

「古典的ナショナリズム」と「帝国主義」の
あいだ：丸山眞男の福沢諭吉論の一考察

Yoshida, Masatoshi / 吉田, 傑俊

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会志林 / 社会志林

(巻 / Volume)

54

(号 / Number)

1

(開始ページ / Start Page)

51

(終了ページ / End Page)

79

(発行年 / Year)

2007-07

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00021048>

「古典的ナショナリズム」と「帝国主義」のあいだ

——丸山眞男の福沢諭吉論の一考察——

吉 田 傑 俊

はじめに——丸山眞男の福沢諭吉論の特質

福沢諭吉論は戦前・戦後をとうして膨大である。それは、彼が実質的に「日本近代化のチャンピオン」(竹内好)であることによるだろう。だが、「福沢の思想の歴史的評価は安定していない」(遠山茂樹)といわれるように、福沢は毀誉褒貶の激しい思想家である。概して彼は日本の代表的啓蒙思想家であるとされるが、ではその啓蒙主義はいかなる類の啓蒙思想なのか、また彼における初期の民権論から後期の国権論への転向とはなにかとといったことがたえず問題とされる。さらに、明治政府の思想的指導者であった福沢は、昭和のファシズム期においては「町人根性」(私辻哲郎)として貶められたが、戦後の民主主義高揚期には、日本の民主主義の先覚者として再評価されるに至る。これらはすべて、「一身にして二世を経た」福沢の思想の巨大性もしくは振幅性を示すものかもしれない。

さて、この福沢の思想方法を最初に本格的に解明したのは、戦後民主主義の代表的思想家である丸山眞男であった。そして、丸山の福沢論⁽¹⁾は、それに肯定的であれ批判的であれ、戦後の福沢諭吉論の基調となったと思われる。では、丸山の福沢論にはどのような特質があるのか。それを予め最小限確認するために、それ自体戦後の代表的な福沢論である遠山茂樹『福沢諭吉—思想と政治との関連』⁽²⁾が、戦前・戦後の福沢論の系譜を整理しつつ丸山の福沢論の意義と限定をも適切に要約しているのを見ておきたい。

遠山によれば、これまでの福沢諭吉論には、主としてイデオロギーとしての側面から考察したものの、すなわち「福沢がいかなる社会的・政治的立場に立ち、どのような姿勢から、いかなる内容の発言をしたか、それは歴史の発展の中でどのような役割をもったかという観点にたつ」ものと、「政治・経済・社会の具体的問題にたいする態度と批判の方向を基礎づける思惟方法と価値意識に、福沢の思想の特徴を求めようとする視点」の二種がある。そして、前者の代表として、福沢を「自主自由の原則」を待したとする羽仁五郎『白石・諭吉』、「封建的なもの」と闘ったとする家永三郎『近代精神とその限界』、「絶対主義」に属するとした服部之聡「福沢諭吉」などを挙げ、後者の代表としては、福沢の啓蒙思想の特色を解明した田中王堂『福沢諭吉』を挙げる。そして、丸山の福沢論はこの後者の見解を発展させたものであり、「彼(福沢)の思惟方法の特質は、価値判断の相対性の承認にあり、事物の価値を事物に内在する性質とせず、つねにその具体的環境への機能性によって決定してゆくというプラグマティックな流動性にあり、この点の強調は、人間精神の主體的

能動性の尊重とコロラリーをなしている」と論ずる」（8頁）と要約する。

さらに、遠山は、第一類と第二類の違いは福沢諭吉の思想の「限界」の捉え方にあるとする。前者は、人民の立場に断ち切れず「挫折」「不徹底」などとするが、後者は、そうした「挫折」「不徹底」の面も福沢諭吉の思惟方法のなかに統一的に理解できるし、価値判断の相対性などの主張の「必然的なあらわれ」と見るとする。だが、そのさい、丸山の福沢論が「福沢の生涯を通じて一貫した思惟方法を問題とし、彼の思想の時代的変遷や推移はそれ自体としては取り上げられていない」とする方法に対して、つぎのように批判的コメントする。「たしかに思惟方法をとりあげ思想構造の内面に立ち入ろうとすれば、基本的な思惟方法は一応保持されているにもかかわらず、主張の内容が変化し、したがって思想の歴史的役割が変移したことを考察の外におかなければならない」（9頁）。その上で、遠山は自身の観点を「具体的状況の変化に不断に対応しえた変移、『彼の基本的な考え方にも拘わらず起った変化』にこそ、福沢諭吉の思想の特質があったと考えざるをえないのである」（10頁）と記している。

遠山はこのように、丸山の福沢論の特質として、第一に、その思惟方法と価値意識など福沢の一貫した思想構造の内面を解明したこと、第二に、その反面、思想の歴史的役割が変移したことが考察の外に置かれたことを指摘する。つまり、遠山自身は福沢の思想特質が具体的状況の変化に不断に対応しえた変移にこそあるとしており、ここには丸山との対立的見解がみられる。ともあれ、日本近代化の思想的リーダーとされる福沢諭吉を、戦後の代表的思想家とされる丸山眞男がその思想を内在的に解明しようとしたことは興味深く、その理解がどのような形態をとり、なにをめざしたのか、さらにそれはどのような意義と限定をもつのかという問題は、たんに思想史的また理論的問題としてだけでなく、今日の社会的・政治的な実践的課題への対処に繋がる問題でもあろう。本論は、こうした視角から丸山の福沢論の検討を試みる一試論である（ただし、問題の設定の限定から、本論は全般にわたる福沢諭吉論でも丸山眞男論でもないことをお断りする）。

I 「一貫した思惟方法と価値意識」 摘出の問題

（1）丸山・福沢論の方法的特質

丸山眞男の福沢論は、遠山茂樹が指摘するように、福沢の研究史において独自なものでありとくに戦後の「民主的」福沢論を基本的に主導するものであった。そして、丸山のこの福沢論の特質は「一貫した思想方法と価値意識」の摘出という方法にあった。それゆえ、丸山の福沢論をなによりこの点から検討してゆきたい。

まず、丸山の福沢論の方法的特性を確認しよう。丸山はそれを、彼の福沢論の代表作といえる「福沢諭吉の哲学」において、つぎのように規定している。

（イ）「第一に、本稿の意図は福沢の多方面にわたる言論著作を通じてその規定に一貫して流れて思惟方法と価値意識を探り出し、それが彼の政治・経済・社会等各領域の具体的問題に対する態度と批判の方向をいかに決定しているかということを究明するにある」（『哲学』、66頁）。

(ロ)「従って第二に、本稿は福沢の生涯を通じて一貫した思惟方法を問題とし、彼の思想の時代的な変遷や推移はそれ自体としては取り上げられていない。福沢の思想や立場にももとより時代に応じての発展もあり変容もあった。そうした変化はある場合には、彼の基本的な考え方にも拘らず起った変化であり、他の場合には、基本的な考え方ゆえに起った推移である。後の場合には当然本稿のテーマに触れてくるわけであるが、前者の場合は一応本稿の視野の外に置いた」(67頁)。

(ハ)「福沢の思惟方法に最も近く立っている西洋哲学を求めらば、なによりもプラグマティズムであろう。あらゆる認識の実践的目的(『議論の本位』)による規定性を説き、『物の貴きに非ず其働きの貴きなり』として事物の価値を事物に内在した性質とせずして、つねにその具体的環境への機能性によって決定して行く考え方はまさにプラグマティズムのそれではないか」(82頁)。「福沢が歴史的現実としての日本社会に立ち向かったとき、そこに見出したものはあらゆる形態における精神の化石化であり、そのコロラリーとしての社会的価値の一方的凝集であった」(96頁)。ゆえに、「福沢における人間精神と社会の進歩」は、「精神」における「事物への『惑溺』→主体的『独立』」,「社会」における「『権力の偏重』→多元的『自由』」など(101頁)にあると規定される。

丸山の福沢論の独自の方法論は、このように、まず(イ)福沢の一貫した「思惟方法と価値意識」を抽出すること、(ロ)つぎに、抽出されたこの「思惟方法と価値意識」と福沢の「思想や立場」の時代的「変遷や推移」は主として問題としないこと、その上で、(ハ)福沢の思惟方法は「プラグマチックな流動性」にもとづくものであり、その価値意識の内容は「人間の精神と社会の進歩」を導く諸契機であると捉えることにある。

確認すべきは、このような福沢の「思惟方法」に焦点を合わせた方法がこの論考にとどまらず、丸山の他の福沢論にも共通することである。たとえば、「福沢論吉の儒教批判」では、「論吉の一生を通じての課題」をなした「反儒教主義」を跡づけることにより、「旧社会のイデオロギーが新時代の意識の裡にいかに咀嚼されていくか」(10頁)を考察する。また、「福沢に於ける『実学』の転回」は、「日本の社会的病理現象に対する彼(福沢—引用者)の具体的な批判の適格さと華麗さに目を奪われて、深くその批判の底に流れる思惟方法に注意を向けようとしなす」状況を指摘しつつ、「彼の掲げた独立自尊の精神を根底から基礎づけている」福沢の「哲学」または「学問観」を解明しようとする(38—9頁)。さらに、丸山の別の主要な福沢論である「『福沢論吉選集』第四巻解題」においても、つぎのように規定されている。

「私は以下の『解題』においては、一つ一つの論著についてのその内容を説明するという普通のやり方をとらないで、福沢の多様な政治論の根底に横わる理論的立場を国内政治と国際政治の両面から概説して、読者が本文を読まれる際に、個々の発言が福沢の政治思想全体のなかでどういう地位を占めるかが幾分でも明らかになるよう心掛けた。こうした方法は、……彼の極めて具体的な問題に対する具体的な解答を、その論理的鉅脈にまで掘り下げて行くことによって、逆に福沢の一見場当たりのな所論をつなぐ配線関係がヨリ明瞭に浮かび上って来るのではないかと思う」(119—20頁)。

丸山・福沢論のこうした方法、すなわち福沢に一貫した「思惟方法や価値意識」または「論理的

脈」などをまず析出し、それによって多様に変移する思想展開を解明し位置づける方法は、鮮やかな分析による多くの成果を生み出した。だが、丸山の福沢論のこの方法は、高い評価の半面で一定の厳しい批判を受けてもきた。では、丸山の方法論の問題性はどこにあるのか、つぎにそれを確認したい。

(2) 丸山・福沢論の方法的問題性

丸山の方法論における、福沢の「一貫して流れて思惟方法と価値意識」を探り出し、それが「具体的問題に対する態度と批判の方向」をいかに決定しているかを究明する方法、または「福沢の多様な政治論の根底に横わる理論的立場」を解明し、「彼の極めて具体的な問題に対する具体的な解答を、その論理的脈脈にまで掘り下げて行く視点」は、抽象的なものをまず摘出しそれにより具体的なものを解明してゆく、たしかに優れた思想史的方法にみえる。しかし、この福沢における一貫した(イ)「思惟方法と価値意識」や「論理的脈脈」と「思想や立場」との区別、(ロ)また「福沢の思想や立場にももとより時代に応じての発展もあり変容もあった。そうした変化はある場合には、彼の基本的な考え方にも拘らず起った変化であり、他の場合には、基本的な考え方ゆえに起った推移である」という視点は、福沢論吉の思惟方法と思想の関係をどのように規定するものであろうか。さらに、(ハ)「福沢の思惟方法に最も近く立っている西洋哲学を求めるならば、なによりもプラグマティズムであろう」という規定は、プラグマティズム自体の思想性をどのように位置づけるものであろうか。

丸山の福沢方法論には、このように看過しえない問題点を含むと思われる。それは以下の諸点である。

第一に、一般に「思惟方法や価値意識」と「思想や立場」は異なるものか否かという問題である。思惟方法や考え方(think, denken)は、一般的には、その主体が一定の歴史的空間のなかでの実践の成果としての思想(thought, Gedanke)として結実する。前者がより本質的であり後者が現象的なものとみなされるとしても、両者は分断ではなく結節・統一されることにより始めて現実的なものとなるのである。

第二に、丸山において、「思惟方法や価値意識」は「思想や立場」とどのような関係にあるのか。丸山における「思惟方法」と「思想や立場」の関係は、まず「福沢の生涯を通じて一貫した思惟方法を問題とし、彼の思想の時代的な変遷や推移はそれ自体としては取り上げられていない」という規定によって、前者は後者に優先し・貫徹する「普遍的・原理的」なものであり、後者は前者によって支配される「状況的・現象的」な規定を受けることになる。その上で、つぎに「福沢の思想や立場にももとより時代に応じての発展もあり変容もあった。そうした変化はある場合には、彼の基本的な考え方にも拘らず起った変化であり、他の場合には、基本的な考え方ゆえに起った推移である。後の場合には当然本稿のテーマに触れてくるわけであるが、前者の場合は一応本稿の視野の外に置いた」とする。この方法では、「考え方」と「思想や立場」の順接的(「ゆえに」)関係のみが考察され、逆説的(「にも拘わらず」)関係は考察されない(捨象される)。それゆえ、かりに福沢

の思惟方法が「進歩的」なものとするれば、その思想の「発展や推移」もその思惟方法ゆえに「進歩的」なものとして捉えられる。逆に、かりに思想が反「進歩的」なものに帰した場合は、思惟方法と両立しないゆえに考察されない（捨象される）。したがって、思惟方法が「進歩的」であれば、思想や立場の変転があった場合も、それは基本的に（論理必然的に）「進歩的」な枠組みをはみ出ないことになる。

第三に、丸山が福沢の「思惟方法」をより具体化したのが、(ハ)の福沢の思惟方法のプラグマティズム規定であり、そこから導き出される「文明と国家」観の問題である。

まず確認すべきは、プラグマティズムは決して思惟方法であるだけではなく近代哲学の一流派であり、福沢がそうした思惟方法から導いた「精神の主體的独立」や「社会における多元的自由」等も近代的思想の産物であるかぎり、福沢の思惟方法も普遍的なものではなく歴史的に限定されたものということになる。しかるに、福沢の思惟方法がプラグマティズムに立つゆえに「人間精神と社会の進歩」を導いたとする限り、丸山は、福沢およびプラグマティズムを普遍的・進歩的のものと規定する以外にない論理構成を取っていることになるのである。

さて、丸山は、福沢のこのプラグマティックな思惟方法つまり「価値を具体的状況において決定する」という思惟方法が、「文明と国家」関係についてどのような観点をもたすかをつぎのように規定する（「福沢論吉の哲学」）。福沢において、「ヨーロッパ文明の採用はつねに日本の対外的独立の確保という当面の目標によって制約せられる」（『哲学』77頁）と同時に、「日本の国家的独立という事もまた福沢論吉にとっては、条件的な命題であることを看過してはならない。国の独立が目的で文明は手段だという福沢がいうとき、それはどこまでも当時の歴史的状況によって規定せられた当面の目標を出でない」79頁）。つまり、福沢において「文明は国家を超えるにも拘らず国家の手段となり、国家は文明を道具化するにも拘らずつねに文明によって超越せられる。この相互性を普段に意識しつつ福沢はその時の歴史的状況によって、或いは前者の面を或いは後者の面を強調したのである」（80頁）とする。同時につけ加えられるのは、この方法が、事物の価値を「具体的環境への機能性によって決定してゆく」プラグマティズムの名前において、決して「無方向な機会主義的立場」（81頁）でないということである。

福沢のプラグマティズムによる文明と国家の弁証法的な相互関係が、この丸山の規定によって、見事に捉えられているかにみえる。だがここには、福沢における文明と国家の関係規定はあるが、文明と国家自体の概念規定は明確ではないし、この両概念の変遷にも触れられていない。文明と国家の概念を、自由と進歩に向かう普遍的文明と国民主義を軸とした国家として前提しかつその前提が変更なく持続したとすかぎりにおいては、福沢の文明と国家はさきの予定調和的相互関係が持続できるだろう。だが、もし福沢の文明概念が国家形態の変転（たとえば国民主義から国家主義へ）によって規制されるならば、じっさいには文明は国家の手段になるのみであって文明が国家を超える目標であることはなくなる。ゆえに、丸山による福沢における文明と国家関係の位置づけは二重三重の仮説を媒介にした理念的構成物の観があり、福沢がじっさいに理論的・実践的にそれを維持できたか否かについては歴史的検証が必須となるだろう。

さらに、この丸山の福沢の文明と国家の規定において重要であるのは、丸山の後期の著作『「文明論之概略」を読む』では、福沢の著作の『文明論之概略』のみを原理論とし「脱亜論」をふくむ後期の著作を「時事論」として区別されることである。つまり、丸山は『「文明論之概略」は福沢思想について私たちに残された唯一の体系的原論である』（『「文明論之概略」を読む』下313-4頁）とする。また「脱亜論」に関わって、「脱亜入欧という一福沢自身はこういう成語を用いていませんけれども一コトバを、かりに福沢の原理論と時事論とに関係させて使うならば、通念とは著しく異なりますが、脱亜のほうはあくまで時事論であるのにたいし、入欧の方こそ原理論だということになります」（322頁）と規定する。

丸山はこの原理・時事論の導入により、かつての「思惟方法や価値意識」にたいして「原理論」を、「思想や立場」の変遷に対し「時事論」を充当している。そして、それはある意味で丸山の方法論の一種の不可避な進展であるようにみえる。なぜなら、「思想や立場」の時代的変遷を度外視せざるをえない「思惟方法や価値意識」の設定は、当然だが方法論的に問題があるという指摘を余儀なくする。しかるに、「原理論」と「時事論」の区分であれば、両者の時代性や状況性に応じた立論の相違性がより説得性をもつだろうからである。したがって、われわれが明確にしなければならないのは、『文明論之概略』がどのようにして原理論であるかということ、また福沢の原理論と時事論も「方法意識」と「思想や立場」と同様な関係を取るであろうかぎり、その両者の連関性をより具体的な歴史的過程において確認することである。

（3）丸山方法論の近代主義的限定性

丸山の福沢論の方法上の問題性を究明するうえで、重要な参照とすべきはマルクス主義哲学者梅本克己の丸山の方法論批判論文、「マルクス主義と近代政治学」1962（『梅本克己著作集』第三巻、三一書房版）である。この論考は、丸山の福沢論を含むその思想史方法論全体に関わる内在的な批判であるが、その優れた特徴は梅本が福沢一丸山を貫く「近代主義」的観点の意義と限定にまで遡及したことにある。

ここで、近代主義について最小限ふれておく必要があるだろう。それは、戦後初期に現れた広範で緩やかな知識人の潮流を指し、マルクス主義とともに当時の中心的思想を形成した。日高六郎の規定によれば、「近代主義者たちに共通のものは、日本の近代化とその性格そのものにたいする強い関心である。同時に制度的変革としての近代化だけではなく、その変革をになう主体としての、いわゆる近代的人間確立の問題にたいする強い関心である」（日高六郎「戦後の『近代主義』」同編『近代主義』、筑摩書房、1964年、8頁）。近代主義とマルクス主義は当初はゆるやかな協力関係を保ったが、戦後の政治的・経済的・社会的進展すなわち資本主義的近代化の進行のなかで次第に離反を始める。日高は、両者の変革路線とその対立点についてこう記す。「いわゆる近代主義者も正統派マルクス主義者も、前近代→近代（封建的→民主的）の軸では一致していた。そして多くのいわゆる近代主義者たちもは超近代としての社会主義社会への展望を拒否するどころか、むしろ積極的に支持していた。しかも近代をただ『通過駅』と考えるか、あるいは通過しなければならない多

くの『歴史的』不愉快があると同時に、しかし通過してはならない象徴的価値をふくむひとつの『下車駅』と考えるかのちがいが、そこにあった」(28頁)。日高の巧みな比喩が示すように、近代主義とマルクス主義の思想的対立は、歴史的現実の進行と相即する資本主義的「近代」をいかに評価するかに関わる基本的問題だったのである。

さて、梅本の論考は、マルクス主義の観点から丸山らの近代政治学との「思想における対立と協同の論理形成」をめざしたものである。そのさい、梅本は近代主義をマルクス主義の観点としては懇切につきのように理解した。『『近代主義』とは、下部構造としての近代社会の構造原理をカッコに入れて、その上部構造としての近代市民的自由を価値概念とした方法であるといっておきたい。この方法を支える価値概念が、そのまま『近代化』の原理としての資本主義の絶対化を意味しないのは、それが下部構造と切り離されて理念化されているために、下部構造の生み出す矛盾を媒介として自分自身を発展させてゆく可能性をもってゆくからである」(303頁)。

その上で、梅本は、丸山の『『スターリン批判』における政治の論理』(『現代政治の思想と行動』所収)におけるマルクス主義批判をつぎのように捉え位置づける。丸山がマルクス主義を「原則主義」「基底還元主義」論などと批判し、マルクス主義的「本質論」や「世界観」を「カッコに入れること」を要求するのは、マルクス主義という合理的思考体系が、「現象の政治の場面」でどのようにしてその合理的契機を疎外させるのかを明らかにすること、そのために「政治の論理」を世界観から分離し、それとして突き放して認識することを要請することにある(265頁)。その上で、梅本は、丸山のこうした提起について以下のように応答しつつ、丸山の一般的方法論から福沢論の方法批判に進む。その要点はつぎの諸点にある。

第一に、一般的原則と特殊段階との媒介関係についてである。「現実をもっとも包括的に規定する一般的原則と、現実の諸領域をそれぞれの特殊性において規定する諸原則との媒介関係をぬきにして、一般的原則だけで割りきろうとするものが普通、原則主義とよばれる。……しかし、こうした媒介関係が一定の特殊段階だけに固定され、基底的な原則が忘れられて無原則主義を生みだし、基底との関連を断たれたものが特定段階の『政治の論理』だけで処理されるという結果も生み出す」(276頁)。これは、丸山のマルクス主義への「原則主義」「基底還元主義」論批判と、マルクス主義的「本質論」や「世界観」を「カッコに入れること」の要求への、応答である。丸山からの「原則」や「本質」万能主義批判を受け入れつつ、そのリアクションとしての「無原則」主義の弊害も正当に指摘されている。

第二に、福沢－丸山の本質＝近代主義的価値意識論についてである。「(丸山の)本質論のカッコづけは、あくまでも価値の一元化を防止するためのものであって、それ自体ひとつの価値意識、あるいは世界観的方法的あらわれである。その意味で、方法そのものがひとつの本質的な価値意識につらぬかれている。……では丸山の方法が前提する価値意識とは何か。一言にして言えば、それは近代社会が生み出し、そして近代社会を形成した価値意識であり、それにもとづくひとつの世界観である」(292－93頁)。ここでの丸山の「本質論のカッコづけ」とは、「思惟方法や価値意識」と「思想や立場」の時代的変遷との区別を指す。その上で、この福沢の「思惟方法をつらぬく価値意

識」自体が普遍的・超歴史的なものでなく、「進歩の標識としての自由が、価値の分化、多元化の過程」であることにおいて、「近代社会を形成した価値意識」という歴史的なものであることを明確にしたのである。

第三に、福沢における「方法」と「定則」の関係、また文明と「立国」の問題である。

『議論の本位』ということにしても、『本位』をいかに定めるかはそれ自身一定の法則によるものであるということは福沢が明記している……。『価値の分化』『多元化の過程』として福沢自身はどのようなものをつかみ出そうとしていたか、ということがつぎの問題になる。そしてこの問題は、その方法の含む論理そのものによってカッコに入れることはできないのである。何故なら、この『定則』が単に空虚な抽象的なものとどまるなら、定則は単に形式的に、価値の分化そのものの中に吸収され、どんなに機会主義を排してもその最後の保障はない(300頁)。梅本はここで、福沢自身が「議論の本位」を定める思惟方法があくまで「定則」という法則的事実にもとづくこと、つまり思惟方法も法則的事実に従わねばならないことを明記したと確認する。さもないと、定則は「空虚な抽象的なもの」とどまり、逆に「価値の分化」等の思惟方法の中に吸収されるからである。しかし、じっさいには、福沢が「価値の多元化」を基本とする思惟方法のうちに「立国＝独立」という歴史過程を収斂させたこと、つまり「下部構造としての近代社会の構造原理をカッコに入れ(る)」近代主義の限定性を指摘しているのである。

第四に、丸山・福沢論の方法論の近代主義的限定性についてである。「福沢において、定則が所詮、『価値の多元化』一般と同一視されていること、しかもそれといわゆる『立国』との関係が自明のままに放置されていること、ここに、かれの『にも拘わらず』と『ゆえに』の関連を追究することを論理そのものの中で放棄したことは、カッコづけたことは、丸山自身の今日における『定則』へのかかわり方と無関係ではない。だがそれは単にカッコをはずせばよいというようなものかどうか。カッコをはずすまでもなく、ここにはすでに一つの世界観がはっきりカッコをはずされて前提されているといった方がよいだろう(302頁)。ここには、丸山が福沢の近代主義的観点の問題性を追究せずむしろ踏襲するかにみえる、丸山自身の近代主義の限定性が指摘されている⁽³⁾。梅本のこのような丸山批判は、丸山・福沢論の意義と限定の核心を明示するものといえよう。

さて、われわれは、梅本によるこうした批判を含めて丸山・福沢論の方法をめぐっていくらかの検討をおこなった。つぎには、こうした検討を前提として、丸山のより具体的な福沢論すなわち福沢の原理論とするそのナショナリズム＝国民主義の規定、さらにその変遷の問題の検討に向かいたい。

II 原理論としての「古典的ナショナリズム」の問題

(1) 福沢の方法「一貫説」と思想「変遷・転回説」との拮抗

丸山の福沢論の方法は、「思惟方法と価値意識」の一貫性と「思想や立場」の時代的変遷の対比として、また前者の后者への優位性として設定された。だが、その優位性は、思惟方法が歴史的現

実の方向と相即的な場合は説明可能となるが、そうでない場合には捨象されるという脆弱性をもつものであった。その思想的背景には、梅本が解明したように、(上部構造的)近代思想の可能性をあくまで追求しようとするために、厳しい対立や矛盾をはらんだ(土台的)現実をカッコに入れざるをえない「近代主義」的方法があった。

さて、丸山が方法の「一貫説」と思想の変遷＝「転回説」との両立を保ちながら、およそ福沢の思想や立場の変遷を具体的に考察しようとするかぎり、この両側面のぎりぎりの拮抗を辿らなければならぬ。そのさい、丸山は福沢の原理的な思想をナショナリズム＝国民主義と規定したうえで、その時代的変遷の形態と意味を説こうと試みる。丸山によるその拮抗過程を確認しよう。

(イ) 最初にして最後の「国民主義」者という規定

「福沢諭吉をもって、日本の近代的国民主義を定式化した最初にして、またある意味では最後の思想家となす所以はどこにあるか。……東洋世界のヨーロッパに対する植民地隷従の打破なくして、日本国家の安全と独立はなく、また逆に日本の近代国家としての形成なくしては、東洋諸民族の解放はありえないということ—これが彼の一生の政治的思索におけるあらゆるヴァリエーションの基底に横たわる不変の主題であった。そうして、これこそまた彼以後現代に至るまで日本のすべてのナショナリズム思想と運動がまさにそこから出発し分岐しつつ、またそこへ復帰していく根本命題でもあったのである。彼において、国内における封建的抑圧の打破と、国際的な隷従関係の排除とは二にして一であり、内部の解放と外部の独立とは密接不可分の問題として提起されていたのである」(『丸山眞男講義録』第二冊, 107-8頁)。丸山はこのように、明確に福沢を国民主義＝ナショナリズムの思想家として規定するが、福沢におけるこの国民主義の内実の吟味が重要となる。同時に留意すべきは、丸山が福沢を「最初にして最後の」国民主義者とすることにより、その時代的変遷の可能性と必然性に余地を与えていることである。

(ロ) 福沢の日清戦争後の「帝国主義者への転向」という規定

「日清戦争というものの性格はむずかしい問題であります。日清戦争に勝ったことによって、日本は外国と日本との間の不平等条約の廃棄を公然と要求しうるに至った。……そういう意味において、やはり日本にとって独立戦争という一面を持ちながら、同時に否定すべくもなくこれが大陸に日本が進出する足場を築くという意味をもっていた。……この日清戦争の勝利によって多くの民権論者の態度が変わって来るのであります。例えば福沢は先ほど申しましたような意味における民権論と国権論の内面的な連繋を最も見事に定式付けた思想家であります。この福沢は晩年において日本の近代化ということに非常に楽観的な見解を持ち、自分は生涯に思い残すということはないとすらいって、日本のこれまでの進路に対して満足している、しかもそういう満足が、日清戦争の勝利を契機としている。このことは何を意味するか、つまり福沢にとっては日本が国際的な独立を確保するという、どういうふうにしたら植民地化の運命を免れるかということが非常に切実な意識でありまして、日夜そのことばかり考えていた。ところが日清戦争の勝利によって、これまで彼を重苦しく圧していた危機意識から忽然として解放されたのであります。……しかしながら決して福沢だけではなく、この日清戦争を契機として、多くの民権論者が民権論と必ずしも必然的関連

を持たない様な国権論の主張者となる、つまり帝国主義者に転向して行くのであります」（「明治国家の思想」1949、『集』第四巻、74－5頁）。これは、福沢を「民権論者」から「国権論者」さらに「帝国主義者」への「転向」までを認めた丸山の唯一の規定である。ただし、この規定は日清戦争後の民権論者の国権論者への大量転向の中での位置づけであるので留保付き承認である。なお注目すべきは、福沢にとって「一国独立」が最大の目標であったことが、丸山にも承認されていることである。

（ハ）「古典的ナショナリズム」の成立と旋回についての規定

「個人的自由と国民的独立、国民的独立と国際的平等は全く同じ原理で貫かれ、見事なバランスを保っている。それは、福沢のナショナリズム、いな近代日本のナショナリズムにとって美しくも薄命な古典的均衡の時代であった」（『福沢論吉選集』第四巻解説、『哲学』145頁）。この規定は、（イ）と対応する規定であるが、福沢のナショナリズム思想がその思惟方法「にもかかわらず」、転回・転向への旋回を余儀なくされる近代日本の運命が示唆されている。

ここに明らかなように、丸山が福沢の思想を対象とするとき、第一にナショナリズム＝国民主義の思想と捉える。その当否は後に検討するが、その内容は「国内における封建的抑圧の打破と、国際的な隷従関係の排除」また「個人的自由と国民的独立、国民的独立と国際的平等」と規定されている。第二に、このナショナリズムが近代日本の「最初にして最後の」ナショナリズム、または「美しくも薄命な古典的均衡」をとったと規定されていて、このナショナリズムが「帝国主義への転向」にまで至ることも認識されている。ただし、福沢におけるこの思想的転回・転向は主として近代日本の歴史的過程によるものとされ、福沢の思惟方法との内在的關係は説かれていない。それゆえに、第三に、丸山は晩年においても、福沢の初期思想（『文明論之概略』）と後期思想（『脱亜論』など）を「原理論」と「時事論」に区別し、前者にこそ福沢思想の本質があるとしたのである。それゆえ、われわれはつぎに、丸山におけるナショナリズム一般の規定とそれをふまえた福沢思想の核心たる「ナショナリズム」規定を検討してゆきたい。

（2）丸山の「ナショナリズム」規定の特性

丸山の福沢思想の評価は、ナショナリズム＝国民主義と規定し、しかもそれを「古典的ナショナリズム」と把握することにある。では、丸山にとって、まずナショナリズム一般はいかなるものか。

丸山は、ナショナリズムを「近代的国民主義」と捉え（『講義録』第二冊）、その特性を次のように規定する。「民族意識がとくにナショナリズムという一つのイデオロギーにまで形成されるに際して決定的な契機は、政治的な統一ないし政治的な独立である。国民が国民の内部での政治的統一（つまり共通の政府の樹立）及び他国民に対する政治的な独立を希求するに至ってはじめてそこに厳密な意味における『国民』の存在を語ることができる」（19頁）。そのさい、このナショナリズムの構成要素は、「原始的的心情」（自分の住んでいる環境としての「自然に対する愛情」や家族・村落など「primary groups への執着」と、「最も高度な自立的（・自治的 self government）精神」であり「他民族に対する、また自国の少数支配者の国家独占に対する、国家の国民化の要求」との

「矛盾的統一」として捉える（23頁）。つまり、「ナショナリズムは人間のかつて到達した最も高貴な意識、最も高度の精神的理性的な自己責任、決断の共生意識である。しかもこの意識が、同時に他方の極に最も原始的な心情に根を下ろしている」（24頁）と規定する。

さらに、丸山はナショナリズムの「変容」としての「国家主義」や「帝国主義」をつぎのように規定する。国家主義とは、「国民から独立し、或いは国民に対して権力主体として望むような国家をそれ自体絶対化し、神化するようなイデオロギー」（27頁）とする。そして、ナショナリズムの変質または墮落形態としての国家主義の政治的・経済的要因として、「ブルジョアジーと絶対主義ないし半封建勢力との妥協・融合」と「独占段階の資本主義」をあげる。だが、同時に指摘されるのは国家主義における「資本のインタレスト」だけではなく「心理的作用」である。とくに後者の契機は「国際関係の緊迫」であり、そのさいには「政治力の中心的凝集力としての官府」が国民的共同体と同視され、それ自体実体的な価値を帯びる。かくて、ナショナリズムにおける「原始的心性」が百パーセント利用され、「正常な国民的自負は、内においては奴隷の支配者の神化に、外に対しては下劣なジンゴイズム[好戦主義]へと歪められる」（28頁）とする。

また、帝国主義はナショナリズムの変質として「最も一般性と普遍性」をもったものとする。丸山は、ここでの帝国主義をレーニンの「資本主義の最終段階としての帝国主義」ではなく、「近代民族国家が国際的に優越的地位を獲得するために対外的に自国の政治的・経済的勢力範囲を拡張し、他民族を支配下に置こうとする思想及び実践」（31-2頁）と規定する。そのうえで、帝国主義がナショナリズムの「必然的な発展」であるのは、近代国家の社会的基盤が国内市場の形成をもとに、生産力の発展に伴う市場の拡大、世界市場の形成にあり、市場の国家権力による先取による。そのさい、とくに後進資本主義は「ナショナリズム段階-民族的統一の段階-と帝国主義的膨張の段階の間の時間的距離が短い」（32頁）と指摘する。さらに、ナショナリズムが「拡大された自我感情」を一つの有力な精神的支柱とする以上、国家的膨張に自我感情を投影して、進んで帝国の建設を仰望するのは「必至」とする（32頁）。

丸山による、ナショナリズムとその変容または墮落形態としての国家主義・帝国主義規定は鋭くかつ包括的であるが、その特色は、第一に政治的・経済的要素だけではなく心理的・イデオロギー的要素の強調にある。後者はまた、原始的な心情と高度な精神の両者の矛盾的統一を指摘することによって、その主体的変遷の内面的可能性や必然性を示すものになっている。第二に、ナショナリズムの国家主義・帝国主義への変容形態については、丸山が福沢の「ナショナリズム」からの戦前日本の「ウルトラナショナリズム」への墮落を想定しているとみなすことができる。つまり、丸山のこうしたナショナリズム論の特徴は、これに続く福沢のナショナリズムにおける理念と現実（または原理論と時事論）の危うい均衡や、さらに福沢など明治期の「健全な」ナショナリズムと昭和期日本の「ウルトラ」ナショナリズムとの対比の前提的説明とも理解しえるのである⁽⁴⁾。

（3）福沢「原理論」における「国民主義」と「国家主義」の拮抗の問題

つぎに、丸山による福沢のナショナリズム＝国民主義規定はどのようなものだろうか。丸山は、

福沢のナショナリズムの核心を『学問のすゝめ』および彼の「原理論」とする『文明論之概略』⁽⁵⁾を中心に位置づける。福沢における「個人的自由と国民的独立、国民的独立と国際的平等」の規定を「近代日本のナショナリズムにとって美しくも薄命な古典的均衡」とするとき、丸山は、それを端的に福沢の「一身独立・一国独立」説（『学問のすゝめ』三編）をその核心と捉えていると判断できる。

『学問のすゝめ』には、たしかに、冒頭の「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと言へり」という民主的规定をはじめ、素朴ではあるが天賦人権思想や社会契約説もみられる。たとえば、「人の天然生れ付きは、繋がれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なる者……」（初編、13頁）は一種の天賦人権思想であり、「元来人民と政府との間柄は、もと同一体にてその職分を区別し、政府は人民の名代となりて法を施し、人民は必ずこの法を守るべしと、固く約束したるものなり」（二編、25頁）は一種の社会契約説である。そして、これに続くのが「一身独立・一国独立」説である。すなわち、

「一身独立して一国独立する」は、「人は同等なる事」初編と「国は同等なる事」に続いて説かれる。すなわち、福沢は、人と人、人民と政府、そして国と国の間は「権義」（ライト）において平等とする。ただし、蛮野未開・文明開化の段階に応じて「貧富強弱」の国々がある。では、これをいかに打開するか。福沢はいう、「我日本国人も今より学問に志し、^{たしか}氣力を慥にして先ず一身の独立を謀り、随って一国の富強を致すことあらば、何ぞ西洋人の力を恐るるに足らん……。一身独立して一国独立するとはこの事なり」（三編、28頁）。

だが、ここで注意すべきは、「一身独立」と「一国独立」は並列のようであるが、じっさいには前者が後者の必要条件となっていることである。つまり、「一身の独立」は「一国の独立」またはその「富強」のために必要とされているのである。では、「一身の独立」自体は具体的にはどういうことが求められているのか。福沢はそれについて端的にいう。「独立とは、自分にて自分の身を支配し、他によりすがる心なきを言う。自ら物事の理非を弁別して処置を誤ることなき者は、他人の智慧に拠らざる独立なり。自ら心身を勞して私立の活計をなす者は、他人の財に依らざる独立なり」（三編、29頁）。

「一身独立」の中身はこのように経済的・知的独立として強調されるが、それに比して政治的独立はその「権義」が説かれる以上には触れられない。また、人民と政府の関係について説かれるのは、両者の「分限」すなわち社会的責任を区別した上での、「學術・商売・法律」などの協働での推進である。すなわち、「固より政^{まつりごと}の字の義に限りたる事をなすは政府の任なれども、人間の事務には政府の関わるべからざるものもまた多し。ゆえに一国の全体を整理するには、人民と政府と両立して始めてその成功を得べきものなれば、我輩は国民たるの分限を尽し、政府は政府たるの分限を尽くし、互いに相助けもって全国の独立を独立を維持せざるべからず」（四編、36頁）。ここには人民と政府と両立が説かれているが、政治はあくまで政府（立法・行政・軍事など）の事業であり、人民はおおく「人間の事務^{じんかん}」つまり社会的事柄（産業・貿易・運輸など）に従事して政府に協力し支援するものとなっている。これでは、人民が充分な政治的主体として設定されたといえない

だろう。

人民の政治主体としての不充分性は、人民と政府が対立したさいの人民の位置づけにおいて明らかとなる。福沢は、人民も政府も分限を尽くすときは別として、政府が分限を超えて「暴政」を行ったときの人民の「挙動」として次の三種を挙げる。すなわち、「節を屈して政府に従うか、力をもって政府に敵対するか、正理を守りて身を棄つるか」とする。その上で、最後の策を「上策」としていう、「正理を守りて身を棄つるとは、天の道理を信じて疑わず、如何なる暴政の下に居て如何なる苛酷くろしの法に窘めらるるも、その苦痛を忍びて我志を挫くことなく、一寸の兵器を携えず片手の力を用いず、ただ正理を唱えて政府に迫ることなり」（七編、69頁）。この対処では封建時代の百姓一揆よりも穏健というべきだが、福沢は「元来文明とは、人の智徳を進め人々身みずからその身を支配して世間相交わり、相害することもなく害せらるることもなく、各々その権義を達して一般の安全繁盛を致すを言うなり」（七編、71頁）という文明への楽観的確信だけを示す。ゆえに、彼の「一身独立・一国独立」論は、基本的には丸山のいう国民主義とはいえず、むしろ国民主義と国家主義の未分化的混在もしくは一種の国家主義を内包したものとわざるをえない。そのことがより明確になるのは、『文明論之概略』においてである。

『文明論之概略』には、とくに第三章「文明の本旨を論ず」において、文明と国家の関係が多様に説かれる。たとえば、文明は「その広き字義に従えば、衣食住の安楽のみならず、智を研ぎ徳を修めて人間高尚の地位に昇るの意に解すべし」、「文明は相対したる語にて、その至る所に限あることなし。ただ野蛮の有様を脱して次第に進むものをいうなり」（57頁）などと規定されるが、他方では「国」と同義とする次のような規定もある。「文明とは英語にてシウェイリゼイションという。即ち羅甸語ラテンのシウィタスより来りしものにて、国という義なり。故に文明とは、人間交際の次第に改りて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蛮無法の独立に反し、一国の体裁を成すという義なり」（57頁）。ただし、この国が直ちに制度的な国家機構を示すか否かは明確ではない。なぜなら、国と政府は一応分離され、「都て世の政府は、ただ便利のために設けたるものなり。国の文明に便利なるものなれば、政府の体裁は立君にても共和にても、その名を問わずしてその実を取るべし」（63頁）と、政府は機能的に捉えられているからである。つまり、ここでの文明も、全体としては「一身独立・一国独立」という形態による国民主義と国家主義の未分化状態未分化状態で捉えられているといえよう。

ところが、従来、『文明論之概略』最大の問題とされてきたのは、第十章「自国の独立を論ず」の位置づけである。福沢はここで「一身独立一国独立」の均衡を崩し、明らかに国家の独立を国民の文明に優先させるからである。「いわく、目的を定めて文明に進むの一事あるのみ。その目的は何ぞや。内外の区別を明らかにして、我本国の独立を保つことなり。而してこの独立を保つるの法は、文明の外に求むべからず。今の日本国人を文明に進るは、この国の独立を保たんがためのみ。故に、国の独立は目的なり、国民の文明はこの目的に達するの術なり」（『文明論之概略』、297頁）。このような福沢の主張は、それまでの文明と国家の関係を一挙に転倒させるものである。

では、福沢の国の独立は目的であり国民の文明はその手段とするこの明確な主張を、丸山はどの

ように位置づけるであろうか。丸山はつぎのように捉える。

「もし福沢が単に、個人の法の前の平等とのアナロジーにおいて国家の規範的平等を説き、国際間における道理の支配を説くだけにとどまったならば、彼の基本的思惟方法は結局は啓蒙的自然法を出ず、そのナショナリズムも結局、近代国民国家一般の図式的提示ではあっても、日本の歴史的状況に根ざした具体性を持ちえないであろう。ところが、福沢は明治八年『文明論之概略』においては、もはや国際関係について予定調和的オプティミズムを排して明白に国家^{レゾン・デタ}理性、国家の政治的実存の独自性に注目している（概略、二二五頁以下）。……彼の国権論が後年に至って、どの程度まで初期の古典的均衡をやぶったかということは大いに学者の見解の分れる点であるが、本章では、その最初の萌芽がすでに『文明論之概略』に現れていることだけを指摘して、それ以上に立ち回らない。しかし忘れてはならないことは、『概略』においてはもちろん後年における福沢のリアリズム（国際関係の帝国主義化とともに彼の原則を逸脱する帝国主義的暴言も見られる。シナ分割論のようなマキャヴェリズム的言辞）にしても、それはどこまでも現実認識の問題とされて、それと、彼自身の価値判断との距離はつねに留保されていたことである。……彼が国の独立は目的で国民の文明は手段だといった際にも『此議論は今の世界の有様を察して今の日本のために謀り今の日本の急に依じて説き出したるものなれば、固より永遠微妙の奥蘊に非ず、学者俄かに之を見て文明の本旨を誤解し之を軽蔑して其字義の面目を辱しむる勿れ』と付け加えることを怠らなかつた」（『講義録』第二冊、117-119頁）。

丸山はここで、福沢のナショナリズムについて多くのことを述べている。第一に、福沢が国民の政治的独立を主旨とする国民主義＝ナショナリズムを強調するとともに、その延長上に個人の法の前の平等とのアナロジーによる国家の規範的平等を説くことによって、近代国民国家の規範を提示しているという。だが、第二に、『文明論之概略』がすでに「日本の歴史的状況」に即した「国家理性」に注目しているとして、この書には「国権論」の萌芽が現れているとする。にもかかわらず、第三に、『文明論之概略』や後年の帝国主義的リアリズムはあくまで「現実認識」の問題であり、彼自身の「価値判断」とは異なるものと捉える。つまり、丸山は、福沢のナショナリズムは理想主義→リアリズム→現実的理想主義ともいうべき、「否定の否定」の論理によって支えられたものとして提示しているのである。

それゆえ、われわれが確認すべきは、福沢の『文明論之概略』十章の「国家目的・国民手段説」つまり国家主義の国民主義への優越説が示すものが、あくまで「価値判断」と区別された「現実認識」であり、あるいは「原理論」と区別された「時事論」であるか否かの問題である。そのため、『文明論之概略』における第十章のもつ位置を見定めよう。

十章の冒頭近くには、つぎの一節がある。「文明の進歩には段々の度あるものなれば、その進歩の度に從て相当の処置なかるべからず。今、我人民の心に、自国の独立如何を感じて、これを憂うるは、即ち我国の文明の度は、今正に自国の独立に就いて心配するの地位におり、その精神の達する所、あたかもこの一局に限りて、いまだ他を顧るに^{いとま}違あらざるの証拠なり。故に余輩がこの文明論の末章に於て、自国独立の一カ条を掲るも、けだし人民一般の方向に従い、その精神のまさに達

する所に就いて議論を立たるものなり。尽く文明の^{うんおう}蘊奥を発して、その詳なるを究るが如きは、これを他日後進の学者に任ずるのみ」(264頁)。この一節は、「今」の時点での「自国の独立」をなにより優先させる点で、たしかに一見するところ「現実認識」的にみえる。しかしながら、福沢が「国家独立」という「一局」に絞って「議論」を立てているかぎり、まさに彼の「思惟方法」に従って自己の文明論のすべての目的を国家独立に集約しているとみるのが妥当であろう。抽象的な「文明の蘊奥」よりは現実の「自国独立の一カ条」を優先させる福沢にとって、価値判断と現実認識は区別すべきものではなく、まさに結節すべきものであったとみるべきだろう。

さらに、つけ加えるならば、福沢は国家独立が目的という先の命題のあとに、つぎのような立場を鮮明にしている。「故に殺人争利の名は、宗教の旨に対して汚らわしく、教敵たるの名は免れ難しといえども、今の文明の有様に於ては、止むを得ざるの勢いにて、戦争は独立国の権義を伸ばすの術にして、貿易は国の光を放つの徴候といわざるを得ず。……この一段に至りて、一視同仁、四海兄弟の大義と、報国尽忠、建国独立の大義とは、互に相戻て相容れざるを覚るなり。故に宗教を拡て政治上に及ぼし、以て一国独立の基を立てんとするの説は、考えの条理を誤るものというべし」(274-5頁)。国の独立のためには戦争をも辞せずという福沢のこの決意は、国家の独立問題を「政治」の論理に限定したうえでそれを「条理」に適うものとする。ここにはすでに文明と国家の相関関係はいっさいなく、あるのは文明の理想から離反した十全な国権論といわねばならない。

福沢はさらにいう。「本書第三章には、文明は至大至洪にして、人間万事、皆これを目的とせざるなしとて、人類の当に達すべき文明の本旨を目的と為して、論を立てたることなれども、ここには余輩の地位を現今の日本に限りて、その議論もまた自から区域を狭くし、ただ自国の独立を得せしむるものを目して、仮に文明の名を下だしたるのみ。故に今の我文明といいしは、文明の本旨にはあらず。先ず事の初歩として、自国の独立を謀り、その他はこれを第二步に遺して、他日為す所あらんとするの趣意なり」(301頁)。これは、文明概念の「今の日本」の必要からの限定的規定である。だが、自国の独立という文明の「初歩」を重視することは、文明の「本旨」(タテマエ)への弁明ではなく、現実認識自体に価値判断をおいたプラグマティスト福沢のまさに本領(ホンネ)であったといえよう。

かくて、福沢の初期文明論の核心は、『学問のすすめ』における^{●●●●●●●●●●●●●●●●}国民主義と国家主義の未分化的状態から、『文明論之概略』における^{●●●●●●●●●●●●●●●●}国家主義への進展として位置付けることができる。とくに後者は、丸山のいう国権論の「萌芽」なのではなく、すでに国権論そのものをすでに提示している。ただし、その判断は文献理解の問題としてだけではなく、福沢思想の時代展開に即して検討しなければならない。

Ⅲ ナショナリズム(国家主義)から帝国主義への転回の問題

(1) 丸山による後期福沢思想の位置づけ

福沢における初期ナショナリズムが「古典的国民主義」とは必ずしもいえず、むしろ当初より国

家主義に傾斜したものと確認できるとすれば、つぎの検討課題は、とくに後期福沢⁽⁶⁾における文明概念を中心とした思想変遷の問題となる。丸山・福沢論の方法論から導かれた重要な命題は、福沢における文明と国家の相関関係であった。つまり、丸山の有名な命題によれば、福沢において「文明は国家を超えるにも拘らず国家の手段となり、国家は文明を道具化するにも拘らずつねに文明によって超越せられる」（『福沢論吉の哲学』、『哲学』80頁）ことだった。ただし、この命題で曖昧だったのは、国家と文明の概念規定であった。つまり、福沢の国家が国民主義的でなく国家主義的であれば、文明は国家の手段になってもそれを超越することはない。また、福沢の文明概念が国家にとって融通無碍的で非自立的であれば、国家の道具的存在以外にはありえないことになる。ところで、後期福沢がナショナリズムから帝国主義へ転向したことは、丸山自体も一定の留保つきで認めたことである。そして、その留保は、福沢の一貫した「文明」の追求にも拘わらずということだった。それゆえ、ここでは、後期福沢の思想的転向は彼の一貫した文明観にも拘わらず生じたのか、逆に文明観の変遷のゆえに生じたのかを検討しなければならない。

さて、丸山の後期福沢の思想理解はつぎのようである。

(イ)「東洋政略論」の位置づけ

「彼（福沢）の対朝鮮および中国政策論が、それらの国の近代国家への推転を促進して共に独立を確保し、ヨーロッパ帝国主義の怒涛から日本を含めた東洋を防衛するという構想から出発しながら、両国の自主的な近代化の可能性に対する絶望と、西力東漸の急ピッチに対する恐怖からして、日本の武力による『近代化』の押し売りへ、更には列強の中国分割への割り込みの要求へと変貌していく……。読者は『東洋の攻略果して如何せん』（明治十五、全集八）においてそうした防衛意識と膨張意識との微妙な交流を読み取ることが出来よう」（『福沢論吉選集』第四巻解題、『哲学』156－7頁）。この視点は、福沢の東洋独立という構想が、朝鮮・中国への絶望と西欧帝国主義への恐怖から、「防衛意識と膨張意識との微妙な交流」を導いたという福沢擁護論である。

(ロ) 福沢ナショナリズムの日清戦争後の転向論

「日清戦争というものの性格はむずかしい問題ではありますが、日清戦争に勝ったことによって、日本は外国と日本との間の不平等条約の廃棄を公然と要求しうるに至った。……そういう意味において、やはり日本にとって独立戦争という一面を持ちながら、同時に否定すべくもなくこれが大陸に日本が進出する足場を築くという意味をもっていた。……この日清戦争の勝利によって多くの民権論者の態度が変わって来るのであります。……しかしながら決して福沢だけではなく、この日清戦争を契機として、多くの民権論者が民権論と必ずしも必然的関連を持たない様な国権論の主張者となる、つまり帝国主義者に転向して行くのであります」（『明治国家の思想』1949、『集』第四巻、74－5頁）。これは、先の引用の再掲である。福沢の「民権論者」から「帝国主義者への転向」という重要な規定であるが、それが「日清戦争」以後であるという規定に留意したい。

(ハ)「国際的独立と国内の変革の関係づけ」の変更問題

「明治十四、五年頃朝鮮問題が緊迫化する頃から、この両者の問題は漸く分離の兆を露わし、『我輩畢生の目的は唯国権皇張の一点に在るものにして、内の政権が誰の手に落ちるも之を国権の利害

に比して其軽重固より同年の論に非ざれば……以て之に満足す可し』(藩閥寡人政府論)というように、国際的視点の優位は国内政治に対する無関心—とまでいえなくとも、軽視という形で表現されるようになったのである(『哲学』, 158頁)。これは、「国権皇張の一点」という中・後期福沢の国際的独立の視点が国内の変革への「無関心または軽視」を生んだという解釈である。

丸山による後期福沢の思想変遷についてのこうした観点は、整理すれば次のようになる。第一に、福沢のアジア進出論を「防衛意識と膨張意識との微妙な交流」と捉えつつ、帝国主義者への転向は日清戦争以後と規定すること。第二に、後期福沢の国際的独立の視点(「国権皇張の一点」)が国内の変革との関係を希薄化(「無関心」または「軽視」)したと捉えることである。以下に、丸山のこうした観点を、福沢の文明概念の変遷に照らして検討しよう。

(2) 福沢のアジアへの帝国主義的論理

福沢の後期における転回・転向は、福沢研究のいわば主潮流によれば、明治14(1881)年の大隈追放、議会の明治23年開設決定などの政変による挫折と、壬午事変(1882年)や甲申事変(1884年)など朝鮮を中心とするアジア情勢の緊迫後の、福沢の国権論の急速な展開を転機とみなされている。そして、福沢のこの転回は政変以後の薩長藩閥政府の動向とまさに相即するものと捉えられている⁽⁷⁾。

さて、福沢のこの転回をなす第一段階は、『時事小言』1881・明治14年(『選集』第五巻)における、「内安外競論」と「強兵富国論」の展開であった。

この書は有名な「天然の自由民権論は正道にして、人為の国権論は権道なり」で始まるが、「民権自由の極意」を「一視同仁、四海平等、天与の物を平等に衣食し」(160頁)、「今の人間社会の国なり、政府なり、又法律習慣なり、之を一掃し去て、人民の財産権利を平等一様に分布する」(161頁)ものと捉える。しかるに、福沢によれば、この正論は今の世界の人類を「十全円満無欠の者」と想像して議論するもので、「民権論は、今日これを言ふも、到底無益に属して弁論を費すに足らず」(162頁)とする。これは、まさに民権論の放棄であり、攻撃であった⁽⁸⁾。そして、福沢は今や官民一体論に立った国権拡張論を強弁する。「内国の政治既に基礎を固くして、安寧頼む可き場合に至れば、眼を海外に転じて国権を振起するの方略なかる可らず。我輩畢生の目的は唯この一点に在るのみ」(237頁)。

この観点から、福沢は、すでに「富国強兵」ではなくむしろ「強兵富国」策による軍備増強を急務とする。その理由は、「西洋対東洋」の武力対峙の事態であり、そこにおける日本の東洋に於ける位置と役割の設定である。「東洋諸国に於いては、西洋人が如何なる暴^{たくまし}を逞ふするも、之を傍観して、曾って嘴を容るゝ者なきに非ずや。東西相互に其友誼の薄き、以て証す可きなり。既に相憐むの友誼なし、然ば即ち力を以て相抗敵するの外、手段ある可らず」(256-7頁)。対西洋との武力抗争が必至であるという認識は、次にはアジア防衛、否アジア侵略^{しから}までが構想される。「然ば則ち、方今、東洋の列国にして、文明の中心と為り、他の魁^{さきがけ}を為して西洋諸国に当るものは、日本国民に非ずして誰ぞや。亜細亞東方の保護は我責任なりと覚悟す可きものなり。……彼の火事を防

ぐ者を見よ。……我が家を防ぐに、兼て又、近隣の為に其予防を設け、万一の時応援するは勿論、無事の日、其主人に談じて、我家に等しき石室を造らしむること緊要なり。或いは、時宜に由り、強て之を造らしむるも可なり。又、或は事情切迫に及ぶときは、無遠慮に其地面を押領して、我手を以て新築するも可なり。蓋し眞実隣家を愛するに非ず、又悪むに非ず、唯自家の類焼を恐るればなり」(259-60頁)。

『時事小言』は、福沢の政変前の政府への建策でもあって、当時の政府の懸案であった条約改正への対処策である。それゆえ、それは表面的には西洋への対処が中心に見えるが、じっさいにはアジアへの日本の対処がより重視されている。注目すべきは、ここでの福沢の「文明」概念が、西洋の東洋への対処に応じて「友誼」ではなく「力を以て相抗敵する」ことにあり、それを西欧だけではなくとくにアジアへの適用を意味していることである。

福沢の文明規定の第二段階を示すものは、福沢が朝鮮での「壬午事変」(明治15・1882年)の後に書いた「東洋の政略果して如何せん」(『選集』第七巻)、また甲申事変(明治17・1884年)後に書いた「脱亜論」(同)である。そのため、これらは直接にアジアへの現実的侵略行為の理論的合理化となっている。

「壬午事変」とは、明治9(1876)年の江華条約以来の日本の自国への進出への反感があった朝鮮での日本公使館を焼き討ち事件であり、日本は陸海軍を出動、一部領土(巨済島または鬱陵島)の割譲などを要求した。福沢は、そのさい、自らも軍隊を派遣し日本と朝鮮を調停した清国を敵視し、文明の名において攻略を提起したのである。「吾人は百年の大計を典して一旦の愉快を取る者にあらず。飽くまでも平和の主義を重んじて、其目的とする所は、唯東洋三国の文明開進に在るのみなるに、独り支那の政府が此文明開進を悦ばざるか、……、自国一局部の私を經營し、其余毒は日本と朝鮮の交際にまで波及して、漸く双方の間に不快の念を抱かしめんとするは、我輩の最も遺憾に堪へざる所なり」(『東洋の政略果して如何せん』『選集』第七巻、134-5頁)。かくて、東洋の攻略は「退て守て我旧物を全ふするか、進て取て素志を達するか」の二策しかないとして後者をとるとする。すなわち、「東洋の攻略、進取に決するは、今日の至要と云ふ可し。蓋し其素志とは何ぞや。我日本国が東洋に在て文明の魁を為し、隣国の固陋なる者は之を誘引するに道を以てし、狐疑する者は之に交るに直を以てし、文を先にして、之に次ぐに武を以てし、結局我が政略と我が武力とに由て、東洋の波濤を其未だ起らざるに鎮静するの一法あるのみ」(137頁)とする。

そして、福沢は、自らが実際的にも支援し介入した金玉均らのクーデターの甲申事変の失敗を経て、有名な「脱亜論」にこう書く。「我日本の国土は亜細亜の東辺に在りと雖ども、其国民の精神は、既に亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移りたり。然るに爰に不幸なるは、近隣に国あり、一を支那と云い、一を朝鮮と云ふ。……此二国の者共は、一身に就き、又一国に関して、改進の道を知らず……」(222頁)。「左れば今日の謀を為すに、我国は隣国の開明を待て共に亜細亜を興す猶予ある可らず。寧ろ其伍を脱して西洋の文明国と進退を共にし、其支那朝鮮に接するの法も、隣国なるが故にてとて特別の会積に及ばず、正に西洋人が之に接するの風に従って処分すべきのみ」(『脱亜論』『選集』第七巻、224頁)。

この段階での福沢のアジア侵略の論拠づけは、東洋三国の「文明開進」もしくは「共に垂細垂を興す」ことを一種の前提としたうえで、中国朝鮮がともに「固陋」なためその道を進まないゆえに、武力によって処分するというものである。そのさい、武力処分の方式が西洋の「文明」に適っており、日本はその「文明の魁」として合理化されている。これは、日本が対西欧におけるアジアの保護者を名乗りつつ覇者であろうとする二重論理であり、そこに後年の「近代の超克」論の先駆形態さえうかがえる。

福沢の文明規定の最終段階は、「日清の戦いは文野の闘いなり」(『全集』第一四巻)である。

「戦争の事実は日清両国の間に起りしと雖も、其根源を尋ねれば、文明開化の進歩を謀るものと其進歩を妨げんとするものとの戦いにして、決して両国間の争いに非ず。……彼等は頑迷不靈にして普通の道理を解せず、文明開化の進歩を見て之を悦ばざるのみか、反対に其進歩を防げんとして無法にも我に反抗の意を表したるが故に、止むを得ずして事の茲に及びたるのみ」(491頁)。ここにあるのは、戦争の勝利者の居直りまたは「勝てば官軍」的口実であろう。つまり、戦争の勝利者が文明開化の立場に立つものとして肯定されているだけである。なお、つけ加えれば、晩年の福沢は生涯の回顧において、日清戦争の勝利についてこう記している。「顧みて世の中の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進歩の一方で、次第々々に上進して、数年の後その形に顕われたるは、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」(『福翁自伝』, 316頁)。これは、福沢の全くの国家主義者としての姿の露呈であろう。

後期福沢のこのような文明観の変遷をみると、それは基本的に国家主義または帝国主義国家の方向に対応して進展する「文明」観であり、それは、いかにしても国家を超えることがなくその手段としての文明でしかない。では、その理由はなにか。それは、福沢において、近代西洋文明またその世界化過程における二重性—進歩性(自由・平等などの理念的側面)と暴力性(植民地主義・帝国主義的側面)の腑分けがないこと、そして、とくに後期福沢において、意識的にか無意識的にか、西欧文明の暴力的側面を断固として自国の独立さらには帝国主義的發展の手段と化したことにある。ここに、福沢の文明追求の強靱性と同時に、後進資本主義における啓蒙主義者たる彼の陥穽があったといわねばならない。したがって、丸山が福沢の「東洋政略論」を「防衛意識と膨張意識との微妙な交流」と捉えた観点は、福沢が「退て守て我旧物を全ふするか、進て取て素志を達するか」の二策のうち明確に後者をとっていること、また福沢の帝国主義者への転向は日清戦争以後とする観点は、彼の帝国主義への志向はすでに『時事小言』にあり、日清戦争はその観点の完成であるという点で、いずれも成立しないと判断できる。

(3) 福沢の絶対主義天皇制に向けての国内政治論

丸山は、先にみたように、後期の福沢「国際的独立と国内的変革の関係づけ」については「明治十四、五年頃朝鮮問題が緊迫化する頃から、この両者の問題は漸く分離の兆を露わし、……国際的視点の優位は国内政治に対する無関心—とまでいえなくとも、軽視という形で表現されるようになった」(『哲学』, 158頁)と位置づける。

しかし、明治十四（1881）年政変以降、福沢は朝鮮や中国などに向けた国際問題に力点を置いて時事論を展開するが、国内問題を軽視した様子は決してみとれない。とくに天皇制論や道徳論に活発な議論を展開するが、その論調は国家主義的傾向を内包した初期「原理論」からもはるかに離反するものであり、まさに「内安外競論」をめざした国際政治論と両輪をなすかにみえる。つまり、後期福沢の国内政治論は、明治の絶対主義的天皇制の基盤を措定する天皇制論であり、教育勅語制定路線といえる道徳論として展開された。その代表的論考を、時代的背景と勘案しながら吟味しよう。

福沢の最初の天皇制論は、「帝室論」（『選集』第六巻）であり、「時事小言」と「東洋攻略論」との間に書かれた。この論考は日本におけるいわば象徴天皇制論の原基形態ともみえるものだが、「帝室」を「政治社外」のものとすることによって「社会の衆心の収攬」に位置づけたものである。

福沢は、ここでまず「帝室は政治社外のものなり。苟も日本国に居て政治を談じ政治に関する者は、其主義に於て帝室の尊厳と其神聖とを乱用す可らずとの事は、我輩の持論にして、之を古来の史乘に徴するに、日本国の人民が此尊厳神聖を用ひて直に日本の人民に敵したることなく、又日本の人民が結合して直に帝室に敵したることなし」（33頁）と位置づける。帝室すなわち天皇制が政治を超えるのは、むしろその中立性ではなく「尊厳神聖」性に論拠づけられる。では、この天皇制の機能はどこにあるか。「帝室は、万機を統るものなり、万機に当るものに非ず。統ると当るとは大に区別あり。之を推考すること緊要なり。……政治は唯社会の形体を制するのみにして、未だ以て社会の衆心を収攬するに足らざるや明なり。……殊に我日本国民の如きは、数百千年来、君臣情誼の空气中に生々したる者なれば、精神道徳の部分は、唯この情誼の一点に依頼するに非ざれば、国の安寧を維持するの方略ある可らず。即ち帝室の大切に於て至尊至重なる由縁なり」（35－7頁）。このように、天皇制は「君臣情誼」にもとづいて「社会の衆心を収攬」することにより、それによる「国の安寧の維持」が求められるのである。

つぎに、この天皇制の超政治・世俗的存在の意義がなにかが問われる。「我帝室は万世無欠の全壁にして、人心収攬の一大中心なり。我日本の人民は此玉壁の明光に照らされて此中心に輻輳し、内に社会の秩序を維持して外に国権を皇張す可きものなり。其宝玉に触る可らず、其中心を動揺す可らず。官権民権の如きは唯是れ小児の戯のみ。……然るに其国民の名代たる国会議員の政府は、道理の府なるが故に情を尽す得ざるなり。理を伸ばさんとすれば情を尽す可らず、情を尽さんとすれば理を伸ばす可らず。二者両立す可からざるものと知る可し。左れば此際に当て、日本國中、誰かよく此人情の世界を支配して徳義の風俗を維持す可きや。唯帝室あるのみ」（54－5頁）。このように、この天皇制のもとで人民が「内に社会の秩序を維持して外に国権を皇張す可き」ことが求められる。そのうえで、天皇制が官権や民権、さらに国会をも超える存在であることが再確認され、それが「理」ではなく「情」にもとづくと説かれる。そして、結論的に示されるのは次のことである。「帝室は人心収攬の中心と為りて国民政治論の軋轢を緩和し、陸海軍人の精神を制して其向ふ所を知らしめ、孝子節婦有功の者を賞して全国の徳風を篤くし、文を尚び、士を重んずるの例を示して我日本の学問を独立せしめ、芸術を未だ廃せざるに救ふて文明の富を増進する等、其功德の至

大至重なること挙げて云ふ可らず」(67頁)。

「皇室論」は、このように、一見「政治社外」の天皇制は象徴天皇制に近いものにみえるが、「陸海軍人の精神を制(す)」ことにおいて、統帥権をもった天皇主権を規定した大日本帝国憲法の実質と繋がったといえる。

福沢の第二の天皇制論は「尊王論」(『選集』第六巻)であるが、これは天皇制のより実践的活用を提起したものである。留意すべき点は、この論考が大日本帝国憲法の制定(1889年)の前年であり、教育勅語発布(1890年)の二年前に書かれたことである。

この論考は次の三点、すなわち「第一に、経世上に尊王の要用は如何。第二に、皇室の尊厳神聖なる由縁は如何。第三に、皇室の尊厳神聖を維持するの工夫は如何」(135頁)を説く。まず、「経世上に尊王の要用」について、こう説く。「経世の要は、社会の人をして不平怨望の極に至らしめず、又満足得意の極にも登らしめずして、正に其中間の地位を授け、苦楽喜憂相半して極端に超逸せしめざるに在るのみ。之を名けて其文を得たるものと云ふ。……然るに政府の法律の如き、宗教道徳の勸化の如きは、人事の理非を明にし人心の欲を制して、此超逸を禁じ又これを未萌に防ぐの方便なれども、尚ほ未だ足らざるものあるが如し。……此気風の中に居て、政治社会の俗熱を緩解調和する為には、自から亦日本に固有する一種の勢力なかる可らず。即ち我輩が此勢力の在る所を求めば、皇室の尊厳神聖、是れなりと明言するものなり」(137頁)。天皇制の機能はここでは、なにより政治社会の俗熱(社会の不平不満等)の緩解・安定におかれている。

つぎの「皇室の尊厳神聖なる由縁」はこう説かれる。「人間世界の万物、その価を評するに、労力の多寡を標準にするは、唯商売工業上の談にして、未だ以て物価の区域を尽くしたるものにあらず。ただに之を尽くさざるのみならず、世界中の至宝と称して其価の最も貴きものは、必ず人事の实用に適せざる品にして、其实用を去ることいよいよ遠ければ、いよいよ人に貴ぶるを常とす」(146頁)。「蓋し、政治は一時政府の政治にして、皇室は万世日本国の皇室なり。皇室の神聖は政治社外の高処に止まりて、広く人情の世界に臨み、其余徳を道理部内に及ぼして、全国の空気を緩和せんこと、我輩の宿論として窃かに冀望する所なればなり」(150頁)。このように、福沢は天皇制の価値が非实用性にあることを指摘すると同時に、その価値が政治の世界を越えるだけでなく道理の世界に及ぶことを熱望している。

最後に、「皇室の尊厳神聖を維持するの工夫」はこう説かれる。「皇室の由来久しくして、其古旧は実在に我国の絶倫なれども、他の古旧なるものにして比較して、益々その重きを感じ可きは人情自然の勢いなれば、凡そ国中の古代に属するものは、之を保存して其区域を広くし、国民をして古を尚び旧を懐ふの念に切ならしめ、以て益々皇室の古光を分明にするは緊要至極のことなる可し」(152頁)。「人智不完全なる今の小児社会に於ては、其神仏視する所のものをば其ままにして懐古の記念に存するこそ、皇室の利益にして又智者の事なる可し」(153頁)。さらに、「皇室の神聖を維持する第二の手段」として、「官民の別なく、至尊の辺より恩赦を施し、民心を包羅収攬せよとしていう。「例へば学問教育の事に就ては、天下の学者を優待し、商工を勸るには、特に有功の者を賞し、孝子節婦を褒め、名僧知識を厚遇し、^{きんき}琴棋書画、一種の技芸に至るまでも、之を保

護するが如き、何れも皆、皇室より直達の事にして、天下の面目を改め、ただに文明の進歩を促すのみならず、民心び然として其恩徳の渥^{あつ}きに感ぜざるものなく、自から其尊厳神聖の基を固くするに足る可し」(161頁)。福沢はここで、天皇制の「尊厳神聖」性が「人智不完全なる今の小児社会」においては、「懐古」の人情に在ることが率直に認識しその増進を提起している。同時に、天皇制による恩赦や褒章など「民心の収攬」方策が微に入り細に渉る提示がなされる。福沢はここにまさに、天皇制国家のイデオログの面目躍如といえよう。

福沢のこうした積極的な天皇制論は、第一に、丸山がいうように、決して国内政治への「無関心や軽視」を示すものとはいえない。むしろ、こうした国内政治論は「内安外競論」における国際論と車の両輪をなしたという他ない。第二に、丸山は福沢の「原理論」と「時事論」を区別したが、こうした時事論は原理論と区別されるものではなく、いかに変質したかを証明するものである。その二、三の例をみてみよう。

原理論たる『文明論之概略』では、君主制は「立君制」として次のように書かれていた。「^{すべ}都て世の政府は、ただ便利のために設けたるものなり。国の文明に便利なるものなれば、政府の体裁は立君にても共和にても、その名を問わずしてその実を取るべし。開闢の時より今日に至るまで、世界にて試みたる政府の体裁には、立君独裁あり、立君定律あり、貴族合議あり、民庶合議あれども、ただその体裁のみを見て何れを便と為し何を不便と為すべからず」(63頁)。この記述は、政府の形態が民衆のサイドからその機能・効用においてつまり便宜的に捉えている。ここには、少くとも「人心収攬」などの支配者側からの視点はなかった。

また、また「君臣の倫」についての記述にはこうある。「支那日本等に於ては君臣の倫を以て人の天性と称(すが)、……元と君臣は人の生まれて後に出来たるものなれば、これを人の性というべからず。人の性のままに備わるものは本なり、生れて後に出来たるものは末なり。事物の末に就いて議論の純情なるものあればとて、これに由てその本を動かすべからず」(64-5頁)。かつての君臣の倫は父子や夫婦などの天性のものでないという「本」の議論からすれば、「皇室神聖」論の普及に腐心するここでの福沢は、「純情」だが「末」の議論に熱中していることは歴然である。

さて、福沢がこの二つの天皇制論の間に書いたのが、「徳教之説」1883年(『全集』第九巻)である。これは、当時高まった政府の儒教主義復活反対を意図する論考とみなされているが、論旨はそれをはるかに超えた「報国尽忠」徳義の強調である。

この論考は「元来道德論の目的は唯社会の安寧に在るもの」としたうえで、人間が「情と理」をあわせ持つものとする。そして、「身に最も近き家を愛し、居住の村を愛し、髓て外国に対して自国を愛するも、自然の情にして、此情に兼るに君を重んじ君家を貴ぶの情を以てすれば、以て報国尽忠の主義を成す可し。忠義報国は全く情の働きなりと明言して可なり」(280-81頁)という。そして、封建主従の制度にあった日本の「上流の士人」は「忠義」を安心立命の根拠として社会を組織して、宗教に依頼しない道德を維持してきたとする。そのため、今の徳育の標準をどこに置くかについてはあくまで「尽忠報国」であり、学校現場では諸学科のなかに「専ら道德のみを論じたるもの」も含むべきとする(289頁)。そして、この方向が「今や外国と日本国と相対して其大小

強弱文不文を競ふの日なれば、我々人民に於ても我日本国を強大文明の国と為し、此強大文明国の至尊として仰ぎ奉るに非ざれば、未だ以て臣民の分を尽くしたるものと云ふ可らず」（289頁）と鼓舞する。なお無視できないのは、「報国尽忠」のみでは「感動に鈍なきに非ず」とする「下流の人民」については次のように説く点である。「此下流の人民の為には宗教の信心を養ふこと至極大切なること可し。数百年來我國に於て無智の小民が道徳を維持したるは、宗教の信心興て大に力ありと云わざるを得ず」（291頁）。ここには、すでに一般民衆への「学問のすゝめ」はない。

この道徳論においても注目されるのは、ここでも「理と情」の区別が強調されること、学校現場での道徳教育の必要の提起に於いて教育勅語路線の先見的提起にもみえること、また人民を「上流」と「下流」に露骨に区別していることである。福沢は『文明論之概略』では、この「情」と「理」に対応する「徳義」と「智恵」について、少なくともつぎのように位置づけていた。

「徳義は一人の心に内にあるものにして、他に示すための働きにあらず。修身といい、慎独といい、皆外物に関係なきものなり。……故に徳義とは一切外物の変化にかかわらず、世間の毀誉を顧みることなく、威武も屈すること能わず、貧賤も奪うこと能わず、確固不拔、内に存するものをいうなり。……智恵は則とこれに異なり。外物に接してその利害得失を考え、此の事を行うて不便利なれば彼の術を施し、我に術を施し、……智者もし無為にして外物に接することなくば、これを愚者と名るも可なり」（128－9頁）。

「徳義の事は形を以て教ゆべからず。これを学て得ると得ざるとは、学ぶ人の工夫にありて存せり。……あるいは古人の書を読み、あるいは今人の言行を聞見して、その徳行に倣うべきのみ。いわゆる以心伝心なるものにて、あるいはこれを徳義の風化という。……智恵は則ち然らず。……智恵の力は必ずしも風化のみに籍てその働を伸るものにあらず。智恵はこれを学ぶに形を以てして、明にその痕跡を見るべし」（134－7頁）。

このように、福沢はかつては徳義を智恵と区別し、それは内面的で形で教えることが出来ないものと消極的に捉えていた。しかるに、彼はここでは、「報国尽忠」主義の喧伝者として学校教育への導入までを唱えたのである。後期福沢は、かくて、その国内政治論においても、天皇制や道徳論でかの原理論とはるかに乖離した時事論を活発に主導し、むしろ別人というべき論旨を展開した。それは、丸山の云うように、福沢の国内政治改革への「無関心」や「軽視」では到底なく、逆にアジア進出と並行した天皇制国家と教育勅語体制の形成に尽力したといわねばならないのである。

IV 結論に代えて——丸山の福沢論の意義と限定

これまで丸山眞男の福沢論吉論を検討してきたが、ここでいくらか総括的なものを導き結論に代えたい。丸山の福沢論は、鋭利な方法意識のもとに福沢思想を鮮やかな分析を示すものであった。それがゆえに、それは戦後の福沢論の基調を形成したのであった。

さて、われわれは、丸山の福沢論の検討によってつぎのことが明かになったと思われる。第一に、丸山の方法論は、福沢の生涯を通じて一貫する「方法意識や価値意識」と時代によって変遷する

「思想や立場」の対比、また初期原理論と後期時事論を区別するというものであった。だが、それは、われわれの吟味によれば、前者を優越的に固定化するとともに後者から断絶させる点で、方法的に重要な難点を含むものであった。

第二に、福沢の「方法意識や価値意識」または初期原理論によって導き出された思想が「古典的ナショナリズム」すなわち国民主義であるという丸山の規定は、それは国民主義と国家主義の未分化または拮抗として捉えるべきものと判断できた。

第三に、後期福沢の思想は帝国主義への傾斜を含むのであってもあくまで時事論に過ぎないとする丸山の把握は、後期福沢の文明観の変遷・転回を媒介した国家主義・帝国主義への接近と構築との確認によって、少なくともそれは初期の国民主義と国家主義の拮抗原理そのものの放棄と理解すべきものであった。

要するに、丸山の福沢論の検討からわれわれに逆に浮かび上がってきた福沢論吉像は、たしかに優れた啓蒙主義者であったが、自ら帝国主義者に転向せざるをえない思考方法と歴史的状況にあった特殊な啓蒙主義者、つまりは後進資本主義国における啓蒙主義の運命を背負った思想家であったことである。しかし、丸山は、晩年のほぼ彼の最後の福沢論においても自己の見解を基本的に保持した。すなわち、丸山は「戦後日本に流通している福沢イメージ」つまり「福沢思想の均衡のとれた理解にとって妨げとなっている……『脱亜入欧』という福沢イメージ」について、つぎのように記している。「福沢は明治十八年（一八八五）三月十六日の『時事新報』の社説を「脱亜論」と題し、そこで『脱亜』の論旨を展開した。これが論説の表題として、また社説の内容に、彼が『脱亜』の文字を使用した唯一のケースであって、それ以後、彼のおびただしい著書・論文の中で、この言葉は二度と用いられていない。ということは、少なくとも、『脱亜』という言葉が、福沢において『自由』『人権』『文明』『国権』『独立の気象』といった言葉と並ぶような福沢のキー・ワードでな^らな^かつ^たことを物語っている」（『福沢論吉と日本の近代化』序、『哲学』282頁）。丸山はこのように、福沢が「脱亜入欧」つまり親西欧・反アジアの思想家ではなく、その民主的原理を最後まで崩さなかった普遍的な文明や自由を追究した思想家であると捉えたのだった。それゆえ、最後に問題とすべきは、丸山が重要な問題点を孕むかにみえるこのような福沢論をあえて提起し保持しつづけた理由はなにかということと思われる。

丸山が福沢論に集中したのはとくに戦後初期であり、代表作「福沢論吉の哲学」は一九四七年執筆であり、ナショナリズムを中心とした日本政治思想史講義は一九四九年である。そして、とくに注目すべきは、この議論録に所収された「草稿断簡」（一九四五年十一月一日付）であり、それはつぎのような一節から始まる。「われわれは今日、外国によって『自由』をあてがはれ強制された。しかしあてがはれた自由、強制された自由とは実在は本質的な矛盾— *contractio in adjectio* — である。自由とは日本国民が自らの事柄を自らの精神を以て決するの謂に外ならぬからである。われわれはかゝる眞の自由を獲得すべく、換言するならば、所与としての自由を内面的な自由に高めるべく、血みどろの努力を続けなければならないのである」（『講義録』第二冊、181頁）。さらに、丸山はフィヒテ『ドイツ国民に告ぐ』にある「国家の事を荷う精神」を引きつつ、この精神は国家主

義ではなくその逆だとして、次のように記す。「人民が自ら国家の事を荷う精神とは、国家を自らの国家として感じ、国家の運命を自らの運命として受け取り、国家の動向に責任を以て関与する精神であり、それはただ国民大衆の自由な自発性、自主的な精神を前提としてのみ期待しうるのである」(182頁)。丸山のこのような強烈な時代意識と福沢論を照らしあわすとき、われわれが見ることができるのは、丸山がこの「第三の開国」という戦後初期の困難な状況にあって、「第二の開国」たる明治初期の福沢たち先覚者たちの思想的苦闘をいかに確認し継承しようとする姿であろう⁹⁾。そのさい、丸山がとくに日本とその国民の死活の問題としたのが、福沢が直面したナショナリズムの問題であったと思われる。丸山は、まさに福沢に自己と共通するきびしい時代への危機意識と主体的実践性を見出したといえよう。そして、これこそが丸山の鋭利でユニークな福沢論として結実したといえる。

さらに、丸山の福沢論の背後には彼独自の思想史方法論がある。丸山は、この『講義録』の「まえがき—思想史方法論」において、思想史には「ロゴスの・イデーの把握」と「機能的・イデオロギー把握」があるとした上で、自己の「理想」とする思想史を次のように位置づける。「人間の実践は、純精神的なものでなければ純物質的（つまり直接的物質性）なものでもない。いわゆる下部構造の学問は精神に媒介された物質を対象とするに対し、上部構造の学問としての思想史は物質に媒介された精神を対象とする。思想史が下部構造的に考察によって補充されねばならぬのではない。実は思想史そのもののなかに下部構造的な問題が含まれている。それがわれわれの理想とする思想史である」(13頁)。ここで、「下部構造の学問」は、主として「唯物史観」が指摘されている。なぜなら、唯物史観の「社会的存在が意識を決定する」という観点は、「思想史は、まさにイデオロギーの歴史として捉えられる。……その孤立的な自律性を否定し、これを社会的関連のうちに機能づけていく場合、イデーはイデオロギーとなるのである」(9頁)と捉えているからである。

丸山のこのような思想史論を検討するとき、再び重要な参照点となるのは、先に挙げた、梅本克己が福沢や丸山の思想的立脚点とした近代主義の規定である。すなわち、『近代主義』とは、下部構造としての近代社会の構造原理をカッコに入れて、その上部構造としての近代市民的自由を価値概念とした方法であるといっておきたい。この方法を支える価値概念が、そのまま『近代化』の原理としての資本主義の絶対化を意味しないのは、それが下部構造と切り離されて理念化されているために、下部構造の生み出す矛盾を媒介として自分自身を発展させてゆく可能性をもってゆくからである」という規定である。

丸山の思想史の独自の意義づけは、その中に「下部構造的な問題」を含みこんだ各思想をその「孤立的な自律性」において捉えることにある。じっさいに、丸山は、福沢の思惟方法や価値意識を顕在化させ、その思想を「古典的ナショナリズム」の成立と規定した。それによって、福沢の思想とその時代的特性をいったんは明確化しえた。だが、それは、われわれの検討によれば、福沢の思想の変遷や転向自体は充分解明するものではなかった。なぜか。それは、丸山の方法における「下部構造的な問題」すなわち資本主義（さらには帝国主義）形成過程への軽視によると思われる。それは、梅本によれば、福沢と丸山に共通する「下部構造としての近代社会の構造原理」を「カッ

コに入れる」方法である。梅本は、福沢の「思惟方法や価値意識」はまさに「下部構造としての近代社会の構造原理をカッコに入れて、その上部構造としての近代市民的自由を価値概念とした方法」とみる。福沢はこのような価値意識のもとに日本の「国家独立」の課題を包摂し実現しようとした。しかし、福沢の実践上の課題となったのは、方法上はカッコに入れられた「下部構造としての近代社会の構造原理」が毅然として存在し国家独立の歴史過程を規制することによって、この方法枠を打ち破っていくことであった。それゆえ、福沢はその方法「にもかかわらず」、結果として自らの思惟方法を資本主義的国家独立の歴史過程に妥協・追従させることになったのである。

一方、丸山が福沢を評価したのは、福沢がきびしい国際・国内状況のなかで、「下部構造と切り離されて理念化されている」価値意識を、「下部構造の生み出す矛盾を媒介として自分自身を発展させてゆく可能性」を追求しようとする姿を確認したためといえる。だが、丸山も自らの近代主義的方法によって、下部構造をカッコに入れてしまった。それゆえ、福沢の思惟方法からはみ出した下部構造部分は事実認識としては捨象されることになる。もしくは、福沢の思想の「転向」を認める場合でも、その「孤立的自立性」に拘泥する分、その転向の度合いが軽視されることになった。福沢はじっさいには啓蒙思想家としては「失敗」したが、逆に明治国家の実践的指導者としては「成功」した。丸山は福沢のこの失敗と成功を確認したにもかかわらず、近代主義的観点と方法によってあえて福沢論吉の哲学＝「近代市民的自由を価値概念とした方法」の可能性を内在的に導出しようとした。だが、それは、丸山の「理想」的思想史を代償にしたともいえよう。

再度確認すれば、福沢や丸山など優れた近代主義者に共通していえることは、彼らが「下部構造としての近代社会の構造原理」をカッコに入れたまま、この「下部構造と切り離されて理念化されている」価値意識を、「下部構造の生み出す矛盾を媒介として自分自身を発展させてゆく」「可能性」と「現実性」との狭間への果敢な挑戦とはいえよう。だがマルクス主義は、彼らの価値意識たとえば自由や人権や文明などは、「近代社会の構造原理」をカッコに入れたままでは、ほとんど超歴史化されてしまい遂には国家権力に収斂されるものと捉え、それを近代主義の陥穽と規定する。ここに両者の理論的・実践的対立軸が生起し、それは「戦後レジームからの脱却」が高唱される今日における実践的課題への対処にも繋がることになるだろう。丸山の福沢論は、こうして近代主義とマルクス主義の方法論自体に及ぶのだが、本論は一応ここで閉じることにしたい。

注

- (1) 丸山眞男の主要な福沢論吉論にはつぎのものがある。
「福沢論吉の儒教批判」1942年
「福沢に於ける『実学』の転回」1947年
「福沢論吉の哲学」1947年
『福沢論吉選集』第四巻解題」1952年（以上の論文は『福沢論吉の哲学』岩波文庫に所収。以後、上記論文の引用のさいは論文名と『哲学』として頁数を記す）
『丸山眞男講義録 第二冊 日本政治思想史1949』、東京大学出版会、1999年
『「文明論之概略」を読む』上中下、岩波新書、1986年
なお、これ以外の丸山の福沢論に関連する文献は、『丸山眞男集』岩波書店版から引用し、『集』とし頁数を示す。
- (2) 遠山茂樹『福沢論吉—思想と政治との関係』、東京大学出版会、1970年
なお、丸山眞男の福沢論に直接・間接に触れた代表的な論考としては、上記以外に
服部之聡「福沢論吉」『服部之聡著作集』第六巻、理論社、1955年
竹内好「日本とアジア」1961『全集』第8巻、筑摩書房、1961年
梅本克己「マルクス主義と近代政治学」1962、『梅本克己著作集』第三巻
ひろたまさき『福沢論吉研究』東京大学出版会、1976年
飯田泰三『批判精神の航跡』筑摩書房、1997年
安川寿之輔『人間近代教育の思想構造』1970年、新評論(増補版1979年)、『福沢論吉と丸山眞男』高文研、2003年などがある。いずれからも本稿は示唆を受けた。
ちなみに、上記の内、服部論文は丸山と最も評価を異なるものであるが、「選集第四巻のための丸山眞男氏の『解題』を批判するという形をここでとるとするのは、戦後許多くの福沢論吉論のうち、触目のかぎりであるのだが、この論文ほどすぐれて理論的なものは、他にないと思われたからである」(189頁)と記している。また、安川寿之輔『福沢論吉と丸山眞男』は丸山の福沢論を直接に対象として広範かつ厳しく批判したものであるが、丸山福沢論の方法論にまで立ちいっていない観を受ける。
- (3) なお、丸山自身はこの梅本の自己への方法批判に対して、つぎのようにコメントしている。「僕の福沢論を下敷きにして書いた(梅本の)丸山眞男批判は、凡百の一という誤解されるが、いろいろな丸山眞男批判の中で、僕の知る限りもっとも卓抜なものです。あれは、マルクス主義であろうとする限り当然でてくるべき批判で、かつもっとも周到なものです。できるだけ相手の立場を内在的に理解しようとした上で、しかもなお『それだけでは困るのではないのか』を問うている。……ただそれだけに、それを突込んでゆくと、マルクス主義という同じ土俵でものを言わない限り論争できなくなる問題が含まれるんです。……(『スターリン批判』における政治の論理』で書いた)マルクス主義だけでなく、いかなる『主義』も免れない『政治の固有の論理』が、スターリニズムがはらんだ矛盾や難点の中に出ているということを説明したつもりです。ところが、梅本さんが批判していることは『政治の論理』と丸山がしていること自身が本質と無関係ではない。つまりマ

ルクス主義のスターリン的解釈、そしてソビエトが置かれている状況そのものと関連させて説明されるべきものだ、ということです。……梅本さんのようなアプローチだと、スターリニズムについては説明できるかも知れないが、スターリニズムとナチズム、あるいはマッカーシズムといった到るところに現れる現象を統一的に理解できない。そういう共通の現象は、ソビエトの置かれた特定の歴史的状況だけからはどうしても説明づけられない。ところが、梅本さんの問題意識は、社会主義への革命を目指すものが、どうして本来の目的を逸脱して、むしろ反対の結果になるのか、弁証法を裏切ってゆくか、というところにある。それはマルクス主義としては当然なんです」（丸山眞男「笑いの精神と求道と」『回想 梅本克己』こぶし書房、2001年、210-11頁）。ここにも、ある事象を本質-現象関係で捉えようとするマルクス主義者梅本と、一定次元における共通の現象を、その本質をカッコに入れた上で規定しようとする近代主義者丸山との方法上の相違が端的にみられ、並行線に終わっている。

- (4) 丸山はこの点について、陸羯南を論じつつ次のように記している「今日『日本』イデオロギーと封建的反動との結合はほとんどアプリアリであるかにみえる。しかしどのような凶悪な犯罪人も一度は無邪気で健康な少年時代を経てきたように、日本主義の思想と運動も、大正から昭和へ翻ってゆくと、最近の日本型ファシズムの実践と結びついた段階とはいちじるしくちがった、むしろ社会的役割において対照的といえるほどの進歩性と健康性をもつたものにゆき当たるのである。明治二十年代の日本主義運動がそれであり、その最も輝けるイデオログの一人がここに叙べようとする陸羯南である」（『陸羯南一人と思想』『集』第三巻、93頁）。
- (5) 以下、福沢諭吉の著作は、『学問のすゝめ』『文明論之概略』『福翁自伝』は岩波文庫の頁数を示し、その他の著作は主として『福沢諭吉選集』（全十四巻、岩波書店版、1980-81年）の巻数と頁数を示す。『選集』に含まれていない著作は『福沢諭吉全集』（二十一巻別巻一卷、岩波書店版、1964-71年）の巻数と頁数を示す。
- (6) 「後期福沢の思想」が正確にどの時期から始めるかは確定するのは厳密には容易ではないが、ここでは後に触れる「明治十四年の政変」の時期、著作としては『時事小言』の時期としておく。
- ちなみに、この後期福沢がとくに『時事新報』に掲載した論説等について、その一部分が福沢自身の執筆でないという主張（井田進也『歴史とテキスト』、光芒社、2001年、平山洋『福沢諭吉の真実』、文春新書、2004年、同「大正版『福沢全集』所収論説一覧及び起筆者推定」静岡県立大学『国際関係・比較文化研究』3-1、2004年）が現われ、それについての反論（安川寿之輔『福沢諭吉の戦争論と天皇制論』高文研、2006年）もあり論争が行われている。本稿ではこの問題に触れる余地がないが、この問題は最終的には『全集』や『著作集』発行に関わる関係者の対処が必要と思われる。
- (7) 後期福沢の転回・転向の時期を、たとえば遠山茂樹『福沢諭吉』は「明治十四年の政変」におく。これによれば、十四年政変は伊藤博文・井上馨らが中心の政府が明治二十三年をもって国会開設を決めるとともに、国会早期開設や政党内閣制を主張した大隈重信を追放したことであったが、大隈と親しかった福沢は大きな挫折感を受けた。同時に、国会開設の期日が決まったにもかかわらず、官民抗争の激化の徴候が明確になった。「こうした土台の上に、明治十五年以降、朝鮮問題の紛糾

を中心に東アジア情勢の緊迫が、彼の国権論を加速度的に強めてゆくことになった」（164頁）とする。そして、福沢のこの転回は、政府の国家主義施策の動向と基本的に一致した。なぜなら、「一八八二年は、前年の明治十四年政変によって確立した薩長中心の明治藩閥政府が、憲法制定と軍事外交政策の両面で具体的政策の展開に着手した年であった。前者については、伊藤博文が、この年三月、憲法調査のためヨーロッパへ出発し、これはやがてプロシア型憲法制定という結果に至る。後者については、大陸作戦を想定した軍備拡張計画が立案され、『富国強兵』路線が本格的に展開し始めるのがこの時期である」（松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』中公新書、2001年、178－9頁）からだった。

- (8) 福沢のこの民権論批判のもつ意味については、「なぜにこの八一年という時期に彼が『権道』主義を振りかざして『内安外競』を声高によぼわるはめとなったか……対外的危機を声高によぼわる『時事小言』は天賦人権論を否定し、『権道』主義をかかげ、なによりも民権論にたいする攻撃の意欲に支えられたものだった」（ひろたまさき『福沢諭吉研究』東京大学出版会、1976年、207頁）という指摘がある。じっさい、自由民権運動は、この翌年（1882、明治15年）に福島事件などが起り高揚し、明治17年には自由民権運動に対する政府の弾圧が強化される一方で、松方デフレ政策による物価の下落と重税によって加波山事件や秩父事件（10月）など各地での民衆蜂起が起る。しかるに、福沢はこうした国内情勢には『時事新報』等でほとんど触れていない。
- (9) 丸山はこの「開国」について、つぎのように記している。「象徴的にいえばそれは『閉じた社会』から『開いた社会』への相対的な推移を意味するし、歴史的現実としてはいうまでもなく、十九世紀中葉以後において、極東地域の諸民族、とくに日本と中国が『国際社会』に多少とも強制的に編入される一連の過程にほかならない」としたうえで、「日本は象徴的にいえば三たび『開国』のチャンスをもった。室町末期から戦国にかけてがその第一であり、幕末維新がその第二であり、今次の敗戦後がその第三である」（「開国」『集』第八巻、46－7頁）。