔星雲の志ということが先祖以来の遺伝に存している一種の迷いである。〉(『福翁自伝』、同上、297p)

論吉は断固、在野を選択する。それは彼が新たに身につけた啓蒙のイデオロギーからして、シネ・クワ・ノンの選択だった。国民国家の基底は、まず国民が造らねばならない。いな、国民をまず造らねばならない。人生そのものにおける独立心をまず涵養しなければならない。これが彼の主張であり、自己選択だった。

〈今この迷いを醒まして文明独立の本義を知らせようとするには、天下一人でもその真実の手本を見せたい、またおのずからその方針に向かう者もあるだろう、一国の独立は国

民の独立心から湧いて出てくることだ、国中を挙げて古風の奴隷根性では逆も国が持たない、出来ることか出来ないことかソソナことに躊躇せず、自分が手本になってみようと思いつき、人間万事無頓着と覚悟をきめて、ただ独立独歩と安心決定したから、政府に依りすぎる気もない、役人たちに頼む気もない。貧乏すれば金を使わない、金が出来れば自分の勝手に使う。) (同上)

福沢の在野的自己定位は、〈明六社〉への参加の時点ですでに完成、完了していた。幕臣を離れて〈帰農〉したときにその祖型が生まれ(すでに上で検討した)、翻訳と慶應義塾の成功で、その基盤ができあがっていく。

福沢の人生を断片的にはあれ、一つの常識としてもう知っているわれわれは、彼が基本的に無所属の私人として、国民国家のイデオログとなっていき、北里柴三郎支援に見られるような自由闊達な活動によって、まさに明治国民文化の中核を造型していったことにも、それほど驚かなくなっている。しかしあらためて、すくなくとも立憲が実現するまでの紆余曲折、未熟な在野勢力と早くも実力を備えた強権との激しい対立を置いて考えてみると、彼が平静に(時にはそれを装わなければならなかったとしても)、冷静に在野啓蒙家としての強い影響力を行使していったこと、行使できたことは、明治という時代の最大の奇蹟の一つに思える。そしてすべての啓蒙の奇蹟がそうであったように、そこには個人の定位特性と、時代の要請という二つの要因が重合していたことも確認できる。啓蒙とは、論吉たちの言葉で表現すれば、〈機〉と〈時勢〉が出会うところに咲き誇る定位の華だからである。その〈機〉をつかむ、その〈時勢〉に乗り、やがて〈時勢〉を造る力となる、それが啓蒙家の個人的力量だということになるだろう。

この二つの要因、個人的背景と、時代的背景をこれから順に見ていくことにしたい。オーソドックスな定位社会学の手法だが、しかしそのテーマは啓蒙であるので、おのずから維新幕末、そして明治初年度の闇をも照らし出すことになるだろう(啓蒙とはつねに定位の闇を照らす光であるから)。

論吉が蘭学をこの〈門閥〉からの脱出路として選択し、それにある程度成功したことはすでに見た(第二章第四節)。その前に彼は、郷里の漢学塾で経史の基本を学んでいる。この二重性も、当時の定型だった。この二重性が勝の場合はたとえば少し弱く、その分、蘭学(軍事蘭学)にさらの気持ちで向き合うことになる。このこともすでに観察したが(本章第二説)、これもまた論吉に並行して見られる現象である。彼の場合、まったく新しい学問分野、物理、科学、力学といった自然科学的な蘭学が、実験精神を涵養したからである。そしてその延長上に、蘭学の洋学への拡張があった。横浜に行った時、彼は蘭学の知識がほとんど役に立たないことに気付いた。

〈一寸^{ちよい}とも言葉が通じない。此方の言うこともわからなければ、彼方の言うことも勿論わからない。店の看板も読めなければ、ビンの貼り紙もわからぬ。……) (同上、99 p)

彼は非常に落胆した。しかしその翌日にはもう一念発起して、英語の自習法を考え始める。日本の蘭学が、洋学へと自己進化する、その現場のドキュメントである。その拡張の

動機は、ともかく開国の現実とシンクロしていたい、シンクロしていなければいけないという、やむにやまれぬ思いがよく伝わってくる寸景である。

もう一つ、彼の自己進化を示す逸話がある。英語が読め、話せるようになった彼は、うまくつてを頼って、わが国最初の海外使節、あの咸臨丸のアメリカ訪問に参加することができた。現地に行って工場見学をしても、その規模には驚くものの、その原理の一端はすでに洪庵塾で実験までして理解しているから、さほど驚かない。ところがある日、この安心感を覆すできごとが起きた。パーティーの席、かれはあることを思いついて、そこにいたアメリカ人に尋ねる。

〈ところで私が不図胸に浮かんで或る人に聞いてみたのは外でもない、今ワシントンの子孫は如何になっているかと尋ねたところが、その人の言うに、ワシントンの子孫には女がある筈だ、いま如何しているか知らないが、何でも誰かの内室になっている様子だと如何とも冷淡な答えて、何とも思っ居らぬ。〉(同上、〈初めてアメリカに渡る〉、116 p)

つまり諭吉はもうアメリカが共和国で、大統領も四年ごとに選挙が行われることも書物を通じて知っていたのだが、ワシントンと言えば、「源頼朝、徳川家康というような考えがあって」わざわざ聞いてみたのだった。それでその子孫がどこにいるかも定かではないことに非常に驚いたのである。彼の結論。

〈理学上のことについては少しも肝を潰すということはなかったが、一方の社会上のことについては全く方角が付かなかった。〉(同上、117 p)

ここでも彼はひそかに一念発起したことがわかる。つまり帰国後の翻訳の仕事はまさにその「全く方角の付かない」社会の理解に向けられるからである(『西洋事情』他)。

こうして見ると、彼の啓蒙活動は、まさに「自己啓蒙」から始まったことがよくわかる。あらゆることに関心、好奇心を持つ彼だからこそ、わからないことへのチャレンジも早くて確だった。そしてもちろん流入してくる西欧の文物は、わからないことだらけだったのである。

「事情」がわかってくると、いよいよ「本体」の理解、分析、記述である。こうして西欧受容初期の最大のドキュメント、『文明論之概略』が生まれることになる(一八七五年初版)。

こうして概観して見ると、諭吉自身の自己啓蒙、また啓蒙活動において特徴的なのは、その一貫した時事精神、自己組織性、そして広い意味での教育性(自己教育を出発点とする)である。それらが一つに融合するところに、彼の「文明開化の啓蒙精神」が生まれたのだったと要約できるだろう。そこにはたしかに、「機」と「時勢」を見る眼がある。その「時勢」を彼は『文明論之概略』で、「当時の人の気風」とし、それをまた「その時代の人民に分賦せる智徳の有様」と説明している。したがって「時勢に乗る」とは、良く人々を理解することであるし、その「時勢」は、人々の智徳を開拓していくこ

とで、主体的に造型できることになる。まさに典型的な啓蒙家が持つ、明るい公共精神である。

こうした完成された感覚は、たとえば近代ジャーナリズムの特質であり、その意味で、論吉は日本で最初の完成された近代ジャーナリストなのだろうか。

わたしはどうも違うと思う。ジャーナリズムにおける時事性は、最初から受け手、つまり読者のニーズと不可分の関係にある。その分、それによって左右されやすい。簡単に言えば、新聞の部数にそれは如実に反映される。たとえば保守系の新聞、東京日日新聞を発刊した福地桜痴（源一郎）は、そうしたジャーナリストだったと思う。最初に署名入りの社説を書いたのがたしか彼であったし、政府よりの報道から初めて、西南戦争のおりには、日本で最初の戦争ルポルタージュも試みている。すべて読者の関心、そして部数に直結した報道であり、行動だった。その分、福沢に如実に見られる自己組織性、教育性が、福地の場合は希薄であるか、最初から欠如している。つまりオーソドックスに、次から次へと話題を追ううちに、本人の見識そのものが拡散し、平準化し、凡庸化する。彼はつまり啓蒙家ではない（新聞人として言えば、漱石を育て、啄木をサポートした池辺三山のほうが近代新聞人の名にふさわしい。彼にはたしかに公人としての見識があった）。

したがって、出発点にもどると、蘭学塾の無名の一塾生だった論吉が、自己教育と自己啓蒙の果てに、大啓蒙家となったのは、近代が用意した媒体、たとえば新聞ジャーナリズムに乗った結果ではない。そこにはまったく違う要因、定位の構造要因が働いていたはずである。ではそれは何か。

まず気がつくのは、勝との共通点である。蘭学におけるそれは、定式的なものにとどまるが、よりその主体性の本質において、両者は相通じる本能のようなものを持っている。つまりそれが「機」を見る眼であり、「時勢」と共振する能力だった。

〈機があるんだもの、機が過ぎてから、何と言ったって、それだけのことサ。〉（『海舟座談』、92 p）

そして論吉にも用意をせず、臨機応変に、「大胆に打ってかかる」精神が確実にある。

ではそれは、剣や禅から体得した精神だろうか。勝の場合はそうだった。

論吉はかなり居合いができたらしい。しかし彼はそれを防御の手段としたことはまったくなく、明治にはいつてから（まことに彼らしく）一種の体操として健康維持のために使っている。では腰の刀は彼にとってそもそもどういう意味を持っていたのだろうか。これは彼にとって武士のアイデンティティとは何を意味したかと問うに等しい。

まず幕末になると、すでに見たように、やたらに「武張って」くる。田舎の庄屋が弓場を家に設け、江戸では剣道場が大流行する世の中である。

〈兎に角に癸亥（1863年）の前後というものは、世の中はただ無闇に武張るばかり。……当時少しく世間に向くような人間はことごとく長大小を横たえる。それから江戸市中の剣術家は幕府に召し出されて幅を利かせて、剣術大流行の世の中になると、その風は八方に伝染して坊主までも態度を改めて来た。〉（『福翁自伝』〈攘夷論〉、161 p）

勝が暗殺未遂に会い始めるころである。彼は鐙をコヨリで縛って抜けないようにしたのだった。そして〈手捕〉を心がける。論吉はというと、とうとう刀をすべて処分してしまった。

〈ソコで私はただ独りの身を慎むと同時に、これはドウしたって刀は要らない、馬鹿馬鹿しい。刀は売ってしまえと決断して、私のところにはそんなに大小などは大層もありはしないが、ソレでも五本や十本はあったと思う、……刀屋を呼んで、ことごとく売り払ってしまった。〉(同上、162p)

攘夷論が蔓延していたため、まず狙われたのは福沢たち蘭学者、洋学者だった(実際に佐久間象山も、横井小楠も暗殺されている)。福沢は文久のころから、明治五六年まで、ひたすら著述と翻訳にはげみ、夜間はまったく外出せずにすませるようにした。

こうしてみると、幕臣、志士を問わず、論吉の特異性が際だってくる。つまり彼は、幕末の時点で、すでにほぼ完全に〈武士道〉から解き放たれていたようなのである。コアにあるのは、田舎のデラシネ青年、ともかく息の詰まる郷里を出て、どこか自由なところで好奇心と知的関心を満足させたいの「さらな」心性だった。その思いが、彼を長崎へ、大阪へ、江戸へ、そしてアメリカとヨーロッパへと駆り立てた、〈初心〉ではないかと思う。

こうしてみると、一つ参照対象があることに気づく。それはあの勝小吉に見られた、強いドロップアウト願望である。養家でうまくいかなかった少年小吉は、出奔してごまのはいに身ぐるみはがれ、でも乞食をしながら御伊勢参りを果たすのだった。剣術の腕が上がると、今度は剣客もどきの姿でまた街道へ向かう。帰ると待っていたのは座敷牢だった。あの時、小吉は典型で例外ではないと言っておいたが、それはたとえばこの青年論吉の例もあるからである。しかしもちろん小吉は啓蒙家ではない。論吉は一夫一婦論者で、愛妻家の家庭人だった。着道楽も吉原も彼には関係ない。しかし彼の実存の根底には、乞食放浪少年にどこか似た、世界と「さらに」対峙する、ドロップアウト青年の〈初心〉が脈々と息づいていたように感じる。そしてそれが、彼がユニークな明治的大啓蒙家に大成した、一つの決定要因だったかもしれないとすら思う。ともかくこのデラシネ性における、不良旗本と、田舎青年の出会いのようなもの、この組み合わせ自体を非常に面白く感じるのである。

もう少し観察を続けてみよう。

彼は小吉のように〈下情〉に特に関心を持つタイプではなかったが、平準性ということでは、階級的横断には、つまり武士以外の生活形態を取ることに、まったく無頓着だった。洪庵塾の青年たちはデラシネのインテリの卵たちで、そのいたずらも含め、すでに明治の書生、あるいは大学の寮生あたりを彷彿とさせる。ともかく〈士道〉に生きる封建の若者、〈青雲の志〉のクリシェーにはまるような若者ではない。論吉が士分にまったくこだわらなかったことをよく示すエピソードとして、次のようなものもある。

〈中津に居て十六、七歳のとき、白石という漢学先生の塾に修行中、同塾生の医者か坊主か二人、至極の貧生で、二人とも按摩をして瘦いでいる者がある。そのとき私は如何でもして国を飛び出そうと思っているから、これを見て大いに心を動かし、コリャ面白い、一文なしに国を出て、罷り違えば按摩をしても食うことは出来ると思って、ソレカラ二人の者に按摩の法を習い、頻りに稽古して上達しました。〉(同上、〈一身一家経済の由来〉、272p)

幕末の志士たちで、脱藩かそれに近い形で郷里を離れる若者が相当数いるが、彼らと比べてみた場合、やはり福沢において際だつものは、この徹底したデラシネ性、そしてもう一言言えば、無階級性である。階級縦断的に、あるいは階級混淆的に動くわけではないのだが、動かない彼自身が、すでに定位の中核部で士分ではない。したがって無階級なのである。

こうした士分の無階級化は、農村を離れて都市に流入する江戸の若者のデラシネ的無階級性をなぜか連想させる。彼らは、たいていは裏店の住民として、しんみりと庶民の生活の型を身につけていくのだった。たとえばあの塩原太助もその一人である。あるいはまた、維新の志士の脱藩組においても、その定位の基底部においては、こうした無階級的デラシネ化が進行していた可能性は否めないと思う。それをハかる分かり易い目安は、「武士の命」としての帯刀に対するこだわりの有無、また明治に入ってから、「ざんざり頭の書生姿」に対する適応度だろう。そういう風に見れば、刀と同じくらいピストルを好んだ龍馬などは、やはり士分へのこだわりが少なく、デラシネ化が進んでいた方だと思う。そして逆側にたとえば「人斬り」たちがいる。岡田以蔵や河上彦齊たち、幕末のテロリストたち。彼らはデラシネ化されながらも、剣という士分フェティッシュに最後まで呪縛された男たちだった。

諭吉の無階級的デラシネ性は、どのくらい一般的だったのだろうか。彼の残した自伝的記述を追いかざり、少なくともその面での仲間はかなり少なかった気がする。たとえば洪庵塾の俊才の一人だった村田蔵六(大村益次郎)は、はっきりと士分とルーツにこだわるタイプだった。彼が長州に行って攘夷にこりかたまつたことに諭吉は驚いているが、それは一つのルーツ探しではなかったかと思えるふしがある。

たしかに諭吉にはそう驚く動機があった。幕末の〈志士〉的状況において福沢が際だつのは、まさにその〈志〉の欠如、ほぼ完全な無イデオロギー性だからである。これにはもちろん洪庵塾(適塾)の定位環境、その根本的な自由も関係している。その意味でたしかに、洪庵塾の青年たちは「無神無仏」をお互い誇っただけでなく、徹底した無イデオロギー環境の中で生きていた。今風に言えば、〈ねあかの理系的環境〉とも言えるかもしれない。たとえば彼は塾生仲間とも、本気で争うことはしなかったと回想する。議論が始まると、それを遊びにした。

〈例えば赤穂義士の問題が出て、義士は果たして義士なるか不義士なるかと議論が始まる。スルト私は「どちらでも宜しい。義不義、口の先で自由自在、君が義士と言えば僕は不義士にする、君が不義士と言えば僕は義士にして見せよう、サア来い、幾度来ても苦し

くない」と言って、敵になり味方になり、さんざん論じて勝ったり負けたりするのが面白いというくらいな、毒のない議論は毎度大声でやっていたが、本当に顔を赧らめて如何あっても是非を分ってしまわなければならぬという実の入った議論をしたことは決してない。) (同上、〈緒方の塾風〉、79 p f)

この福沢の印象的な議論の遊びには、彼の意図をおそらく越えた背景がある。それは哲学では〈アンチノミー〉(法への背反)として知られた論法で、背反する二つの論拠を向かいあわせることで、その立論の前提全体が無意味であることを否定的に証明するという技法である。これはカントが『純粹理性批判』の〈超越論的弁証法〉の章で、〈純粹理性のアンチミー〉として定式化して以来、近代哲学の共有財産となった。今簡単にカントの場合を復習しておく、まず世界についてドグマが呈示される。

世界は始まりを持ち、空間的にも限定されている。

対抗するドグマはこうなる

世界は始まりを持たない、空間的にも無限である。

以下、原子があるかないか、必然か自由か、根本原因(神も含めて)があるのかないかが、アンチノミーによって争われる。カントの結論は、立論そのものがおかしい、であった。理性がそういう形而上的原理を問うこと自体が、「越権的」なのである。しかし理性は本性上そうせざるをえないこともカントは指摘する(『純粹理性批判』)。

この二律背反は、単なる二律背反ではないことに注意しなければならない。つまりそれは袋小路に陥ったという自覚に終わるのでなく、立論の「合法性」を問うという意味において、きわめて法的な理念である。もともとソクラテスの弁証法(対話法)は、自己矛盾に陥ったところで終わり、それが「人間の無知」の証しとなるという単純な構造を持っていた。それがプラトンの段階で深められ、アンチノミーの原型のようなものがすでに芽生え始めている。

この復習がどうして重要かという、福沢のこの自由討論は、まず「顔を赧らめて如何あっても是非を分ってしまわなければならぬという実の入った議論」をガス抜きして、議論が激論に至らないですむという実践的効果を持つわけだが、しかし根底において、より本質的な位相を秘めていたということである。福沢はおそらくそれを直感しているが、明示的には述べていない。つまりそれは、カントを遠くに望見するという意味において、近代的思惟の根本の〈自律〉を可能にするための、形而上的思惟の断念、あるいは括弧入れ(フッサールの言葉を援用すれば)を意味する。ここでは〈義〉という、封建制固有の、あるいは東洋前近代固有の形而上的観念が、甲論も乙論も同様になりたつ、ではなにかおかしいのではないか、そうだ立論そのものがおかしい(合法的でない)という自然な推論によって、否定、あるいは立論の場から排除されるのである。

福沢のこの甲論乙論の見せかけの激論によって、立論を撥無する発想は、再び、彼の到達したヨーロッパ合理精神の広がりとおとりに奥行きを確実に示している。

たんなる議論の遊びではないかという反論も、すぐ起こると思う。青年の議論の遊びをこうして哲学的に解釈すると、たしかに深みは出るかもしれないが、福沢の調子はいかにも軽い。哲学的に物事を見るあなたが勝手に深読みしているのではないかと。しかしこ

の反論に対しては、福沢の時代の「激論」が、すべてこのアンチノミータイプであったことを示唆すれば十分だろう。つまり、

1. 天皇が国権の権威である。幕府はそうではない。

これに対して、

(1) 幕府が実際の国権を掌握している。天皇はそうではない。

が対置される。

激論が起こるだけではない。斬り合いと合戦がこの激論にはすでに含意されている。

2. 開国すべきである。外国交際（外交）は避けがたい。

これに対して、

(2) 鎖国を続けるべきである。攘夷こそ避けがたい。

が対置される。

激論が起こるだけではない。斬り合いと合戦、連合艦隊からの砲撃がこの激論にはすでに含意されている。

これで明らかのように、幕末の勤王と佐幕、開国と攘夷は、典型的にアンチノミー構造を持った激論であり、それはつまり形而上的議論なのである。議論としての解決はどこにもない。それは（おそらく）立論そのものが、（近代的な意味では＝理性的な意味では）合法的ではないからである。そのことを福沢は直感していた。これがわたしの主張であり、立論である（逆側のあなたの立論とアンチノミーにならないことを願う）。

傍証をあげておこう。もし尊皇攘夷、開国佐幕（あと二つ組み合わせがあるが省略する）が形而上的議論であったとすると、何が起こるか。必然的に二つのことがおこる。実践と理論の乖離が起り、実践はつぎつぎにこの組み合わせを試し続ける。これは実際に起こっていたことをすでにわれわれは確認した。攘夷から開国への身代わりの素早さを非難されて、「当時（いまは）そういう野暮を言う小五郎ではない」とうそぶいた木戸の例である。そしてこうしたプラグマティズムは、斬り合いではなく、仕事をしたほとんどすべての志士に共有されていた機敏さだった（そこから「機」と「時勢」の決定的な重要性という見識が生まれ、「大胆に無用意にかかっていく」という勝の実践知に結晶する）。

もう一つは、形而上的空論の背景にある、「真の動機」をみすえる、みすえようとする認識欲である。これは場合によっては、暴露的、あるいはジャーナリズム的にはたらく。たとえば攘夷論の形而上性の背景に、福沢は勝手知ったる抑圧への反発を見た。

福沢はまず維新の攘夷イデオロギーから見ての矛盾を指摘する。勤王と攘夷は抱き合わせになっていた。では王政復古を成功させた今は、攘夷を全力でやろうとすべきなのに、そうしなかった。それはなぜか。この攘夷停止は偶然ではない。それは攘夷の背後に真の動因があったからである。

〈攘夷論はただ革命の嚆矢にして、いわゆる事の近因なる者のみ。一般の智力は初より赴く所を異にし、その目的は復古にもあらず、また攘夷にもあらず、復古攘夷の説を先鋒に用いて旧来の門閥専制を征伐したるなり。〉（『文明論之概略』、108p）

これが福沢の〈維新革命〉観である。彼も維新を革命と見ているのだが、それはかつて労農派がそこに〈ブルジョワ革命〉を見たような、言ってみれば〈左翼教条主義〉的な観点からはまったく異なる革命観である。それは〈門閥の征伐〉という大目的において、文明の革命であり、立憲までをすでに見すえた国民革命である。われわれも〈維新革命は国民革命である〉という理念によって、幕末から立憲までの日本を概観しようとしているわけだが（序論第六節でこの問題は扱った）、その原点にはこの福沢の力強い主張があることを一言しておこう。維新とは単純に〈智力と専制との戦争〉であると福沢は定義する（同上）。智力とはもちろん〈文明の、人民の智力〉の謂いである。

同じ観点から、個々の志士を観察する福沢は、今度はいささか暴露的な機知を働かせて、こう指摘する。

〈ただこの改革を好む者は、藩中にて門閥なき者か、または門閥あるも常に志を得ずして不平を抱く者か、または無位無禄にして民間に雑居する貧書生か、何れも皆事にさえ遇えば所得有て所損なき身分の者より外ならず。概してこれをいえば、改革の乱を好む者は智力ありて銭なき人なり。古今の歴史を見てこれを知るべし。〉（同上、109p）

こうして彼自身の門閥嫌悪（「門閥は親の敵でござる」）は、尊王攘夷論の基底的情念の一環として再認識される。それは江戸封建的抑圧に対する反発、自己解放の試みとして最広義に解釈される。デラシネ青年であったかれの脱出願望もまた、こうして「智力ありて銭なき人」の群れに包括される。

福沢の皮肉な醒めた物言いの背景に隠された、定位構造の奥行きと広がりを見失わないようにしよう。彼はたとえば門閥的抑圧のおこりは普通にいわれているより早く、天保ではなく文化文政年間まで遡るとするが（同上）、これも維新の根本因としての封建的抑圧の蓄積という観点からは、首肯できると思う。こうした不満因子の増大は、すべての変革の根本因であったという意味において、「古今の歴史」と共通する普遍性を持つものの、しかしまたそれは「門閥的抑圧」であるという意味においては、江戸封建制に固有のものである。したがってその固有の否定性に規定された（弁証法的に規定された）維新「革命」もまた、日本固有の革命なのである。こうした複雑な構造因がすべて一見平易なこの主張には含意されている。

封建的身分制からのデラシネ化は、自己定位をひとまず白紙化するだけではなく、他者の定位の理解を容易にし、多元的定義への視界を啓く。つまりそれは、幕末の現実において、江戸期を通じて蓄積された定位の多元性を、自己回復するという自律的力学を確実に秘めている。この回復は、個におけるそれであって、もはや時代の枠内での多元性ではないから、それはまた「一身二生」の、また明治的ポリフォニーの根源となっていく。

しかしデラシネ化によっても、清算できない階級性というのはある。それは生活感覚のようなもので、どこにいても、何をしてもついてまわる。福沢の場合もこれが一つだけあった。それは「商い」にたいする感覚である。経営と経世の神様のように後に言われた福沢だが、実は自分は商売に対するセンスがまったくないと告白している。これはとても面白い意外性であり、彼自身の「生活近代化」の理念へと連続するという逆説を生む。

前近代的なこだわりが、近代的生活の基底部を形成するという逆説である。簡単に確認しておこう。

まず彼は手先が器用で、いろいろな細工物をした。これが内職にも生きた。つまり「工」とは本来的に親和性があった。「商」とのかかわりも堂々とやった。これは士風には反していたらしい。

〈藩の小士族などは、酒、油、醤油などを買うときには、自分自ら町に買いに行かねばならない(※小者を置く金がないからである)。ところがそのころの士族一般の風として、^{ほおかぶり}頬冠ヨルをして宵出掛けて行く。私は頬冠は大嫌いだ。生まれてからしたことはない。物を買うに何だ、銭をやって買うに少しも構うことはないという気で、顔も頭も丸出しで、士族だから大小は挟すが、徳利を提げて、夜はさておき白昼公然、町の店に行く。〉(『福翁自伝』〈幼少の時〉、18p)

この寸景にあらためて驚くのは、この幕末の中津での旧弊さにではなく、むしろ明治の末年にこの自伝を口述筆記していた、その福沢の口吻にまだかすかな「力み」のようなものを感じるからである。それはつまり、〈士分のたしなみ〉の常識が、この〈頬冠〉(明治的当て字が面白い)の方向だったということをも証している。そしてそうした常識がまだ根強く残っていたことをも。

こうして外形の行動においては、「商」との交わりも辞さなかった福沢ではあるが、実は商売の感覚はまったくなかった。しかもそれを忌避するような感覚さえ残っていた。

〈私は金銭のことを至極大切にすが、商売は甚だ不得手である。その不得手とは敢えて商売の趣意を知らぬではない、その道理は一通り心得ている積りだが、自分に手を着けて売買貸借は何分ウルサクて面倒臭くてやる気がしない。且つむかしの士族書生の気風として、利を食うは君子の事にあらずなどということが脳に染み込んで、商売は恥ずかしいような心持がして、これもおのずから身に着きまとうているでしょう。〉(同上、266p)

青年期の彼が、いかに商売にうとかったということをよく示す寸景も記録されている。高い辞書を友人に買わせた時、書肆の主人が仲介料を渡そうとすると、自分が貧しいので乞食あつかいするのかと怒ったのである。しかしまた経済書をどしどし訳しコンペティション(〈競争〉)という言葉が上司には気に入らなかった、これも面白い挿話だが省略する)、近代簿記を導入し(これは非常に有名になり、田中正造も若いころ用いようとして失敗した)、彼が創設した慶應義塾は、特に初期の経済人を輩出するわけであるから、この乖離も非常に面白い。

よく見ると、彼の経済感覚はたしかに〈士族書生〉ではあるのだが、その〈書生〉、しかも〈貧書生〉に重心があるように感じる。そしてこれもまた、〈志士〉たちとある意味で共有する時代の閉塞のはっきりとした徴表だった(服部之総が〈志士の経済〉で活写した世界)。そういう意味では、彼の経済感覚はやはり近代的、個性的に進化していることがわかる。たとえば借金、質入れの極端な忌避で、それはもちろん、育った家庭が高利貸

本に巻き込まれざるをえなかった結果としての、現実の貧窮を見ているからではあるのだが、それが近代的理念（小市民の生活理念）、〈一身の独立〉と結合することが、いかにも彼らしいし、またそれを自伝的印象的な寸景を通じて、一般への影響をも顧慮するところに、「老いてますます盛ん」とも言うべき彼の啓蒙精神を見ることができる。彼は日本国中に、もし自分の名前で書いた借用証文があれば、百万円で買おうと豪語してみせる。

この借金せず、質入れせずとういうことは、特に今風に言えばマネーフローが極端に枯渇していた明治期には、やはり独立市民の金科玉条とすべき処世訓ではあった。一葉や啄木の記事にいかにも質入れ、請け出し、再度の質入れ、借金の申し込みとそれがかなわなかった失望が多く記されていることか。もちろん彼ら、彼女たちは、そうしなければ生きていけなかったほど困窮したわけだが、一つの生活理念として、福沢が身をもってしめた「借金の怖さ」は、幼少時の生活体験（一葉、啄木の方向での）を背景とするだけに、非常に説得力がある（当時もそう受けとられたと思う）。

一夫一婦の主張、家庭の幸福の大切さの強調も、自伝で繰り返されており、女子教育も含めて、かれの啓蒙の一つの基軸でもあった。これはすでによく知られ、高く評価されているから、ここでは繰り返さない。ともかくこうした「近代市民像」の造型そのものが、積極的な国民国家イデオロギーの一貫として、彼には明確に意識されている。それはつねに「専制」と対置された、「一身独立」なのである。この一貫性と、定位構造の論理性、強靱性が、彼の啓蒙のまさに「時勢」にかない、「時勢」を主導した力として、独自であり、また普遍的であると思う。独自に福沢的であり、普遍的に啓蒙的である。

こうしてデラシネ青年の彷徨から始まり、大啓蒙家として国民国家のエートス、イデオロギーを造型しようとするところまで至った彼の定位遍歴を概観すると、二つのことに気がつく。一つは何度か指摘した、〈専制⇔自主独立〉というぶれることのない基軸である。これは彼個人の定位基軸であり、また〈国民〉あるいは〈人民〉の基本的エートスとなるべき理念でもあった。

もう一つは気がつきにくいだが、準拠すべき既存の〈エートス集団〉の不在である。デラシネ青年にとっては、〈郷党〉の生活倫理、また形而上的議論（尊皇か佐幕か云々）がまったく参考にならないことはすぐわかる。この面で彼は郷里にも封建秩序（すなわち門閥）にもなんの魅力も未練も感じていない。まるごと放り投げて郷里を出る、それだけのことである。しかし長崎での蘭学修行においても、洪庵塾においても、彼は食欲に西欧的合理主義を吸収摂取するものの、基本的に孤独であり、実人生の参照対象を持たない。つまりエートスの自己形成において、この現実世界での定位において、彼はつねに一人であり、独立独歩である。

これは〈志士〉たちと比較してすぐに際だつ個性である。〈志士〉たちは〈志〉において離合集散を繰り返す存在であり、その場合、定位参照はつねに〈集団への規範への準拠〉としてなされた。ここに彼らのイデオロギー的依存性と、また同時に実践的なそれからの離脱という、重合、二律背反が生じることになる。

では〈志士〉でありながら、しかし福沢と同じく、〈機〉を見るに敏、〈時勢〉の判断にすぐれていた、勝と西郷はどうだろうか。

勝には、福沢と共有する理想的な合理精神があり（それは軍事中心ではあったが）、そこでは彼は独立独歩であり、ある意味孤独である。国家主義においても、その先駆性ゆえに、〈志士〉たちのような離合集散とは別の次元でそれを保持し続けた。したがってやはり孤独である。しかし彼には参照対象がはっきりとあった。それは父親の小吉と共有した江戸下町的生活エートスであり、そこにおいて彼は江戸庶民、裏店の庶民と密接な交流を続けながら、名奉行へと自己造型することができた。つまり〈集団のエートス〉は、彼において定位の参照対象としてはっきりと存在する。

西郷はどうだろうか。前節で行ったわれわれの分析が正しいなら、彼は〈至誠〉という実存的エートスにおいては、理想的観念的であり、したがって勝の国家主義、福沢の合理主義と同じ孤独、独立独歩性を示している。しかし彼には顧慮し、保護すべき〈士族〉があった。それはすでに封建下の士分とは違う平準性、一般性、そしてこう言ってよければ、プロト・国民性を示していた。つまりそれは萌芽型における〈等族〉としての士族であった。これが少なくとも後半生における（維新後における）、彼の参照対象であり、準拠の基盤であったと思う。等族としての〈士族〉を徳治的にとりまとめ、絶対主義の機構にソフトランディングさせること、これが一つの可能性として、彼の政策目標たりえた。したがって〈集団〉は彼においても、たしかに存在した。

福沢の近代的定位において際だつのは、まさにこの準拠集団の一般的不在であると思う。つまり彼はこうした封建的庶民も、〈等族〉として育つ（可能性のあった）〈士族〉も知らない。士分からの彼の絶縁離脱は、やはり根本的であり、最終的である。

わたしはこの遊離性、定位における無・集団性こそ、彼を国民国家の理念に向けさせる、内的な動機だったのではないかと感じる。

少し詳しく説明を試みてみよう。

まず啓蒙運動そのものと、準拠集団の関係だが、洪庵塾（適塾）以来、福沢は二度組織に属している。一度目は蛮書取調所の役人仲間であり、ここでは塾の延長上で、蘭学、そして洋学の仲間との交際が行われた。それは気心の知れた仲間裡ではあったが、本心の吐露ができるような親友を持たなかったのは、塾の当時と同様である。次が日本で最初の公的学術集団、明六社への参加だった。組織したのは、あの欧化主義者、森有礼である。

明六社のメンバーは、幕臣が中心だった。そして日本で最初の啓蒙活動を行ったと言われている。わたしもその総括は概ね正しいと思うが、その内実、啓蒙の向かう方向性が問題である。

明六社を〈絶対主義的イデオロギー〉と総評したのは、服部之総だった。これがまた丸山たち〈非・左翼系〉の反発を生むことになる。一応思い出しておけば、服部の総括はこういう風に呈示された。

〈一世をげんわくした（！）「明六社」のけんらんたる新思想は、その内部におけるあらゆる独自性と雑多性にもかかわらず、つぎの点に統一的な本質をもっていた。すなわち、それは欧米のあらゆる流派の近代思想を消化し、日本化しているようにみえて、じつはそれらすべてを明治絶対主義の知的食糧に供すべく無害にして有益な毒味役的調理場となっていたのである。〉（服部之総『明治の思想』1. 〈日本近代社会の三思想〉、37p）

服部は、こうした御用洋学は明治のオリジナルではなく、〈蛮社〉の弾圧以降は、蘭学全体が〈御用蘭学〉になっていたと総括する。

まずこの総括は、あらゆる意味で正しくない。〈蛮社〉以降に蘭学を学んだ勝において、福沢において、本格的な合理的思考が肉体化されていることのみによっても、この乱暴なレッテル貼りは反駁されるべきものであるし（もちろん彼らは、服部のようにマルクスまでは読んでいないわけだが）、砲学や軍事学といった「幕府御用達」の実用方面においてすら、真正の危機意識がしばしば見られたこと、主体的な組織化が見られたことは、高島秋帆（一七九八～一八六六）や江川英龍（一八〇一～一八五五）の履歴を一瞥するだけで浮かび上がる史実である。

服部の論拠はこう続く。砲術家にせよ、勝や福沢にせよ、彼らは「安藤昌益ほど徹底した反封建思想の信奉者ではなかった」から、よし福沢が「武士道は親のかたきでござる」と言ったとしても（この引用は誤り）、もともと絶対主義者であり、反封建から絶対主義へ「転向」したわけではない。そうだとすれば、かれらの「偽自由主義的言辭にもかかわらず」、かれらは「啓蒙的絶対主義者」である。福沢を含めてそうである（同上）。

なんだか、レーニンが維新資料を読んだらいかにもそう言いそうな、白黒の（赤白の）単純な交通整理だが、とはいえしかし、服部之総はある面では正しい。明六社の基調が啓蒙主義であり、それは「絶対主義的啓蒙」であるとわたしも思う。つまり服部風に少し換骨奪胎、アレンジさせてもらえば、啓蒙的絶対主義というのは「木製の鉄」で、そのようなものはどこにも存在しないから、存在したのはヨーロッパにおいても、明治初年度の日本においても、絶対主義的啓蒙、つまり絶対主義期における啓蒙なのである（啓蒙専制君主とは、この啓蒙家たちの影響を受けた、絶対主義体制の首班のことである。啓蒙において、かれらは専制と絶対主義を逸脱することを誇りとし、常態とした）。

こう正しく言い換えれば、それは西周、加藤弘之、またその外のメンバーにも概ねあてはまる。しかし福沢にはけっしてあてはまらない。理由はただ一つ。彼の専制への批判の視点が、すでに明治的絶対主義、つまり〈有司専制〉を含めているからである。したがって服部之総は、「御用」という左翼的プロパガンダを除けば、明六社の全体の評価において概ね正しく（啓蒙と絶対主義の混同を除いて）、福沢において完全に誤っている。

この背景、彼の誤解の背景は、国民国家の理念を軽視、あるいは無視する左翼批評全般に関わるものなので、ここでは省いておく（いずれ本論が大正昭和期の左翼活動を概観する段階に進めば、そこでまとめて考察する予定である）。しかし啓蒙と絶対主義の混同は、いかにもレーニンの、プロパガンダ的であるとはいえ、やはり一言しておくべきだと思う。

その一言へのさらなる自己註解。

誤解してほしくないのだが、この期に及んで、わたしは丸山の陣営に向かおうとしているのではない。彼は政治学者であるにもかかわらず、近代そのものはっきりとした定位描像を最後まで持てない、持たない人だった。すでに見たように（第二章第二節）、古代的専制に耽溺した（近代的絶対主義との本質的差異に注意）徂徠や宣長に先駆的近代性を認めるといふ、妄想的曲芸を行ったことがその証左である。

まず絶対主義期に、啓蒙思想は懐胎し、広がっていった。その結果が〈啓蒙専制君主〉（フリードリヒ二世、エカテリーナ二世他）の登場である。

ではそれは偶然だったのか、あるいは絶対主義期に啓蒙運動が始まる必然性があったのか。

あった、というのが哲学史の定説であると思う。それは二つの要因を内在させている。一つは絶対主義にとっての合理主義、デカルト的思考法の不可欠性である。この必要は、特に官僚制と軍制で感じられたが、制度の全体に、こうした合理性は浸潤していることが確認できる。ブルボン朝だけではない、プロイセンも、ハプスブルクも、そしてイギリスもそうである。絶対主義の近代性とは、この方面では明確に合理主義の近代性と重なり合っている。これが一つ。

もう一つは、絶対主義による平準化と関係している。つまり封建的身分制が、〈等族〉へと一般化される時、その〈等族〉内の封建的上下関係は解消されることが特徴的だった。どうしてそうなるかと言えば、王権が絶対的権力として彼らに臨むとき、身分制内部の権力は縮小し、やがて消滅していくからである。あとに残るのは聖職者と君主、貴族と君主、そして平民（ブルジョワ）と君主の関係のみになる。ここに近代国家における、国家権力の絶対制、排他性が蠢動していることに注意しておこう。そこにもまた、封建制と国民国家を媒介するものとしての、絶対主義王権の〈歴史的使命〉は存在するのであり、これが第二の啓蒙へと連続する。それは〈国民〉の創出である。

王権が〈等族〉に対する時、〈等族〉内部での平準化はすでに完了している。それがたとえば〈三部会〉召集の前提だった。次の過程は、この三部会の代表者の順位であり、そこからあのアベ・シェイエス（一七四八～一八三六）が定式化した、〈第三身分はすべてだ、しかし無だ〉（『第三身分とは何か』は革命の年、一七八九年一月に刊行された）という主張が生まれることになる。王が緊急に必要とする税のほとんどを拠出するのは平民であるのに、平民は貴族、聖職者に比べると無に等しい、という主張である。これは革命の端緒とされているが、内実はそうではない。〈国民議会〉の端緒である、というのが正確な評価である。

〈三部会〉は王権を否定するのではない。王権によって是認された組織なのである。したがってそれは必然的に王権に依拠しつつ、〈国民〉を自分たちの側に引き寄せようとする。これが立憲までのフランス革命の内実であり、その前提が絶対主義内部における〈等族〉の成熟なのである。そこにおいては、王権は絶対であり、それ以外の権力は排除され、構成員は平準化される。この過程を論理的に進めれば、すべての構成員、つまり〈臣民〉がひとしなみに、王権のまえに平伏する、という統治描像が浮かぶ。これがあの〈リヴァイヤサン〉でホッブズが描いた統治像の端緒、史的源泉となった。彼が付加したのは、その徹底した合理性（自動機械としての国家）と、〈契約〉の理念のみである。つまり彼は絶対主義王権と、国民を連結させる政治理論を提供することによって、絶対主義王権を是認しつつ、国民国家をも望見している（概ねそのようにホッブズは政治思想史でも哲学史でも評価されている、この評価は正しいとわたしも思う）。そして絶対主義内部の啓蒙活動が向かった第二の分野も、まさにこの〈国民〉の創出だった。

では〈臣民〉と〈国民〉はどうちがうのか。同じでようなものではないかという疑問が浮かぶ。絶対主義において、〈等族〉としての国民、草創期の国民は絶対君主に平伏する、そこから生まれ出る国民も、同じように平伏するのなら、それは臣民そのもので、あらためて国民と呼ぶ必要はないのではないか。

この議論もすでに歴史で繰り返されてきた。それはある意味、〈ためにする〉議論だった。その主張には、〈臣民〉と〈国民〉の一体視が含意されていたからである。それは、結局、王権の国家外絶対性の観念を正当化し、それは家産国家のイデオロギーとなった。あの国家外から、国家を〈物格〉として、分捕り放題の物件として、また国民を半奴隷として処遇する、〈国体論〉である（〈国体論〉はヨーロッパにもあったことを忘れないように。それは〈封建的反動〉と呼ばれていた）。

わかるように、すでに明治憲法が見え隠れしている。そして遠くに美濃部やイエリネクの営為の意味も。

本質論を行う必要がある局面にさしかかったので、問題を単純化しておこう。臣民と国民は、おなじ人間である。しかし〈法人格〉が異なる。あるいはより正確に言えば、臣民には法人格は、本来の姿においては、存在しない。臣民はつねにそこにいて平伏している、現実の人間だからである。それに対して、国民は法人格そのものである。国民は現実の個人ではない。その個人が国家に対して獲得する法人格であり、それ以外ではない。この微妙な、しかし決定的な差異を認識することが、近現代国家の本質を理解するための、不可欠の前提となる。

われわれは国民として税金を納め、保険を受け、ヴィザの発給を受ける。これらすべては、国家との法治関係の上で起こる（その関係のみで起こる）事象であり、われわれはそこにおいて（のみ）、国民として存在している。そうした法的関係を離れた個人は、現実の個人であり、国民の資格をどこまで拡大しても、その個人の活動、思想、生活のすべてを包摂することはできない。原理的にできないのである。これは法的関係の本質に規定されている。ここからして、国家関係以外、国民資格以外のマージンに、われわれはむしろわれわれの現実の人生と個性を感じるという趨勢が生まれる。それは国家がやはり、われわれとの法治関係、また国家相互の国際法関係においてのみ、実質的に存在している、存在しうることの対偶である。それを離れた国家は存在しない。つまり個人とはちがひ、法関係を離れた国家は、現実には存在しない。

現代哲学の泰斗、エドムンド・フッサールは〈厳密な学としての哲学〉を標榜したが、哲学以前に、近現代の国家システムは、厳密に構成された、限りなく現実に近い、しかしやはり観念の体系なのである。それは法そのものが、やはり限りなく現実に近い、しかしやはり観念の体系であることと相関関係にある。近現代においては、国家が自己を法に拘束されたものとして措定しているからである（法治国家の理念）。この措定の宣言が、立憲に他ならない。そしてそれは、国民という、限りなく現実にちかい観念の定立でもあった。立憲はつまり、われわれ国民を文字通り「生み出す」のである。したがって法にのっとった納税、保険、ヴィザ受給が可能となる。すべて限りなく現実に近い観念が、最終的に現実化される、そういうハイブリッドな事象である。

これはこうした思考法を知らない人間にとっては、少し眩惑感を催すかもしれない概念過程だが、われわれの国家は、すべてこの法治の観念的現実性、現実的観念性によって成立しているから、その国家と憲法の問題を総合的に考えようとしているわれわれにも、不可欠の視点となる。そして今現在の分析と記述の流れにもどれば、この現実の個人と、法人格としての国民の弁別を行ったことが、啓蒙の果たした、啓蒙が近代国家の創出に果たした大きな貢献なのである。

彼らはまだ「国民」というよりは、「人間」と言うことを好んだが、その「人間」は「自然法」の権利主体であり、その権利の行使において、まさに「人間」として現れるがゆえに、それは「自然法的法人格」であり、立憲的法人格である国民の先駆型なのである。。それはたとえばまた、〈世界市民〉の理念に結晶した（カント）。〈世界市民〉も、まだ達成されていない〈永久平和〉の世界国家における市民であり、現実の市民ではない。しかしすでに存在する。理念的な（将来実現すべき）〈法人格〉として存在している（そして現代の国際法の一つの淵源となっていた。国連の法的基盤がこれにあたる）。

別の角度から見てみよう。明治憲法における、あの〈萬世一系〉は、〈臣民〉に向けてのものであり、その〈臣民〉はすでに立憲的法人格を獲得したがゆえに、〈国民〉と一体化している。ここからして、君主の位置も、立憲的に機関化される。わたしはこの〈一系〉の措定自体、立憲に矛盾するものではなく、むしろそれは立憲君主制における、〈機関としての君主〉の自己主張であり、不滅の君主はむしろ機関の不滅性として前提されている、天皇制もその例外ではない、と言った（序論第三節）。

しかしこれは事柄の半面であることを、あらためて付け加えねばならない。不滅の君主は、実は立憲君主制において、不滅の国民と向き合ってはじめて意味を持つのである（国家が領土、国民、主権から成り立っていたことをいまいちど想起しておこう）。君主は死なない、〈萬世一系〉である。それは機関としての、法人格としての不滅性であり、国民が死なない、永遠の同一性を保つ法人格として国家内に想定され、措定されることと、見事に、整合的かつ論理的に対をなしている。この合わせ鏡の不滅性が、立憲国家における〈統治〉を法的統治として可能にする、法理的淵源である。両者は法人格であり、法理であり、法治国家の理念によって、固く結合されている。この結合を宣言する行為が、立憲に他ならない。

したがって、再び〈臣民〉と〈国民〉の弁別に戻るならば、現実の臣民を不滅のものであるとすることは、考えるまでもなく背理でありナンセンスである。現実の君主が生まれて死ぬように、現実の個々の臣民も生まれて死ぬからである。では一歩進めて、現実の王家が、不滅であり、〈萬世一系〉であると主張したらどうだろう。これはその王家の王も笑い出すだろう。わたしもそこまでは期待していない、と。しかしこの〈現実の不滅性〉こそがまさに、家産国家論者の、つまり国体論者の主張なのである。それは根本的な妄想であり、神輿であり、ナンセンスである。しかしそのナンセンスが憲政と憲法を内部から蚕食し、結局近代国家としての日本を根本的に機能不全に追い込んだ。その病理的過程を解析し、将来の予防の手段を発見するために、いままさにわれわれは日本近代国家の草創期を観察している。そしてその病理への対抗手段もすでに発見されている。それは啓蒙以

外ではない。そしてその啓蒙は、いま、本来の、法理的構造体としての、国民を発見しようとしている。

福沢諭吉は、日本において、その国民を最初に発見し、育成した最大の啓蒙家である。

これが早めの結論なのだが、そこには服部がいて、丸山がいて、そうしたすっきりと当たり前の視界をなぜか遮っている。したがって福沢の置かれていた歴史的コンテキスト、その啓蒙と絶対主義の関係にもどって、〈国民〉誕生の現場を再構成してみたのだった。

この法理構造を手掛かりとして、絶対主義内部での啓蒙の検証を続けてみる。

絶対主義内で起こった啓蒙運動の二期は、その課題も担い手も異なっていたことが特徴的である。第一期における合理的官僚制、軍制の創始者は、デカルトの直系の弟子たちであって、封建的身分制からは解放されていたものの、まだ貴族、聖職者（メルセンヌの例）、あるいは大ブルジョワという〈等族〉的な紐帯を有していた。それは創始者のデカルトにも如実に認められる事実である。彼の『方法叙説』は、人間のコモンセンス、理性に向けて語るものの、その語り口は、重々しいバロック期の軍人貴族のそれである。

これはデカルトの合理主義の、すぐ次の時代の担い手である自然科学たちにも基本的に妥当する。そこにおいては、階級的裾野が広がっていくことが観察できるものの、〈等族〉的な要因は持続しているからである。たとえばその代表の一人ニュートンは、ブルジョワと共通性を持つヨーマン（独立自営農民）上層の出自であり、この階層に特徴的な機敏な上昇志向を生涯持ち続けている。それはすでに封建的身分には拘束されていないが、なお十分に〈等族〉的なのである。大学教授の子であったライブニッツも、このパターンを踏襲する。貴頭のアドヴァイザーという役回りがその上がりの姿だった。これが第二期では大きく変化する。

第二期の課題は、〈臣民〉の平準化を推し進め、その過程で〈国民〉の理念を造型していくことだった。ホップズが最初に始めたこの運動は、ルソー、ディドロ、カントへと受け継がれていくことになる。この代表者はすべて、第一期とはちがひ、〈等族〉の紐帯が希薄であるか、すでに失っている。それは貧しい聖職者の子だったホップズにおいてすでに観察される事実で、彼は貴頭の家庭教師、また王家の相談役になるものの、その地位はニュートンやライブニッツに比べて著しく不安定だった。したがって彼は、復帰すべき、参照すべき〈等族集団〉を背景にまったく持っていない。

これはたとえばライブニッツからカントをつなぐ存在である啓蒙思想家、クリスティアン・ヴォルフ（一六七九～一七五四）に典型的に見られるデラシネ性で、彼はパン屋の息子として、独力で名を成した人物だった。苦学の末大学教授となり、はじめてドイツ語で哲学書を発表し、哲学講座を持った（それまでドイツにおける哲学の公用語は、フランス語かラテン語だった）。この高等教育におけるドイツ語の使用は、教会におけるドイツ語の使用（ルターの聖書訳と説教を嚆矢とする）と平行な関係にあり、両者ははっきりと〈文化共同体としての国民国家〉の方向を指し示すものだった。カントはもちろん馬具職人の子である。デラシネ性はたとえば、ルソーでは極端に強調され、この時計職人の息子は故郷を捨てて食うや食わずの放浪を繰り返し、その挙げ句の果てにフランスのサロンにまぎれこんだのだった。晩年にいたるまで、彼は孤独であり、そして故郷喪失者としての孤立を痛感し続ける（『孤独な散歩者の夢想』など）。

彼ら第二期の啓蒙家たちの姿は、もちろん晩期絶対主義の社会変化と密接に関係していた。封建的身分制を受け継いだ〈等族〉が、分岐し、複雑化し、内部対立しながら、解体を始めたのである。したがって封建的ネットワークと互助組織も最終的に解体をはじめ、ために個人は酷薄な孤立にさらされることになった。ルソーやカントだけが、特異な人生経路を辿って実存的孤立を味わったのではない。社会組織全体の金属疲労と解体により、あらゆる〈臣民〉が、同じような孤立と、セーフティーネットの喪失にさらされたのである。

こうしたアトム化が、〈国民〉理念の母胎となった。

これは理念の内的論理からすぐに理解できる。法理念としての純粹さが、当初から〈国民〉理念（当時は〈市民〉理念と重合することが多かったが）の最大の特徴である。それは対極としての〈臣民〉の現実性、また〈等族〉における〈らしさ〉の理念の実践的現実性（それは初期のマナー本の基底となった）と比較してみると、すぐに際だつ特性である。こうして、福沢と彼ら、第二期の啓蒙家をつなぐ、社会的定位の質の共通性が如実に浮かびあがる。整理してみると、

1. 解体する階層（おおむね中の下、あるいは下の上）から出てきたかれらは、早くデラシネ化し、その状態でまずインテリとしての職能をめざす。

2. 絶対主義晩期に提供された職種は限定されており、家庭教師、田舎牧師、大学講師という相場であった。日本の場合は、これに〈翻訳〉が加わる（福沢の所属した〈蛮書調所〉など）。福沢は慶應義塾の創設により、最初にこの職種の近代モデルを構築した一人となる。

3. しかしその中から徐々に近代的文化産業、特に出版業と新聞業が育ってくる。カントのヨーロッパ的名声も、すでにこの基盤を背景としていた。福沢は自身この出版業を育てることになる。

4. かれらは定位参照体としての〈等族〉を持たない。

5. かれらの新しい定位は、草創期の〈国民〉をめぐるっている。

6. そのことによって、かれらは〈国民〉的平準性を必要とした絶対主義の要望に応えた。これがヴォルテールを読むフリードリヒ二世、エカテリーナ二世の時代的意味である。

7. しかしかれらはまた、〈専制〉の強い批判者として、絶対主義の最後の上下秩序、君主と臣民の、あるいは君主と解体しつつある〈等族〉の秩序を否定する。

8. まさにこの否定によって、彼らは〈国民国家〉の先駆け、〈国民革命〉のイデオログとなった。

9. 近代国家の中核をなすべき法治理念も、最初にかれらにおいて深められた。最大の範例はカントの法哲学、市民社会論である。福沢の場合は、明治十四年政変の背景となった、イギリス型憲法起草の画策へと通じている。つまり立憲過程の核心部にも（少なくともその時期までは）福沢は参加していた。

こうしてみると、ほとんどすべてのモメントが、ルソー、カントたち〈国民派〉の啓蒙家たちと福沢に共有されていることがわかる。福沢においてはそれが、2や3にみたよう

に、制度創出のダイナミズムにまで主体的に拡大されている。カントが自分で出版業を立ち上げ、そこでベストセラーを上梓することは、ファンタジーに属するが、それが福沢の現実であった。

ただし、福沢の啓蒙活動と、ルソー、カントのそれには、大きな違いがあった。〈等族〉的伝統の有無である。

ルソーやカントの実人生を概観してわかるのは、理念の豊かさとかれらの現実の貧しさ、その極端なまでのコントラストである。そして後者は、〈等族〉社会のあらゆる因襲を含むものだった（ルソーが一番苦勞した貴族サロンにおけるマナーもそれに含まれる）。しかしこのコントラストは否定面ばかりではない。つまり実人生においては極端であっても、彼らはそれを理念造型に生かすことができた。つまり啓蒙の光をあてるべき現実が常に眼前にあったと言い換えてもよい。

これはカント的な比喻を使えば、彼らは飛翔することが現実にできた、それは飛翔を支える空気が、よどんだものではあったが、現実に存在したからだ、と言い換えることができる。そしてルソーを読んで、ほとんど自分のために書いてくれたかのように没頭耽溺したダントンやロベスピエールも、カントに感激した（後には激しく批判した）青年ヘーゲルやシェリングも、そのことをはっきりと理解した。同じ質の退嬰的な現実が彼らを取り巻いていたからである。

福沢はこの現実を持たなかった。福沢だけでなく、誰も持たなかった。日本には〈等族〉社会が存在しなかったからである。幕藩体制、封建的集権の自己矛盾は、社会進化を停止させ、したがって封建社会から自生してくる（べき）等族社会の成熟ではなく、発生そのものを阻害した。それは〈士族〉という、明治になってようやく発生した〈等族〉の萌芽が、いかに未熟であり、社会組織として未発達だったかを見るとよくわかる。その時においても、いまだ〈聖職者—等族〉も、〈市民—等族〉も日本には存在しなかった。

福沢も飛翔する。よどんだにごった空気はあらゆるところにあった。しかしそれは絶対主義が内包し、自己解体するさいの、〈等族〉をめぐる因襲、ルソーやカントが幼少期から青年期まで対峙しつづけた陋習とは異なる質のものである。それは封建的門閥であり、有司専制的官尊民卑だった。つまり彼は、ルソーやカントにおいてはもはや過去のものとなった封建的身分制度と、そこから生まれる陋習と対峙しつづけたのである。

したがってそこにおいてこそ、福沢の独自性も発揮される。専制と〈国民〉理念を対極に置く彼は、専制下における〈国民〉の不在という、独特の直感へと至るのである。

〈都てこれまでの日本に行われたる歴史は、ただ王室の系図を詮索するもの、あるいは君相有司の特質を論ずるものか、あるいは戦争勝敗の話を記して講釈師の軍談に類するものか、大抵、これらの箇条より外ならず。……概して言えば、日本国の歴史はなくして、日本政府の歴史あるのみ。〉（『文明論之概略』、〈日本文明の由来〉、217p）

前近代日本のイデオロギー史料、制度史料は、極端に一元的であり、モノトーンである。イデオロギーと制度史に関しては、という断りが必要だが（つまりこれとは対極的に、エートス史料、文体史料は、すばらしい豊饒さを常に、いかなる時代においても示すのだが）、

わたしも福沢とまったく同一の感慨を持つ。ずいぶん前に日本の制度史（および中国のそれ）の原典を、三年ほどかけて概観したことがあるが、そのモノトーンさはたしかに殺人的な域に達した。記紀から始まる日本版の正史がそれであるし、封建期にいたるとその一元性はやや緩和されるものの、至りつく先があつた（いかさぬように、殺さぬように）であるから、歴史といえど何でも読んで楽しんできたわたしにさえ、難行苦行の連続だった。これはつまり制度の等質性、その反映以外の何物でもない（わたしはその体験を『東洋的専制と疎外』にまとめた）。それはつまり日本的専制の延々たる事実史を反映したもので、〈国史〉ではあるかもしれないが（残念ながら〈国体〉に近い意味での）、けっして〈国民史〉ではない。国民国家日本の前身となるべき制度史ではない。制度古典内部での国民の不在に関しては、わたしも福沢に完全に賛成する。

では人民はどこにいたのか。古代から中世への転換期には武士が登場して、さかんに離合集散を繰り返す。ではそれは人民の歴史の萌芽か。福沢は否定し、肯定する。まず否定。

〈武人の世界には、合離集散あり、進退榮枯あれども、人民の世界には、何らの運動あるを聞かず。ただ農業を勤めて、武人の世界に輸するのみ。故に人民の眼を以て見れば、王室も武家も区別あるべからず。〉（同上、216p）

しかし古代的集権から中世的封建には、大きな転換もあつた。それは専制の強度の違いである。これを福沢は正確に見抜いて、中世的権力の多元性（権力源の分散）を評価する。それがまさに日本の〈自由の気風〉の淵源だとするのである。

〈既に二物を容れて（※古代的集権と中世的封建の並存を言う）その運動を許す時は、その間にまだ一片の道理を雑えざるべからず（※古代末期から中世初期のイデオロギートなった〈道理〉の観念。それは封建的法治の淵源として重要である）。故に神政尊崇の考と武力圧制の考と、これに雑るに道理の考えとを以てして、三者各強弱ありといえども、一としてその権力を専にするを得ず。これを専にするを得ざれば、その際に自から自由の気風を生ぜざるべからず。〉（同上、38p）

福沢はこの日本中世的多元性と、中国的専制の一元性、独裁権力の強さを比較して、それが「思想の豊かさ」を生む原因となつたと積極的に評価する。これは江戸的封建の再評価でないことに注意しよう。ここでも厳密に日本封建制を前期と後期に区分することが必須であり、幕藩体制は、まさに中国的専制への傾斜によって（そのために儒教を援用したことを含めて）、この武家政権内部における中世的多元性を枯渇させていくのである。福沢はこの区分については、明言はしていないが、ここで多元性を賞賛している、その史料基体は（〈道理〉への言及がはっきりと示すように）、封建前期であるから、後期における門閥的頹廢と、儒教的集権の連関ははっきりととらえていると思う。

この集権の過程で、たとえば関東入りした家康は、豊臣との対立の一環として、後北条氏の関東を制圧する。福沢は、どうしてそういうことが可能だったのか、〈関八州〉といえど人民に富む地帯である。それほど早く統一が進むのだろうか、そういえば、家康の前

にすでに秀吉も小田原攻めからあつという間に関東を制圧した、どうしてだろうと自問して、こう自答する。

〈けだし八州の人民は、敵にもあらず味方にもあらず、北条と豊臣との戦争を見物したるものなり。〉(同上、220 p)

同じ人民の無関心は、福沢の時代にも繰り返された。戊辰戦争の終結時、反抗する会津藩に攻め込んだ板垣退助(乾退助)はほぼ同じ体験をする。藩民がすべて逃げ出したあとだったのである。

〈夫の会津が天下の雄藩を以て称せらるるに拘らず、其亡ぶるに方つて国に殉ずる者、僅かに五千の士族に過ぎずして、農工商の庶民は皆な荷擔して(※荷物を背負って)逃避せし状を目撃し、(※官軍をひきいていた板垣退助は)、深く感ずる所あり。憂国の至情自から禁ずる能はず……〉(『自由党史』、1-29 p)

板垣は自省して、これは「上下隔離」して、「互いに其樂を俱にせざるが為なり」と結論する。

この板垣と福沢の共有する専制に対する感覚、つまり人民不在の専制は倒壊時にも人民の不在を招くとい直感は、まさに「幕府瓦解」を総括する実感であったと思う。そしてまた板垣たちの民権運動と、福沢の文明開化啓蒙のルーツが、まさにこの「自壊する専制的封建」であることも、立憲までの流れを理解するためだけでなく、そもそも日本における近代国家草創の「臍の緒」のようなものとして、鍵になる原体験ではないかと思う。

福沢はこの専制における人民の疎外は、日本制度史の基軸であることを確認し、そこから驚くべき結論を導き出す。日本にはこれまで政府だけがあつて、国民はいなかった、と。

〈これらの例を(※専制の交代時に人民が不在であった例を)計れば、古来枚挙に遑あらず。……故に日本は、古来いまだ国を成さずというも可なり。……かつて余が説に(※『学問のすすめ』)、日本には政府ありて国民(ネーション)なしといいしもこの謂なり。……日本の人民は国事に関せず。〉(『文明論之概略』、220 p f)

こうして、国民国家創出の円環が完成する。人民を国事から疎外することで専制が生まれる。したがって人民を国事に参加させると、専制が破壊されるだけでなく、〈国民〉がその時誕生するのである。これは驚くべき先進性を秘めた論理だった。〈国民〉の創造が可能である、その根拠も予感させるものであるからである。つまりそれは、議会と憲法と同時に、生まれるのである。なぜならそれは一つの限りなく現実に近い観念、つまり現実化をめざす法理であるから。

わたしはこの見事な論理性と、それが内包する大きな期待、希望に、「後進ゆえの先進性」を感じる。遅れて国民国家を望見したがゆえに、福沢は国民、議会、立憲を一目で把握することができた。対極には、人民不在、門閥、専制がある。ここからして、二つの専

制、封建的専制と明治的有司専制を媒介するモメントも発見される。それもまた、人民不在、門閥（藩閥）、専制以外の何物でもないからである。こうして福沢の、国民国家の理念の飛翔を支える「濁った空気」も発見された。それは眼前の有司専制そのものである。

こうして、『文明論之概略』における国民創出論は、福沢たち自由主義者と板垣たち民権派の共有する理念となった。板垣たちがそれを読んで影響されたというのではなく、それよりもずっと深いところで、福沢が体現する国民国家理念、その達成のために必要なストラテジーが共有されたという意味である。

それはまさに〈速度〉であり、〈縮重〉であった。専制か、国民国家かという選択に単純化したことによって、革命はまさに運動の明確な目標を得たのである。これに比べれば、ノーマンの言う都市的自由主義の不在、地主民権の限界は枝葉末節でしかなかった。わたしはそう思う。

しかし一つだけ、大きな欠落があった。それは〈速度〉でも〈縮重〉でも補えない欠落である。つまりそれは、〈等族〉的規範の不在だった。これは〈等族〉が不在であったことの、規範面での反照だが、それだけではない。実はより深いところで、日本的立憲の特異性と限界を予感させるものでもあった。

政治過程は実体的な社会勢力の葛藤であり、その葛藤の妥協、調停との必要から立憲過程が生じ、憲法公布にいたる。これは近代国家が立憲制度へと進化する時の普遍的な過程である。そして、これが決定的に重要なのだが、その葛藤は、立憲以前に実体的であった社会勢力が生むものである。それは絶対主義がモデル的に完了した、第二期啓蒙主義、国民と国民国家に向かう啓蒙期には、つまりは解体しつつある〈等族〉社会以外ではありえなかった。裸形の、全体的な封建が、台頭する近代社会と直接に葛藤をおこしていたわけではない。そうした中世末期に固有の葛藤は、立憲ではなく、絶対主義国家そのものの定立によって調整され、妥協点が見いだされたのである。それが君主に集中する絶対的権力と、平準化された、マッス化された〈等族〉だった。

この〈等族〉が解体しつつも、新たな国家形態へ向けての社会的葛藤の実体的勢力となる。その際重要なことは、この〈等族〉が自己の社会規範をこの葛藤の場に持ち込んだということである。つまり貴族は貴族らしく、聖職者は聖職者らしく、平民は平民らしく、争ったといってもよい。この争いから、〈等族的イデオロギー〉が発生し、それは憲法と議会に吸収編入されていくことになる。初期の議会はどこでもこうした古いグループを主体とした配置を示した。フランスの国民議会が三部会を母体としたのはその分かり易い例である。〈等族〉は解体しつつも、やはり国民国家の重要な要素を提供したのである。それは葛藤を停止しつつ、その骨格を提供したと言い換えてもよい。この意味では絶対主義から国民国家への転生は、大規模な〈換骨奪胎〉でもあった。

この骨格が、日本の立憲過程には欠如した。かわりに中核を提供したのは、専制と自由の無媒介的な対峙、対決である。〈等族〉への、そして純粋な絶対主義への社会進化が欠如した日本にあっては、立憲はこの形式しかありえなかった。それは福沢も知悉していたと思う。しかしこの対決、調和は、本来一つ前の歴史段階で本来は解決しておくべき問題だった。つまり封建後期から絶対制への進展の際にである。

日本史に即して言えば、信長政権、あるいは秀吉政権が順調に進展した場合が、その必然的な機会だった。すでに述べたように（第二章第一節）、もしどちらかの政権による統一が、貿易と重商に傾けば、〈等族〉は自然に発生し、絶対権力を支えつつ、次なる社会進化に備えたと思う。これは人類史的な必然であり、普遍的な過程である（こうわたしは断言する、論拠はあるが、ここでは展開する余裕がない）。幕藩体制が〈等族〉を窒息させたまま、維新革命に入る。その担い手である板垣、そして最大のイデオログである福沢が選んだ道は、専制そのものとの対峙だった。したがって〈等族〉の規範は脱落したままに、この過程は進行した。

この欠如態の問題は何だろうか。

わたしはそれこそ、第三の専制、帝国主義と合体した第三の近代的専制の問題であると思う。

こういう風に問題を分節してみると分かり易いかもしれない。福沢は専制の最大の特徴を人民の不在、したがって国民の不在だと考えた。ではもし国民がすでに存在し、国事にも関与し、なおかつ国民が支持する独裁体制のようなものが生じたらどうであろうか。福沢はそれを新たな専制として断罪し、新たな自由の保障を求めるだろうか。それとも……

福沢の限界は、つまりは日本的立憲の限界であり、それは歴史過程そのものの欠損に由来している。それは〈等族〉の未発達、欠如であると単純化できる。しかしこの瑕疵は、近代の複雑な政治過程の中で思わぬ帰結をまねく。わたしはそれこそが、立憲下における帝国主義、軍国主義の増殖であり、それはもちろん立憲の本国であるヨーロッパにおいてすら如実に見られた新しい事態だったが、日本の場合はこれがさらに特異化し、国体論的家産国家のアルカイズムとの結合を起こす。しかしそもそもそれ以前に、福沢的自由主義の限界が露呈したことが、それに続くリベラリズムにとってはより大きな意味を持ったかもしれない。それは〈富国強兵〉イデオロギーの限界であると言ってもよい。

よく知られているように、福沢は日清戦争を全面的に支持し、それが自分のめざした啓蒙の成果だとすら感じている。すでに批判もなされてきた場面だが、一応繰り返しておこう。

〈ところでかえりみて世の中を見れば堪え難いことも多いようだが、一国全体の大勢は改新進歩の一方で、次第次第に上進した、数年の後その形に顕れたるは、日清戦争など官民一致の勝利、愉快とも難有いとも言いようがない。命あればこそコンナことを見聞するのだ、前に死んだ同志の朋友が不幸だ、アア見せてやりたいと、毎度私は泣きました。〉（同上、〈老余の半生〉、316p）

この手放しの喜び方は、日清戦争の全体に対して非常に批判的だった勝と対照的である。勝は幕末には、志士たちと同様、膨張論者（征韓論者）の一人だったが、その後、日中韓の同盟関係を夢想し、模索するようになる。その背景には、特に中国への強い同情と同感があっただけでなく（彼は李鴻章と親しかった）、アジア侵略が日本の政治体制へと負の反照することを予感していた。それは結局、まだ彼もその正体を知らなかった帝国主義への傾斜として顕れたが、少なくとも、〈豪傑ぶって〉うかれる元勳たちへの勝の批判の根

底には、なにか非常にまずいことが起きかけているかもしれないという直感が、確実にあったように感じる。

もしそうだとしたら、勝にその暗い未来を予感させたのは、彼本来の〈国家主義〉とそれと連動する、庶民の生活、下情に対する共感であったと考える外ない。それは両者ともに規範であることに注意しよう。〈等族〉の規範ではない。彼はもはや士分には何の幻想も持っていなかった。しかし規範は社会勢力からでなくても生じる。それがまさに庶民の生活規範だった。国家主義は西郷の〈敬天愛人〉のごとく、庶民と連結される。具体的な庶民の総体とである。それはつねに勝の視界にあった（彼が裏店探訪の重要性を説いたのは晩年である）。

この具体性が、福沢の〈国民〉にはない。彼が具体を見逃したのではない。そもそも法人格である〈国民〉にはそうした具体性がない。したがってそこから自生する規範といったものも存在しない。国民はもちろんエートス集団であり、イデオロギー集団でもあるが、それはあくまで、国民の現実的基体である民衆（人民）に即して、事後的に外挿されたものである。原理的にそうなのである。したがってそれは、それ自体としては、エートスも、イデオロギーも提供しない。法理は法理であろうとする以上、純粋な整合性を求めるものであるから（ケルゼンはこれを〈純粋法学〉と呼んだ）、エートス、イデオロギー、文体も、その純粋性、つまり法規範性において活用するのみである。法規範は、現実の規範ではなく、現実化される社会生活のルールである。ルールは外的な規範であって、規範の全体がそれで尽くされるわけではない。この微妙な差異に、事柄の本質がすべて内包されている。

したがって〈国民〉の重要性を最初に直感し、イデオロギー造型に成功した福沢も、それを専制、古い専制との対極として捉えるしかなかった。〈自主独立の国民〉像がこうして生じる。その国民が、〈官民一体〉で、帝国主義的戦争に入る時、規範はどこにあるのか。わかるように、このイデオロギーからは生じない。それが生じる可能性は唯一、第三の新しい専制に気がついた場合だけである。もし福沢がそれに気がつけば、彼は躊躇なく、その新しい専制と〈自主独立（であるべき）国民〉を対峙させ、彼のリベラリズムの進化進展を図つただろう。それは、わたしは疑いないと思う。

したがって疑問は残るままである。この〈官民一体〉の〈富国強兵〉に対する礼賛は、福沢の限界であり、彼の国民国家造型はちょうどこの時点で終わったのか、それとも終わったのは彼の人生だけであり、〈精神〉は残ったのか。

その〈精神〉は、あるいは新しい中核と課題を見いだしたかもしれない。

たとえば鉋毒事件という問題。そして田中正造をめぐる人々。

それはたしかに帝国主義と内的に連結された、〈人民不在〉であった。銅は、特に当時は最重要の〈戦略物資〉であった。

銅を掘って、人民の困窮を放置すべきか、それとも人民の救済に、帝国主義とはまったく違う原理の〈義〉を見いだすべきか。

ここでは立憲以降の規範形成と、立憲以前の〈義〉が融合しつつ、ジャガーノートの歩みを始めた帝国主義、その日本の変異型に対峙することになった。

そこにはもはや福沢ではなく、一人の老人がいた。

この老人、田中正造の〈義民〉としてのエートス形成を観察することが、次なる課題となる。〈義民〉は〈国民〉とどういう関係にあるのか、どういう背景でその強固な規範意識の形成が行われたのか、それは正造自身の人生が明かしてくれるだろう。義民の〈義〉とは、具体的な専制に対する闘争である。それを彼は私奸と表現した。

(近代本論第二十二回テキスト終わり)