

# 明六社「ソサイチー」・社交・アソシエーション実践

ブラクティス

——明治期における「社会」概念編成の歴史的考察（前篇）

木村直恵

ヨーロッパの多くの言語、というより、おそらく全部の言語で社会がそのまま社交的集合を指しているのは、けっして小さなことではない。国家としての社会、経済活動を行う社会、何らかの目的観念によって結び合わされた社会、これらは、確かに「社会」であらう。しかし、社交的社会こそ、純粹の「社会」である。

ゲオルク・ジンメル『社会学の根本問題』

はじめに——「社会」と「社会的なもの」

一、「ソサイチー」と「アソシエーション」

二、アソシエーションとしての明六社

三、シヴィル・アソシエーションの実践

四、〈敵対〉の時代経験（以下、続稿）

はじめに——「社会」と「社会的なもの」

本稿は、近代日本における「社会」概念の編成についての歴史的探究の一部をなすものである。私は二〇〇七年の旧稿以来、近世後期から近代初頭にかけて、日本語がヨーロッパ言語の「社会」概念を日本語によって捉え、翻訳する試みがどのような経験的質を伴うもので

あったかを探究してきた。<sup>2</sup>「社会」は現代日本において幅広い場面で用いられている言葉であるが、その意味内容は厳密さや一定性からはほど遠く、曖昧かつ混乱した印象を与える概念であることを否定する人はいないだろう。しかしながらこの言葉が、まさにわれわれの生きている社会を認識し、理解し、あるいは構想するうえで不可欠の概念であることもまた、否定はできない。すなわち、「社会」という言葉をめぐる問題は、「社会」をめぐって編成されるわれわれの実践の問題へと直結することになる。

「社会」という言葉の機能不全に対するこうした問題意識から、二〇〇〇年代の半ば以降、「社会」という概念をめぐる研究はかつてない活況を呈しているようだ。<sup>3</sup>とりわけ新自由主義的政策によって進化した格差や不平等の顕在化が、社会思想・社会学といったアカデミックスな立場から「社会」を再定義していく試みの動機づけとなっている。なかでも焦点となる重要な論点を提示しているのは、「社会的なもの the social」に焦点を絞る市野川容孝らの議論であろう。社会学を専門とする市野川は、これまでの仕事のなかで「社会」を問題化するにあたり「社会的なもの」という視角からアプローチすることの有効性を唱えてきた。市野川は九十年代以降の日本において「政治的な言葉」としての「社会」が凋落の一途をたどっていることへの危機感と、社会学がこれまで「社会・社会的」といった概念を過度に中立化してきたことへの反省から、改めて規範的な価値をもつ概念として「社会的

なもの」を措定しようとする。この場合の「社会的なもの」の中核となる含意は、人々の生存・生活にたいする平等な保障・維持を可能にする構想ということになるだろう。日本語の「社会」概念からは、西洋の言語においては存在しているこの意味が欠落してしまっているという指摘は興味深く、また重要である。<sup>4</sup>

私は近年の「社会」再検討の問題提起・問題意識には、きわめて重要な意義があると考えている。しかしながら同時にひとつの留保を付け加えずにはいられない。先にも指摘したように、現在のところ、議論は社会学・社会思想のディシプリンを前提して行われているが、そのディシプリンがもたらす条件性への意識化がじゅうぶん行われているようには見えない。だがこの点は、こと「社会」をめぐる議論において、無視しえない問題である。いうまでもないことだが、「社会」という言葉は社会科学によって特権的・独占的に領有されるものではない。たしかに近代ヨーロッパにおいて、社会科学の誕生と「社会／社会的」という概念のある意味での誕生とは不可分の出来事である。だがそこで誕生したのは、近代西洋の社会科学に規定された概念としての「社会／社会的」に過ぎない。それにもかかわらず、近代ヨーロッパ社会科学の歴史という文脈における「社会」概念の成立過程の検討が、現在の「われわれ」の「社会」を反省するうえで有効であると主張するような議論の立て方に、私は戸惑いを感じざるをえない。社会科学のディシプリンにおいて「われわれ」という主体は、ときに無条件に〈日本〉という帰属先を前提し、ときに自在にコスモポリタンのなるという点で、まさに社会科学の日本の伝統を体現しているのだろうか。<sup>5</sup>

たしかに日本語にとって「社会」という言葉・概念は、冒頭でも触れたように、西洋近代言語からの翻訳語として受容されたものである。

社会科学の専門的概念としてだけではなく、この言葉の存在自体が、翻訳という契機なしには存在しえないものだ。それではこのことは、われわれが「社会」をめぐる論じているとき、日本語の使い手として日本語で思考するためにまぎれもなく日本語の「社会」という言葉を発話しているという条件性は、瑣末な問題にすぎないということの意味しているのだろうか。近現代日本において「社会」という言葉がいかに発話されてきたかを顧みるならば、われわれの日常的な経験と照らし合わせても、レイモンド・ウィリアムズがいうところの「一般的議論general discussion」<sup>6</sup>の存在感を無視することはできない。「社会」という概念にコスモポリタンの性格があるとしたら、おそらくこの概念がどの言語に移し替えられたとしても「キーワード」(ウィリアムズ)として機能するという点に求められるだろう。すなわち「ある専門分野の専門用語ではなく(中略)、一般的なgeneral語彙」、「日常生活の中心的な過程の多くを論じたいときに、完全には言えない場合が多いかもしれないが、私たちが他の人たちと共有している語彙」であり、また「一般的かつ移ろいやすgeneral and variable」<sup>7</sup>かたちで用いられていること自体に重要性がある、そのような語彙ということである。<sup>7</sup>ちなみにウィリアムズは「一般的な議論」が「英語で」行われるという条件性に対して意識的であった。

「社会的なもの」の上昇や下降といった専門的な表現は方法的には有効であろうが、一般的な議論の語彙・表現からはかけ離れたものである。だがこれらの専門的表現によって問題化されようとしている事実の一端は、まさに「社会」という言葉の一般的で移ろいやすい日常的な用例によって生み出され、担われるものでもある。<sup>8</sup>しかしながらわれわれが他の人々と、日本語によって、この言葉をさまざまな誤解や曖昧さや多義性をはらみつつ共有してきた位相は、社会科学のな

反省意識の射程にはこれまでのところじゅうぶんには含まれていないようである。だがわれわれにとって、「社会」について日本語で行われる一般的な議論を問題化することにはじゅうぶんな意味がある。「一般的な語彙」としての「社会」は、明らかに日本語の思想的・歴史的文脈のなかで編成されてきたものだからである。そして専門的な意味は、こうした文脈性と完全に無関係ではありえない。そのように考えるなら、西洋社会思想の歴史的文脈と、近代日本の言語的・思想的文脈との接続には一層の慎重さを要するだろう。一般的な議論の位相を扱うことのできる方法的な視角をいかに編み出し、組み込むかが、「社会」という言葉を扱ううえでの課題だといえる。

また、社会科学的な反省意識が「社会／社会的なもの」という言葉の専門的用例へと収斂してきたことは、もうひとつの限界を設定してしまっているように見える。日本において「社会」という言葉の社会科学的用例の存在感が増すのは、社会科学の自立の進展と「社会」的勢力の自己主張とともに、社会科学の立場からの「社会」の問題化が顕著になる大正中中期以後、すなわち第一次世界大戦以後のことである。それゆえ近年の再検討の流れのなかで、近代日本を対象とする「社会」についての歴史的検証が行われる際にもっぱら取り上げられてきたのは、大正中中期以降・一九二〇年代以降であった。しかしながらこのような時間的切り取りは、社会科学の方法的視点にとつては必然であることは認めるにしても、通時的な歴史研究の視点からすればいささか不自然なことではある。

大正期における〈「社会」の発見〉は飯田泰三による指摘以来、広く共有されている認識であり、また第一次大戦後の知識人たちが自身が〈「社会」の発見〉という表現を生み出し、好んで用いたものだった。だが「社会」は無から発見されたわけではなかった。大正知識人は、

単に「社会」を新たに発見したのではなく、あるかたちで「社会」を発見してみせるといふ身振りを新たに示したというほうが正確だろう。日本の社会科学はこうした身振りもまた伝統的態度として引き継いだのか、明治期の「社会」についてはごく消極的な規定を示すにとどめてきた。だが、明治期には「社会」は存在していなかった、もしくは存在していないも同然であったといつて正しいのだろうか。言葉をめぐる歴史研究の立場から言えば、答えは否である。

これまでも指摘されてきたとおり、そもそも「社会」という翻訳語ができあがったのは明治前期のことである。この言葉が瞬く間に広がり、競合する他の翻訳語を速やかに駆逐したこと自体、検証をまつ出来事である。そしてこの言葉はさまざまな言説領域において興味深い多彩な用例を残している。そのそれぞれにおいてこの言葉がどのように領有され、その領有のヘゲモニーがどのように推移したのかもまた論ずるに値する問題である。あるいはまた日本語が外来の「社会」概念と遭遇したとき、それをどのように捉え想像しようとしたかという「社会」前史の翻訳的構想力もまた、日本語および日本語で思考することにとつて「社会」という言葉は何であるかということについて教えるところは小さくないだろう。社会科学以前の、社会科学の外部に広がっているこれらの歴史的エピソードこそ、現代にまで至るこの言葉の一般的な議論における意味の、目に見える直接の、あるいは忘れ去られ姿を消した源泉なのである。

こうしたわけで、私の研究では近代日本にとつての「社会」概念および「社会」という言葉を明治期へと、さらに近世後期から幕末にかけての前史まで遡って検討するとともに、一般的な議論の語彙としての機能をできうる限り射程に入れて考察したいと考えている。社会科学的問題意識と、言葉をめぐる歴史的探究とが組み合わさることに

よって、われわれは近現代日本の「社会／社会的なもの」がどのような問題系を構成しているのか、よりトータルなたちで理解できるようにする必要がある。もともと、本稿で扱う範囲においては「社会」という言葉は、いまだ一般的な議論の語彙として機能する段階にはない。本稿は、「社会」という言葉が〈society〉概念の翻訳語として生み出される直前の一時期を考察するものだからである。

われわれがここで目にするのは「社会」ではなく、「ソサイチー」と名指されているものである。これはsocietyという言葉本来の意味を担い、おおむねアソシエーションの意味で用いられている。だが同時にこれは〈政治〉的な人間関係様式をめぐる構想のための言葉としても用いられている。それは、直接的な社交の関係から政治共同体におけるあるべき関係までを包括するような構想なのである。ここでの〈政治〉とは、ハンナ・アーレントが定義したような意味でのそのことである。すなわち、「人間の複数性という事実に基づくもの」、「差異を有する人間たちの共存と結合に取り組むもの」、「人間と人間のあいだに、つまりまったく人間の外部に発生するもの」と定義される〈政治〉である<sup>10</sup>。それはとりもなおさず、社会と政治とを峻別する立場から定義された政治ということである。それゆえ、本稿で扱うことになる中心的なテーマは、いくぶんパラドクシカルに見えるかもしれないが、〈政治〉的なものとしての「社会／ソサイチー」といえるだろう。近代の日本が「社会」概念と取り結んだ最初の関係は、〈政治〉的なものとしてsocietyを理解し構想する試みであった。

ところで近年の「社会／社会的なもの」をめぐる議論は、〈政治〉と対立する項としての〈エコノミー／統治〉に属する問題系にもつぱら重心がかかっているのではないかと感じる。これは生命・生存の臨界点についての現在のアクチュアルな問題意識に発する重要な問題設

定ではあるが、もつべき射程の全体像は〈エコノミー／統治〉と〈政治〉の両者を視野におさめてはじめて捉えられるようになるのではないだろうか。具体的には私は、「社会」における〈政治〉の系に属するものとして、社会的・社会的な契約とその承認、civilな関係を結ぶことについての構想、公共圏などの問題を考えている。本論ではいづうぶんに触れることはできないが、維新の転換期に早くも日本で最初の近代的な経済的自立の具体像を提示した福沢諭吉は、間もなく経済的自立がたんなる手段に過ぎないこと、経済的な自立のうえに立ちあげられるべき「人間交際の義務」<sup>11</sup>としての他者との応答関係について論じはじめた。ちなみに「人間交際」とは、福沢諭吉による〈society〉概念の翻訳語である。〈society〉は創意と差異が現れ、扱われる場であるという理解は、近代初頭の日本に、はかないものではあったが見過ごせない痕跡を残すことになった。明治の「社会」を理解するとは、そのような痕跡を扱う作業なのである。私はこうした観点から、本稿で明六社と名づけられた「ソサイチー」の像を描くこととしよう。

先にも述べたとおり、ここでの「ソサイチー」は一般的な議論の語彙ではない。だが、アカデミズムの専門分化が行われていなかった当時であって、それはどのような意味でも専門的な語彙ではなかった。「ソサイチー」の独特の〈政治〉的性質は、実践や経験といった語彙に属するものである。

## 一、「ソサイチー」と「アソシエーション」

簡単に旧稿で行ってきた議論をまとめておこう。「社会」概念にそのまま相当する言葉は近世までの日本語の語彙には存在していなかったがために、この概念の意味とその意味を産出するコンテクストの構



造を想像することは相当困難なものであった。やがて幕末から明治初年代にかけて、西洋諸国を訪れ、西洋近代「社会」を身をもって経験した人びとのあいだで、この概念の意味内容に迫ろうとするユニークな翻訳の試みが現れることになる。旧稿ではそうした試みとして、とくに幕末期にオランダ留学経験をもった西周・津田真道による「相生養之道」と、福沢諭吉による「人間交際（の道）」をとりあげた。

それと同時に注目されるべき事柄は、西洋諸国の訪問者たちが捉えた西洋近代「社会」の特徴である。幕末・維新期に日本から西洋諸国を訪れた人々がもつとも印象深く感じ、また驚嘆したことは、欧米諸国においては民間の「会社・社中」の活動力が社会の多領域を担っていること、「会社団結の気風」がみなぎっているということであった。<sup>12</sup> この認識は、彼らに三、四十年先立って一八三一年にアメリカ合衆国を訪れた若き日のトクヴィルの観察とよく似通っている。「アメリカは世界中で結社をもつとも多く利用する国であり、この有力な行動手段をこのうえなく多様な目的のために使う国である。タウンや市や郡という名の、法律によってつくられる恒久的結社と別に、発足するのも発展するのも諸個人の意志次第である結社が無数にある。」「アメリカ人は年齢、境遇、考え方の如何を問わず、誰もが絶えず団体をつくる。」トクヴィルは、『アメリカのデモクラシー』でくりかえしアメリカにおける自発的アソシエーションの旺盛な活動力と、その重要性にふれている。<sup>13</sup> とはいえ実のところ、アソシエーションの隆盛はアメリカ合衆国のみにみられた特殊な現象であったわけではなく、十八世紀から十九世紀にかけて大西洋をはさんだヨーロッパとアメリカで、さらには植民地に至るまで、国民国家の枠を越えて展開されていたことが現在では明らかになっている。<sup>14</sup> 日本からアメリカとヨーロッパ諸国を訪れた人々の鋭い観察眼に、アソシエーション

の姿が新鮮な衝撃をもって映じたのは、必然的であったといえるだろう。

幕末から明治初期の日本人がアソシエーションに接したときの驚きは、現代のわれわれが容易に追体験できるものではない。彼らの驚きの質を理解するうえでもっとも良い手がかりとなるのは、一八六二（文久二）年の渡欧の際にイギリス議會を視察した際の福沢諭吉の観察である。

例えば政治上に日本にては三人以上何か内々申合せ致す者を徒党と称し、徒党は曲事たる可しと政府の高札（法度の揭示場）に明記して最も重き禁制なるに、英国には政党なるものありて青天白日、政權の受授を争うと云う。左れば英国にては処士横議を許して直に時の政法を誹謗するも罪せらるることなきか、斯る乱暴にて一国の治安を維持するとは不思議千万、何の事やら少しも分らずとて、夫より種々様々に不審を起し、一問一答、漸くして同国議院の由来、帝室と議院との関係、輿論の勢力、内閣更迭の習慣等、次第に之を聞くに従て始めて其事実を得たるが如く尚おもた得ざるが如し。<sup>15</sup>

周知のとおり、近世の日本においても人々の間で取り結ばれる交際やネットワークは活発かつ幅広く豊かなものであった。しかしながら人々の結合が公的な活動力を発揮することは、高札として諸方に掲げられる公的な禁止事項であったとともに、人々に内面化され浸透していた感覚でもあったことが福沢の言葉からもうかがえる。「徒党」にしても「処士横議」にしても、否定的な意味合いを帯びた危険な言葉であった。日本においては人的結合は公的な領域に関わらないかぎりにおいて黙認されていたにすぎない。そうであったがゆえに、人間の

結びつきと交際が公的な活動力を担い、發揮する西洋諸国の状況は、彼らを瞠目させることになったのである。

興味深いことに、この光景に驚きを覚えた日本人が、この活動力に巻き込まれ、参加するにいたる敷居はごく低いものであった。福沢は、フランス滞在中に知り合った日本愛好家のレオン・ド・ロニーから「新聞紙の社中」への参加を誘われ、快く応じている<sup>16</sup>（残念ながら使節団一行の移動スケジュールのために、実現することはなかったが）。西周と津田真道は、オランダ留学中にフリーメイソンに加入していたことが現地の記録に残っている。薩摩藩からの留学生としてイギリスへ渡り、さらにアメリカに移動した森有礼は、信仰に導かれた一種のユートピア的生活共同体の一員として過ごした濃密な経験をもつ。このような社会経験をもちた人々が日本に帰国したのち、日本においても同様の集いと結びつきの実現に意欲をもつことになるのは、不思議なことではない。こうして一八七三（明治六）年、外交官としての任地であったアメリカから帰国した森有礼によって、「ソサイチー」の設立が当時のおもだった学者たちに向けて呼びかけられたのである。それはおりしも、明治政府が徳川時代から引き続き揭示していた徒党禁令の高札を撤去した数か月のことであった。

森有礼の提案が明六社の設立に結実したことはあまりにも有名な歴史的事実である。私はこの明六社の設立を、近代日本における「社会」概念の編成の歴史にとってきわめて重要な一項目をなすものと位置づけることとしたい。ひとつにはそれが、西洋の近代社会の経験のなかでアソシエーションをそのもっとも重要な特徴であると理解した人びとによって試みられた、日本で最初の近代的アソシエーション設立だったからである。そしてアソシエーション設立の具体的な試みは、

日本の近代社会がどのようなかたちをとるべきであるかを構想し模索する試みにほかならなかった。西洋において、「ヨーロッパ大陸諸国がたいてい立憲君主制をとって共和的ではなかった時代に、遅くとも一八三〇年代以降は、アソシエーションが民主主義の学校の役割を果たしていた」<sup>17</sup>とされる。日本においてはこの時点では立憲君主制すら実現されてはいなかったが、そうであるがゆえになおさらアソシエーションは民主主義の、より広くいうなら近代的な政治や社会の領域において要請される人間関係様式の学校としての意義を帯びることになった。

そしてまた、このアソシエーションが「ソサイチー」という言葉で名指されるものとして発起されたことにも注目しておきたい。森有礼は、ちょうど結成準備段階であった一八七三年秋に、友人であった鮫島尚信への書簡でこのように書いている。

かねて話しおき候書籍院の取り設け方、今来月にかけて出来いたるべし、ソサイチー二通り組み立て、一つは書籍院・会社、一つは学・術・文社中なり、書籍の方は誰れにても入社出来申候、学術文社中は當時中村敬宇、福沢、津田、加藤、西、箕作、西村、杉、福羽、杉浦弘（是は未定）等凡そ十名にしてすでに集会五度もこれ有り、皆悦喜勉強なり、毎月朔と十六日両度に候<sup>18</sup>

ここからは、もともと二つの「ソサイチー」計画が存在していたことが読み取れる。ひとつは図書館のようなものであり、もうひとつが明六社へと結実するものである。明六社設立が呼びかけられ、設立された時期、〈Society〉にたいする翻訳語にドミナントなものはまだ存在していなかった。森有礼はかねてからこの言葉について翻訳の困難

を覚えていた。岩倉遣外使節団がアメリカに滞在していた折、随員であつた久米邦武らのあいだで合衆国憲法の解説書翻訳が試みられたことがあつた。森有礼もまたその場に顔を出していたが、そのときのことを久米は後年次のように回想している。

此の時、困つたのは訳語で、例えば憲法の初に「政府の用はジャスティースとソサイティーとにあり」との原語に漢字を充てると義と仁の二字で尽すが、余り簡単である為ジャスティースは正義、ソサイティーは会社とか社会とか社交と色々訳語を探し、森有礼は「仮名でソサイティーとすればよい」と主張したが、夫では翻訳にならぬとの非難が起り、苦心慘憺した。<sup>19</sup>

森有礼にとって、〈society〉は翻訳しえない概念であつた。しかしながら森はそれを日本で実現することにたいして否定的だつたわけではなかつた。それどころか、彼はまったく逆の役回りを引き受けたのである。こうして設立された明六社において、〈society〉概念に対して適当な翻訳語を与えようとする試みが積極的に行われた形跡はない。彼らはいくぶん無造作に付けられた感のあるこのアソシエーションの名称に、「社」というあまり新鮮味のない一字を付け加えるだけにとどめた。彼らにとって、「ソサイチー」とはなにより実現し実行する対象だつたのである。これが具体的にどのような意味であるかについては、本論のなかで展開していくこととしよう。

要するに、本論考では明六社は通常論じられるような思想的な視角とは異なる視角から論じられることになる。われわれがもつとも焦点をあてたいのは、近代の社会と社会的関係についてのアソシエーションの結成と運営をつうじた理解と構想の試みなのであり、明六社

が重要なのは、その最初の、そしてもつとも興味深いその実例を提供するからである。

日本近代史研究において、従来、ヴォランタリー・アソシエーション<sup>20</sup>「自発的結社」に注目してきた主な分野に自由民権運動研究がある。この近代初頭の政治的な活性期において、「民権結社」と呼ばれるものをはじめとして無数の「結社」が現れては消滅していったのは事実である。それにたいして民権期の結社隆盛期に少し先立つ明六社は、「學術結社」もしくは「日本における最初の〈学会〉」<sup>21</sup>、「啓蒙知識人集団」<sup>22</sup>、もう少し慎重な表現では「一つの思想集団」<sup>23</sup>といった規定を与えられてきた。こうした規定については二つの疑問点を持ち上げる。ひとつには、「學術結社」であるとされる明六社と、立志社をはじめとする「民権結社」は、それぞれ別のカテゴリーに属する結社なのか、それともこれらは同一のカテゴリーに属するものとして扱えるのかということである。これまでの研究では、明六社と民権結社群をひとしなみに扱うという態度は、あまり一般的なものであつたとは言えない。しかしながら、そのような扱い方をじゅうぶんに正当化できる根拠はいったどこにあるのだろうか。両者の目的に學術・思想と政治運動という大きな差異があるということは、たしかに有力な根拠であろう。だが、そもそも「結社」とは何か、そしてとりわけ明六社や立志社のような近代日本の初頭に見られた「結社」において、「結社」を作るとはいったいどのような行為であつたかという点について、じゅうぶんに問われてきただろうか。

われわれは、明治初年代に試みられた人間関係様式の思想的意味という観点から明六社を再検討することとしよう。この問題は、本来、明六社において生産された言説の思想的意味を検討するに先立つて必要なものであろう。言説内容の思想的意味は、言説が生産された場の

構成原理を知ることによってより正しく理解されるであろうし、明六社の場合とはとりわけそうである。そして人間の関係と結合についての新たな様式についての探究は、明六社に続いて結成されはじめた民権結社群の意味を再考する契機ともなるであろう。同時にこの探究は、近代日本の市民社会(civil society)の構想と実現をめぐる重要な問題の所在を指し示すことになるだろう。

## 二、アソシエーションとしての明六社

明六社とは何であつたのか、その定義はわれわれにとつてはきわめて重要な問題である。明六社を理解するにあたり、「結社」という歴史の希薄な用語を用いることはむしろ問題を混乱させてしまうかもしれない。結社であれば近世日本においても相当程度活発に展開されていたのであり、そうであるなら福沢諭吉や岩倉遣欧使節団の人々が西洋諸国においてそれほど驚いた理由が説明できなくなる。森有礼が翻訳せずに「ソサイチー」という言葉を用いたことから明らかのように、明六社に集った人々の目標は、西洋諸国で展開されていた独特の人間関係様式を日本でも実現することにあつた。なぜならそのような関係性の成立が、近代的な公的領域——国家／社会の形成のためには不可欠であるという認識を彼らは共有していたからであり、より正確にいえばそのような認識を共有するためにこそ、「ソサイチー」＝アソシエーションの実現が必要だつたからである。明六社は「ソサイチー」であるということそれ自体において新しく、またそこに重要な本質がある。

本節ではこの「ソサイチー」の意味をより掘り下げて考えるために、アソシエーションという現象／概念との関わりで捉えていくことにす

る。これまでの研究でも明六社を「アソシエーション」、とくに自発的結社(voluntary association)という言葉によって捉えることはしばしば行われてきた。<sup>24</sup>しかしながら、明六社をアソシエーションとして理解することの意味が十分に問われてきたとはいえないし、またアソシエーションという現象についての歴史的理解をふまえた定義も十分であつたとはいえない。ここではアソシエーションという言葉にじゅうぶんな射程をもたせるとともに、必要以上の拡散を避けるために、二つの視角からアソシエーションとしての明六社を捉えることにする。ひとつは歴史的現象としての近代的ヴォランタリー・アソシエーションの文脈において、そしてもうひとつは政治思想における人間関係形態のひとつの理念形としてのシヴィル・アソシエーションという概念との関わりのなかで。このとき明六社は、「近代」という世界史的な現象のなかに属するひとつの出来事として立ち現れるとともに、「ソサイチー」という言葉のもとに明治初期の日本で追求された(シヴィル)公的な関係／状態の理念形の姿とその行方が示されることになるのである。

それではこの当時の日本人が参照した十八世紀から十九世紀にかけての西洋のアソシエーションはどのような特徴を備えたものだったのだろうか。この時期のアソシエーションを支えていたのは、社交と市民社会の道徳と政治理念は不可分の関係にあるという前提であつた。<sup>25</sup>シュテファン・ルットヴィヒ・ホフマンは、たいていの政治理論家が、アソシエーションにおける社交を近代「市民社会」の基本要素のひとつにかざえていると指摘しているが、「市民社会」を理解するうえでこうした社交に注目することは、現在の日本においてはさほど共有されていない感覚かもしれない。たとえばチャールズ・テイラーは西洋近代の根幹に新しい道徳秩序観、新しい「社会的想像 Social



「imaginary」の勃興があると指摘しているが、その際にやはり、個人に対する新しい理解と、社交に関する新しい理解とが相伴って生まれ出たことを強調している。「近代とは新たな社交性原理が勃興することでもあるのは事実であり、われわれはここから目を背けるべきではない。」<sup>26</sup>この点については、〈society〉概念を「人間交際」と翻訳した明治の人間のほうが、現在のわれわれよりよほど敏感に察知していたことである。ジンメルが指摘しているように、ヨーロッパ言語では「社会」と「社交的集合」を指す言葉は同一のものであるが、日本語では「社会」と「社交」はかなりはつきりと分裂しており、これらを密接に関連づける発想はほとんど存在していない。だが本論ではわれわれは「ソサイチー」という言葉のもとに、日本においても両者が意味の統合を保っていた一瞬を目にすることになるだろう。

十八・十九世紀のあいだに西洋世界で設立されたアソシエーションはおびただしく、またその性格や目的もさまざまであったが、知的・道徳的な開発と向上はその重要な目的であった。とりわけ十八世紀においては、社交関係のなかで「社会的・道徳的な自己陶冶と自己抑制」の経験を積み、身につけることは、民主的な政治と社会の実現の前提となるものと考えられていた。<sup>27</sup>ホフマンはこのほか、アソシエーションの特徴として、「公式の規則（入会、会則、選挙など）をそなえていること、会員間の平等、目標の自己表明（たいていが道徳の改善）」そして入退会の自発性（任意性）を挙げている。<sup>28</sup>アソシエーションは十八世紀においてはエリート主義的な性格を帯びていたが、十九世紀になるとより広範な人々にとっても身近な実践・慣行となり、多くの人々がアソシエーションへの参加をつうじて、「会則や選挙、役職、委員会、スピーチ、儀式、規則、議事、そして裁判」といった民主的、市民的経験を積み重ねることになった。<sup>29</sup>これらのさまざまな行為をつうじ

た社会的・政治的経験の獲得と、人々の相互的な働きかけのなかで「感情と思想があらたまり、心が広がり、人間精神が発展する」<sup>30</sup>効果はまったく不可分のものだったのである。われわれはアソシエーションをめぐる組み立てられたこのような一連の行動と価値観を、アソシエーション実践と名指すことしよう。

森有礼をはじめとして明六社に参加した人びとのなかには、西洋諸国の訪問・滞在時に、このようなアソシエーション実践と相当程度濃密な関わりを持ったことのある人々が含まれていた。主唱者の森有礼は、幕末以来かなりの長期にわたる欧米滞在経験をもっていた。一八六五（慶応元）年、十八歳で薩摩藩のイギリス留学生に選拔されて渡英し、途中からアメリカへと場所を変えて帰国したのが一八六八（明治元）年のこと、そして再び米国在勤少弁務士、すなわち外交官の身分でアメリカに滞在するのが一八七〇年から一八七三年まで。明六社設立の企画は、この時の帰国直後のことである。森は外交官としての滞米中に、さまざまな学会やクラブなどのアソシエーション組織との接触があったのみならず、それ以前の最初の滞米期間——一八六七年の夏から翌年春の帰国までのあいだには、キリスト教系の神秘主義宗教家であるトーマス・レイク・ハリス率いるラディカルな社会改革宗教団体に参加し、半年以上にわたって共同生活を送ったことがあった。この団体はニューヨーク州に新生社the Brotherhood of the New Life という名前のコロニー、いわば共產的な共同生活の場を建設し、農場経営のほか、自給自足的な食料品製造などの厳しい労働に従事しつつ、自らを道徳的に再生させ、ひいては社会全体の改革を目指すことを目標としていた。新生社においては、ハリスという強烈なカリスマが絶対的な権威を有していたが、同時にbrotherhoodという言葉が示しているとおり他の人びとはすべてハリスのもとで平等な立場と考えられ

た。森はハリスに心酔し、彼自身、コロニー滞在中はパン焼きなどの労働に従事するとともに、労働を通じた精神の鍛練とモラルの向上が、社会―世界の再生の条件であるという論理を、いささかエキセントリックなやり方ではあったが、身をもって体験したのである。<sup>31</sup>

福沢諭吉の場合、先にも触れたとおり、何らかのアソシエーションの正規の参加者となる経験をもてたわけではなかったが、彼にはじゅうぶんな観察の機会があった。『西洋事情 初編』に結実するヨーロッパ滞在中のメモは、アソシエーションの多様性と活発な活動力についての充実した記録となっていね。そのときにアソシエーションを「社中」という言葉で呼びとどめた福沢にとって、自らの私塾――慶応義塾の自己認識のための言葉もまた同じ「社中」であった。そこには近世以来の「社中」のニュアンスよりも、アソシエーションのニュアンスの方が強くにじみ出ている。<sup>32</sup>

西周と津田真道という二人のフリーメイソン会員の存在は、じゅうぶん重視されてよい。フリーメイソンは西洋世界のアソシエーションの歴史のなかでも、圧倒的な存在感を誇っている。「フリーメイソンは、数的にいちばん大きかっただけでなく、ヨーロッパ規模で成功をなしたとげた最初の世俗的な市民結社でもあった。」<sup>33</sup>会員は道德的向上をうけて公共道德の向上や社会改良に寄与しようと信じられていた。そして、秘密めいた儀式をつうじて外部からはうかがい知れないような人工的な閉鎖空間をつくりだすフリーメイソンは、その内部においては身分や宗派をこえた兄弟・brotherhoodとしての平等性が実現されることになっていた（現実においては必ずしも徹底されたとは言えないが<sup>34</sup>）。こうしたフリーメイソンのアソシエーション実践は、啓蒙時代に特徴的な社交様式の代表的なものであった。それは「民主的でない社会の内部に『民主的な社会的結合関係』の領域を開いこんだこと

になるものであり、……個人間の本質的平等に基づいて社会関係が構成されうるという事例を提供していた」<sup>35</sup>。

このようなフリーメイソンの性質が、明六社にとってどれほど参考になるものであったかは想像に難くない。西周は『明六雑誌』創刊号の巻頭論文において、次のように述べている。「ただ社を結ぶの一大要訣は、まず社の本員を選挙する法を定め、黽勉ここに従事して、あえて人を勧めず、あえて人を誘わず、別して白面生徒らを忌物とし、すこぶる密にするほどなるを要すべし。けだし人の本性にカリオシチ―あらざるなし。その性を挑起するは、秘すればいよいよ盛なるものなるをや。かくのごとくなれば、社堅うして有志の人集らんとす。」<sup>36</sup>アソシエーション実践のエッセンスを紹介するこの一節から、フリーメイソン経験から西が学んだものが生々しく立ち上がってくる。秘密性を保持することによって閉鎖性を保ち、外部にたいしては好奇心を惹起することによって内部の結束を高める――人間の心理にたいする鋭い洞察を含んだこの結社原理の理解は、明六社を単なる学者集団と捉えたり、あるいは明六社をいわゆる「近代的」な原理で結合した集団と想定するような視点が浅薄にすぎないことを突きつけるものがある。西はこの論文において、明六社が国字改良団体の本部となることを提案した。彼はその時、フリーメイソンの結社原理を踏襲することがもつとも有益かつ効率的であると強く主張したのである。

こうしたことを踏まえたうえで、あらためて明六社とは何であったのかという問いについて、そこに集った人々が何を行っていたかに注目することから考えてみよう。一八六三年の夏以降、森有礼の呼びかけに応じて学者たちが集りはじめた。ここで、先に引用した森の鯨島宛書簡のなかで、「書籍院」と「学・術・文社中」の二つの「ソサイチー」計画のあいだに見逃すことの出来ない差異化が当初からはかられてい

たことに目を向けておこう。森によれば、「書籍院」は最初から「誰れにても入社出来」る開かれた集り／施設であった。しかしながら「学・術・文社中」についてはそうした記述を欠くことによって、入社制限が最初から想定されていた。このことの意味は、本論のなかで説明していくこととするが、これは明六社の本質にかかわる性質なのであった。

最初からのメンバーとなった加藤弘之の日記によると、彼は八月下旬に森有礼のもとを訪れたのち、九月に入ると津田、西、中村正直らの主要メンバーと森宅で会している。その後彼らは会場となった築地精養軒におおむね毎月一日と十六日に規則正しく参集しはじめる。一回の集まりの時間は意外と長く、加藤の日記には「午後」から出かけて帰宅は夜九時、ときには十一時にもなったことが記されている。<sup>37</sup> 毎回、なかなかの長丁場である。彼らはいったい何をしていたのか。これは問うまでもない問いだろうか。加藤の日記には、「会合」「会議」という言葉が並ぶ。われわれはこの「会合」と「会議」を二つの方向で意味づける必要がある。

第一に、「会合」「会議」といった言葉に誘われて、その議論の内容へと性急に目を向ける前に、彼らはまさにここで社交の機会を得たのだという単純な事実を確認しておこう。社員であった西村茂樹の回想によると、森有礼は明六社結成の呼びかけにあたり、その主旨を次のように説明していた。

米国にては学者は各其学ぶ所に従い、学社を起して以て互に學術を研究し、且講談を為して世人を益す、本邦の学者は、何れも孤立して、互に相往来せず、故に世の益をなすこと甚だ少なし、余は本邦の学者も、彼国の学者の如く互に学社を結び、集会講究せんことを

望む、且つ本邦近年国民の道德衰頹して、其底止する所を知らず、是を救済するは老学士を措きて他にあるべからず、故に今一社を結び、一は学問の高進を謀り、一は道德の模範を立てんと欲す<sup>38</sup>

この回想の前半は、アメリカの学会を参考にしたという点に力点をおいて理解されることが多いが、じつのところ森の意図が孤立の解消にあったことを意味している。それは裏返せば、アソシエーションによつてのみ担いうる社会的活動力・影響力への信頼の表明でもあった。「相往来」し社交することが「世の益」に直結するという論理こそ、森が自らのアソシエーション経験から学んだことであろう。この回想の後半部分は、従来さらに顧みられるところのなかった箇所であり、それどころか西村のバイアスがかかっていて信憑性に乏しいという評価すら与えられてきた。<sup>39</sup> だが、西洋近代のアソシエーションの特質を踏まえるならば、むしろ西村の記憶の正確さのほうが評価されるべきであろう。道徳的改善は、アソシエーションが社交をつうじて達成しようとした目標の核心であった。明六社をめぐるのは、学術的な意義に偏した意義づけだけではなく、その道徳的・精神的な意義についても公平に扱う必要がある。

そこで明六社自体による自己規定の言葉をみておこう。明六社の社則である「明六社制規」の第一条・主旨によると「社を設立するの主旨は、我國の教育を進めんがために、有志の徒会同して、その手段を商議するにあり。また、同志集会して異見を交換し、知を広め識を明にするにあり」<sup>40</sup>とある。あるいは『明六雑誌』の巻頭に毎号掲げられていた題言は次の言葉からはじまる。「頃日吾儕益簪し、あるいは事理を論じ、あるいは異聞を談じ、一はもつて學業を研磨し、一はもつて精神を爽快にす。」これらの言葉は、教育・知識・學業の推進や研

鑽といったテーマと同等かそれ以上に、有志・同志の会同・集会・盍簪〔友人同士が集ること〕を強調している。さらに、「精神を爽快にす」という効果は意表を突くような思いを抱かせるかもしれない。しかしこれこそ西村の回想における、道德の救済と道德的模範の樹立の端な内容なのであった。

われわれはここに、社交と対話に喜びと快楽を感じる心性の涵養と促進というテーマを読み取ることができる。それは、内に引きこもり、孤立し、利己的な関心しか持たず、他者との交わりに不快と対立しか見出せないような人間とは真逆の人間像へと、互いを導きあう試みである。このことは、西洋近代思想のコンテクストにおいては、〈市民・公民=Civil societyの住民〉としてのモラル、市民（公民）的徳と呼ばれるものだった。政治において決定的な重要性をもつのは制度的なもの以上に、それを担い、それによって統治される人々（市民）の感情やモラルであるという考え方が、西洋には存在していた。そしてそのような〈市民〉の感情生活やモラルの向上に最も大きく寄与するのは、社交の活動（アソシエーション）にほかならないと考えられていたのである。このように明六社においては、社交の集いをもつことと道德的向上・市民的徳の涵養が一体のものである点に、「会合」「会議」の意味が存在していた。

第二に、立ち上げの段階から長時間にわたって行われた「会合」「会議」において論じられていた最重要のテーマは、アソシエーションとしての公式の規則の制定であった。先にも一部を引用したとおり、明六社はそれ自体の「制規」＝社則を自ら制定しており、その制定作業そのものが重要な手続きであった。戸沢行夫の推測によれば、「制規」についての議論が開始されたのは森有礼が設立を提案して間もない一八七三年十月頃からであり、制定の日付が一八七四年二月一日である

ことから、まだ名もないこの集まりが最初に半年もの時間をかけて自らを律するルールを策定したことがわかる。<sup>41</sup>「制規」制定は、明六社にとって最初の大事業であったとともに、このアソシエーションが存在するための不可欠の条件であった。そこには社名・社員区分・入社式・経費・役員選出方法などの諸規定が盛り込まれており、デモクラティックな手続きに基づく社交関係の形式を整える意欲が示されていた。これには単なる合理性や必要性を超えた意味がある。たしかに、それまでの日本においてもある同じ目的のために結集した人々はいた。近世の日本人は既にかなり社交好きであった。だがこのような明文化されたルールによって自己規定を行うという実践は（しかも規則制定に本質的な必要性を認め、そのために並々ならぬ情熱が注がれたことは）、このような実践が波及的にもたらすさまざまな効果とともに、かつてなかったものであった。これは、新しい社交の形式を拓く経験だったのであり、その後につづくアソシエーション結成の実践の文法を定立するものであった。われわれはのちにあらためてこの点に立ち返ることとしよう。

さらにいくらかの特徴についても言及しておこう。森有礼を発起人とするこの団体の発足は、まったく森個人の自由発意によるものであり、そこへの参加、退会もすべて自発的で任意なものとして、制規にも明記されていた。ただし、先にも触れたように入会希望者のすべてが受け入れられたわけではない。入会については会員による票決で全体の五分の三以上の賛成票を得られなければ許されなかった。だが、このような排他的性格は西洋のアソシエーションでもよく見られた特徴の一つだったのであり、むしろこの排他性はアソシエーション全般にとって、またとりわけ明六社にとって、参加・退会の任意性と並ぶか、それ以上の重要な意味をもつものである。この排他性と表裏一体



の関係にあるのは、集団内部における平等性の確保という問題である。平等性は「制規」で規定された役員選出をはじめとする議決方法が端的に示しているものであり、すべての構成員を等しく一票へと還元する「入札」すなわち投票という制度がとられている事実がその最大の担保である。初代社長に選出されたのが、発起人とはいえ最年少の森有礼であったことはそうした平等性のひとつの現れである。いまだ身分制度の余韻深く、また元来、地位や年齢などの序列に敏感な社会制度が堅固に構成されているという条件のなかで、人間同士の平等性を実現するためには無制限な開放性を条件とすることはできなかった。限界の内側においてのみ、平等性は仮構的に、また現実には先立って実現されるのである。

こうしたすべての点において、明六社が西洋の近代的アソシエーション実践の枠組みに合致していたことは一目瞭然である。明六社に対する第一義的な定義として学会や知識人集団といった把握は狭すぎるのであり、われわれはこれをグローバルな近代化のプロセスのうちに位置づけられるものとしての、近代的ヴォランティア・アソシエーション実践の日本における実験と導入として理解することができるのである。

明六社「ソサイチー」を近代的アソシエーション実践<sup>プラクティス</sup>として理解することの正当性は、とりもなおさず近代化という現象を理解するにあたり実践<sup>プラクティス</sup>という視角を導入することの正当性と相伴っている。とりわけ、思想の領域と考えられてきた分野においてそうである。明六社は、たしかに明治期初頭の日本における〈近代的なもの〉の学習の成果であるといえる。だが明六社における〈近代〉の学習の成果を、思想内容に偏して理解するべきではないだろう。むしろ学習という意味で、

強力かつ正確な伝播力をもっているのは〈実践〉のほうである。それはひとたびその感覚をしっかりと体験した者のうちに、明示的な知識や理解を超えた、持続的で説得力ある印象を残す。現にわれわれには、その原理についての知識を持ち合わせず、また正確に理解していないとも、それをいかに扱い、いかに身をゆだね、いかに振る舞えばよいのかを知っていることはたくさんある。政治や社会をめぐって思想の領分に分類されてきた多くの事柄についても、実のところ、周囲の状況に対して何をもちて当然視するかという感覚<sup>センス</sup>や、状況に対応した振舞いの感覚<sup>センス</sup>が横たわっている位相を捉えることが必要なのではないだろうか。

こうした感覚<sup>センス</sup>は、すでにそれが実現されているような場に居合わせることによってもっともよく学ばれるであろう。われわれは、明六社に参加した人々がかつて西洋において体験したこと、そして彼らが身体をつうじて習得したある種の実践感覚や行為の文法のようなものを軽視するべきではない。それは記録された資料のかたちでは残らなかったものかもしれないが、彼らが行ったことがそれを事実として伝えている。彼らの「啓蒙思想」の水準や質がいかなるものであったにせよ、われわれがまず認めるべきことは彼らが「ソサイチー」を結ぶことにおいて、啓蒙の実践<sup>実践</sup>を正しく実現し、学びあうことになったということである。たとえば平等性や自発性といった観念についての学習が先行して、それを実現するためにアソシエーションが設立されるのではない。アソシエーションを結び、アソシエーション実践に乗り出した以上は、自発性や平等性といった原理とそれに基づく実践が必然的に組み込まれることになるのである。自発性や平等性は、このようにしてのみ生きたかたちで学ばれていくことができる。近代化の問題は、近代的実践の編成という位相から問い直してみる価値があるだ

ろう。

また実践という視角は、思想という位相についても通常とは違う角度からの問いかけを可能にするだろう。すなわちアソシエーション実践において、思考／思想はどのような実践として姿を現わすのか、という問題である。明六社においては、思想は各社員の個人的な営為であるとともに、共に遂行される実践という側面をもち、またそのことに価値があると考えられていた。彼らが求めていたのは、社交のなかで相互に取り交わされることによって、磨かれ、拡がりをもつことになる知である。個人の内側にひそむ思想がどのように他の人びとによって見られ聞かれるような具体的な形をとるか、人々が現れ出た思想に対してどのような姿勢で見聞きしようとするのかといった点について、彼らがどのような配慮を払っていたかに対する関心は、形を得たのちの思想／思考の内容についての関心よりも価値が劣る問題だとはいえないだろう。思考／思想や意見がある空間のなかで、共通に受け止められることのできるかたちへと変換されるやり方、いわば思考が公的な場へと姿を現すことを可能にする実践の形式もまた、思想の歴史的探究にとって重要な課題なのである。

ここで明六社において共有されていた思考の実践の特徴をひとつ挙げておくなら、明六社における議論は、なんらかの統一見解や統一的合意に至りつくために行われたものではなかったという点は留意されてよい。彼らは同一の政治目標を追求するようなやり方で、同一の結論に向かつて集団で考えようとしたわけではない。彼らの主観的意識に即しているなら、明六社という「ソサイチー」は、自由な思考をそれぞれが持ち寄り、ある共有された態度をとりつつそれをめぐって演説・議論し、文字として定着させ印刷・刊行するといった、思想の営みをめぐる一連の実践が共通に遂行されるような場でもあった。この

「ソサイチー」は思考をめぐる実践の共通の形式によって特徴づけられていたのであり、その限りににおいて思考の内容には最大限の自由が与えられていた。彼らの思考が一定の結論を導き出すことを求められた唯一のケースは、彼ら自身の関係をめぐる思考と議論に際してのみであった。

彼らは自分たちが結びつけられるのがどのような関係であるべきか、またその関係が維持されるべきか解消されるべきかという問題に際しては「制規」にのっとった票決によって決議することとした。それが「揃いのゆかた」（福沢諭吉の表現・後出）のように統一されることのない、自由な意見の複数性をまとめるために合意された方法だった。彼らの実質的な活動の停止の選択——『明六雑誌』の廃刊は、その最後にしてもっとも代表的な事例であった。だが、彼らの活動の終焉はまだここでは扱うべき問題ではない。ここで確認しておくべきことは、明六社において、思考をめぐる共通の実践は、そこで思考される内容になんらかの統一性を与えるものではなかったが、思考すること、とりわけ自由に思考することを励ます力になるものだった、ということである。

さて、明六社という「ソサイチー」の実験室は〈近代〉という歴史的現象に特徴的な実践によって編成されているだけではなく、同時に人間によって結ばれる政治的・社会的関係のひとつの普遍的かつ理念的な形態の試みとしての側面ももっている。われわれは、明六社の政治思想を検討するのではなく、明六社を政治的に思想する試みにとしかかる段階に来ているのかもしれない。次節においてわれわれは、明六社において試みられた関係性の原理へと照準をあわせることにしよう。

### 三、シヴィル・アソシエーションの実践<sup>ブラクテイス</sup>

明六社を近代における新たな社交性原理の開拓と実践という観点から捉えるとき、われわれはこれを十八・十九世紀にかけての自発的アソシエーションの世界史的展開のうちに位置づけられるようになったとともに、人間の共同性をめぐる西洋政治思想の伝統との関わりで考察対象とすることも可能になる。明六社は、日本においてこの伝統——この伝統について考察したマイケル・オークショットの用語にしたがい、「シヴィル・アソシエーション」と呼ぶことにしよう<sup>42</sup>——を汲み出し、この理念形に現実において具体的な形を与えようとした試みでもあったのである。こうした視点をとることによって、われわれは明六社の思想的な意味と達成をより正確に捉えることができるようになるだろう。

ここでアソシエーションについて政治思想の立場から卓抜な見取り図を示したオークショットの考え方を簡単に紹介しておこう。オークショットは、自由で知性ある行為者としての人間によって形成されるものとしてのアソシエーションを、<sup>エンタレフィス</sup>企業的アソシエーションとシヴィル・アソシエーションの二種類に大別し、とりわけシヴィル・アソシエーションを企業的アソシエーションから区別することによって、アソシエーション実践を政治思想の対象としたといえる。企業的アソシエーションとは、なんらかの実質的な共通目的（その組織にとって外在的な特定の目的や必要）を追求するために成員が結びついているようなタイプのアソシエーションをさす。近代に特有の自発的アソシエーションには企業的アソシエーションに分類されるものが多いことは言うまでもないことであり、これらは近代社会の重要な活動力であ

りつづけてきた。オークショットも企業的アソシエーションがわれわれにとって最もなじみ深い形態のアソシエーションであり、それゆえにシヴィルな人間関係とはこうしたものだという根深い誤解を受けていると指摘している。<sup>43</sup> しながらオークショットは、人間が取り結ぶ関係のうち、真にシヴィルで政治的な契機をもつ関係は、企業的アソシエーションとはまったく異なった原理によって構成されていると考える。すなわち、企業的アソシエーションにとって重要な原理は目的であるのに対して、シヴィル・アソシエーションを特徴づけているのは<sup>ブラクテイス</sup>実践という観点によって捉えられるという点なのである。それは彼らの関係において、何を、あるいは何のためにではなく、どのようににたいしてもつばら配慮がなされる関係ということもできる。

われわれはたしかに、結社をなんの**ためのもの**かという目的にしたがつて分類するやり方に慣れている。こうして、あるものは**学術的目的のため**の学術結社とされ、あるものは**政治的目的のため**の政治結社とされる。だがシヴィル・アソシエーションという考え方は、われわれが明六社を、それがもっているとされる**目的**——思想や学術や教育といったもの——やその内容に**性急に還元**してしまうことを踏みとどまらせる。

先にも述べたように、明六社で遂行されていた実践は、統合された意思の形成や目的の措定といったものとは相容れない性質のものであった。また実際に明六社はなんらかの具体的・実質的な目的を達成する現実的活動を行ったわけでもない。たとえば明六社は、西周が提案した国字改良という目標を採用することはなかった。注目すべきは、この不採用にもかかわらず、西周は明六社を去ることはなかった、という事実である。西周にとっては、自分の提案が採用されなかったとしても、明六社に関わりつづけることには意義があったのであり、実際、

彼は明六社にもっとも積極的に関わりつづけた社員のひとりであった。西が具体的な目標の追求をこえて明六社に抱いていた期待、これがわれわれが問うべき事柄なのである。そこにわれわれは、なんらかの外在的な目標を達成すること——それゆえに目標が達成されるとそこで終わりを迎えるようなこと——のためではなく、その場に、そしてそこに参加している人々と関わりつづけることそれ自体が目的であるような実践を見出すことになる。それはオークショットがシヴィル・アソシエーションという概念で捉えようとした実践の特徴にほかならない。

シヴィル・アソシエーションの社会的関係においては、たとえば、何を話すかは、どのように話すかが重要である。内容についてはそれぞれの発話者の自由ゆだねられるが、形式においては共有されている文法にのっとって話されることになる。オークショットの簡潔な表現を借りるなら、人々のあいだで共通に認知されている「決まりごとprescription」を「ふまえるinter-subscription」によって支えられているような行為がそこでは中心的な価値をもつ。<sup>44</sup>このような「決まりごと」は、人々のあいだで学ばれ、理解され、使われることをつうじて、たえず新たな生命を吹き込まれ、また使われなくなることによって生命を失う。それは杓子定規に当てはめられるものではなく、それをふまえることによって新たな発話や行為が引き出される文法のようなものである。シヴィル・アソシエーションとはこのような言語、あるいはこのようなものとして理解された実践によって関わりあっているような人々のあいだの(inter-homines)<sup>45</sup>関係なのである。

近代日本で最初のアソシエーションであった明六社においては、関係をどのようにについての観点から自覚化することはきわめて重要なことであった。社員たちは情性によって関係を結び結ぶわけにはいか

なかったからである。だとすると、明六社における関係の「決まりごと」とはどのようなものであったかを検討することは、明六社を理解するうえでのかなめとなるであろう。

明六社の明文化された「決まりごと」であった「明六社制規」の第一条に書きこまれた「異見」という言葉が象徴しているように、明六社は差異の問題、すなわち差異にどのようにに対応するかを、共通に認知し共同でふまえるべき事項へと組み込んでいた。「異見」は、これまでも注目を集めてきた重要な言葉であるが<sup>46</sup>、翌一八七五年五月に制規が改定された際に「意見」と書き改められた事実がよく示しているように、彼らにとつて「異見」と「意見」は意図的に選択された言葉であった。

明六社は、人々の関係が社交と対話、そして議論という具体的な実践として遂行される場であった。このような明六社において、差異の問題をどのように扱うかは彼らのすべての行為、彼らのすべての発話に際して、考慮されるべき事項であった。彼らのあいだにもし、差異に対応するための共通のルールが存在していなければ、彼らの実践はまったく成立せず、彼らの関係はいとも簡単に崩れ去ってしまうはずだったのである。いうまでもないことだが、自分とまったく同じ意見しかもたない相手との対話や議論はナンセンスである。それは鏡と話しているようなものだ。それと同様に差異に対応する妥当な実践が欠如している際には、無一関係か関係の抹消に帰結してしまう。彼らの集まり＝関係を維持し、豊かなものにしていったのは、差異にたいする実践という点についての配慮を彼らが怠らなかつたからである。

明六社の社員たちが、差異の問題について非常に高い関心をもつていたことは、彼らが『明六雑誌』内外に残したいくつもの文章が明確



に物語っている。これらは一連の言説群をなしているといっても過言ではない。そのひとつに一八七四年六月に福沢諭吉が自らの主催する『民間雑誌』に掲載した「人の説を咎む可らざるの説」がある。

世の中には下戸もあり上戸もあり、人々の思う所一様なる可らず。下戸、牡丹餅の議論を主張すと雖ども、其力よく天下の酒屋を禁ずるに足らず。上戸、酒屋に左袒すると雖ども、其議論を以て全国の餅屋を廃す可らず。人間万事皆斯の如し。必ずしも我意を主張して、万人の説を一直線の如くならしむ可らず。揃いのゆかたは之を製して人に与う可しと雖ども、人々の説をしてゆかたの如く揃わしむるは甚だ難し。且天下の議論を一様ならしむるは、寧ろ初より議論なきに如かず。<sup>47</sup>

福沢は「人間」に特有の現象として、人間の意見の差異と多様性を断言している。意見の画一化によって、「人間」の事象を画一化することは不可能である。この確信から、議論についての注目すべき信念が導かれる。すなわち、もし差異がゆるされないのであれば、議論などむしろ存在しなくてもよいというのである。ここでの差異は、なくてはならないほうがよいものといった位置づけではない。それは必ずあり、またあるべき差異なのである。

福沢にとって「人間」は〈society〉概念の翻訳するために使われた言葉の一つである。福沢が〈society〉概念を日本語で捉える必要性に直面したのは、一八六七年、『西洋事情 外編』の執筆に際して *Political Economy, for use in schools, and for private instruction* (William and Robert Chambers, London and Edinburgh) の抄訳を試みた時点でさかのぼる。このとき、福沢は「人間交際」「人間」「交

際」といったいくつかの言葉を用いて英文中に頻出する *society* を翻訳しようと試みたが、その際にどれほど骨を折ったかについては前稿にて論じた。<sup>48</sup> いわゆる近代的な市民社会を可能にする実体的条件が不在であった幕末の日本においては、この概念はいまだリァリティを欠いており、福沢においてすらその訳し方も理解もきわめて不安定かつ不十分なものであった。福沢がこの概念に対する確かなりアリティをつかんだのは、明らかに明六社の経験をつうじてであった。

一八七四年の春は福沢にとっては一つの転機であり、この時期、福沢は『文明論之概略』の執筆を思い立った。それだけでなく、以前から書き継いでいた『学問のすゝめ』にも転調が生ずる。この時期までの福沢は、『学問のすゝめ』のなかで政府と人民をはじめとして、男と女、親と子といった、いわゆる「名分」という言葉で言い表される非対称的な権力関係を中心的に扱っていた。そこで起こる葛藤に対する最良の対処法は命を賭けて「正理を唱うる」<sup>49</sup> 以外にありえないと主張する福沢の口調は悲壮ですらある。だがこの年五月に刊行された九編以降で、福沢は「人間交際」という言葉を改めて取り上げ、新しく意味づけしていく。福沢は、家族関係の外部において、「他人」と広く交わる空間として「人間交際」を見出す。<sup>50</sup> 福沢は「人間交際」を、親子の間柄のような名分関係から解放された関係が取り結ばれる場だと、はつきり指摘できるようになっている。「一国と云い一村と云い、政府と云い会社と云い、都て人間の交際と名るものは皆大人と大人との仲間なり、他人と他人との附合なり。」<sup>51</sup> 大人と大人、他人と他人として付き合うことは、互いに異なりあっていることを認め、またそれに対する寛容さを伴うものでなければならぬ。だからこそ福沢は、「我心をもって他人の身を制すべからず」といい、「万人の説を一直線の如くならしむ可らず」<sup>52</sup> というのである。

抵抗・反逆・諫争・「マルチルドム」(殉教)といった緊張にみちた政治的関係のイメージから、差異ある対等者のあいだの日常的关系のあり方の構想へと、福沢の軸足は大きく動いている。だがこれは、福沢の議論が脱政治化したということを意味しているのではまったくないのである。そうではなくて、日常化された平凡なあいだの関係をめぐる「決まりごと」こそ、新しい時代の政治的関係の基盤となる市民的道德なのだ。(ちなみに先にも触れた、福沢の経済的自立についての評価の転換も、これと完全に連動して起こったことである。福沢は「独立の活計」の達成を「蟻の門人と言すべきのみ」と言い捨て、人間に値する生のありようから峻別する。福沢にとって人間性とは、これ以後、「人間交際」の場に新たな創意を持ち込み、空間的にも時間的にも広く他者との応答関係を結ぶことと意味づけられるようになる。<sup>53)</sup>

差異にたいするこのような態度は、明六社の内部では共有され、また繰り返し確認されることになるものだった。彼らのあいだで差異Ⅱ「異見」を想定する態度は、その活動のおよそどの時期においても、許容可能なものといった程度の消極的なものではなく、むしろあつて当然のもの、なくてはならないものとして強い積極性を帯びていた。それゆえ彼らの関心事は、この、あるべき差異とどのように付き合いつつ、あるいはどのようにつき合うことを共通の了解事項として彼らの関係を取り結ぶか、という点になる。差異への態度は、繰り返し確認され息を吹き込まれ、あたかも生きた法のように彼らの関係をつなぐ。こうして、彼らの実践の原理の反復的な確認と再定立のために、津田真道「本は一つにあらざる論」(『明六雑誌』八号、明治七年五月)、西周「愛敵論」(同十六号、明治七年九月)、阪谷素「尊異説」(同十

九号、明治七年十月)、西村茂樹「賊説」(同三十三号、明治八年三月)といった一連の文章が『明六雑誌』に発表されたのである。同時に一連の言説は、自分自身を説得し、また自らとともにいる人々を説得し、さらには彼らのアソシエーションの外部にまで届かせようとした説得の言葉でもある。彼らは、なぜ差異がなければならないのか、差異はなぜ肯定されるべきなのか、そして差異にはどのように向き合うのが望ましいかについて説明することを通じて、差異にたいする共有される態度を練り上げていこうとしたのである。

まず、差異はそもそも自然のうちに書き込まれているものである。万物の根源は、けつして単一的なものではない。「天地の間にありとしあらゆる万物の本、万象の源、ただ一つのみなることは、おさおさあることなし。本は必ず多きものなりけり。」<sup>54)</sup>このことについて近代自然科学が立証するところによれば、「六十余の原質あり」といわれている。そしてこれらの元素がさまざまなかたちで結合することによって自然界は出来上がっている。人間もまた、父母という複数の存在から生まれ、さらに祖先をたどれば数多くの人間を源にもっているように、その誕生からして「多」なるもの、複数性が関わっている。<sup>「万物のこのさうすのもの、あまた」</sup>「万事万物の本数多にして、ただ一つのみにあらざることは、少しく考ふる人には疑なし。」これは自然界だけではなく、人間的事象についても当然妥当する。国家もまた、君主という単一の存在によってではなく、「千万の蒼生」から成っている。<sup>55)</sup>このように、差異はこの世のすべてのもの、すべての現象の宿命である複数性という性質と不可分であるゆえに必然なのである。

さてこの差異と複数性という条件は、親和・合同と抵抗・分離との物理的な運動モデルのうちに位置づけられるものでもある。「およそ物の親和する、固有の合同性あればなり。その区別する、固有の分異

性あればなり」<sup>56</sup>——物には合同に向かう性質と、分離と差異に向かう性質が備わっていて、両者はつねにダイナミックな関係を生み出している。「合同性より吸引力を生じ、あい会集し凝て一物をなす。これ同の巧用とす。すでに一物を成せば、分異の性、抗抵力を生じ、物々相磨励し、別れて其能を呈す、これ異の巧用とす」<sup>57</sup>だがこの相反する性質のうち、やはりより重要なのは差異と分離に向かう力の方だといわねばならない。というのも「人の業を立て功をなす、またその異を包容して尊ぶにあるのみ。師弟朋友、異をもつてあい磨し、才智・芸術を長養す。艱難辛苦、異をもつてあい磨し、筋骨・心志を堅牢にす。他山の石もつて玉を磨くべし。書籍も異本にあらざれば校訂すべからず。異の功用あに大ならずや」<sup>58</sup>。差異の存在を条件とすることによって、人間は卓越を目指すことができる。それゆえ、人間的事象のうちすべてのすぐれたものは差異の所産だといえるのである。そこから、「異の尊むべく、同の卑しむべき、知るべきなり」<sup>59</sup>という強い表現も出てくる。

だが同時に、「人はすでに肉体の生において為群の性を有する」<sup>60</sup>——社会を形成し共同の生をおくることが人間の生存のための必要条件であるから、問題は共同の生において差異にいかに対応し、差異をいかに扱うかという点にある。たとえば政府たるものは「異の包容尊愛すべき」ことを肝に銘ずる必要がある。「いまそれ異を尊愛して、よくこれを用うれば、無情の木石みな、わが用をなす。いわんや有情の人をや」<sup>61</sup>つまり差異とは遠ざけ、排除するものではなく、リスベクトし、むしろ役立てるべきものである。

ところでこれらの文章における差異にたいする熱心な擁護と希求の背後には、それとはまったく逆の背景がひそんでいた。かれらの熱心さは、差異がともすれば誹謗、排除、禁止、抹消、鋭い敵対心と救い

がたい関係の破綻を招きかねないという危惧の念の裏返しなのである。じつのところ彼らがいちばん真剣に考えねばならなかった差異の問題とは、自然がもたらしたままの多様性に基づく差異の形態ではない。人と人とのあいだの差異、とりわけ人間の意志と意見の差異が人間の精神にもたらす感情の問題が、議論の動機として存在していた。人間の集団、すなわち人と人のあいだに現れたイデオロギー的差異は往々にして、「敵」や「賊」といった表象へと回収され、あるいは多数者と少数者とのあいだの抜き差しならない力関係のなかで、激しい憎悪を燃え上がらせる。彼らが解明することによって乗り越えの方途を模索せねばならなかったのは、このような許しがたいものとして現れ出てしまう差異の問題、差異から敵視への転化の問題だった。こうして説得の言説は、敵対の心理学——メカニズムを説明することそのものが治療法でもあるような——のかたちをとることもなる。

たとえば西周は次のような四つの処方箋——敵対の心理の昇華方法を提案する。第一に、そもそも人間の感情生活において憎悪の感情というのは変則的な状態であり、愛好するのが正常な状態である。だから敵にたいするときは、変則的感情で対応するのではなく、正常な感情状態で対応することを心がければよい。つまり敵という表象から、憎悪という情動は分離することができはすなのである。<sup>62</sup>第二に、敵という存在は、「敵する」という行為と、その行為の主体とに分割することもできる。行為主体としての相手は、自分と同じ人間なのである。このように考えると、「その罪を悪みてその人を悪まず」という態度が望ましい。敵対の憎悪は、ただ行為という部分的悪にたいしてのみ向けられるべきであり、相手をその存在まるごと焼き尽くすものであってはならないのだ。文明諸国の戦時国際法においてはすでにこの原則が採用されている、と西は言う。<sup>63</sup>第三に、「匹敵」という言



葉を挙げて、相手を憎みながらそれを自分と同等視するという敵対心のメカニズムを解説する。そうであるなら、こうした同等性に巻き込まれることなく、超然した位置をとることが望ましいのである。<sup>64</sup>最後に、敵とは敵対心を抱いてしまうほどに「我と関係もつとも深き者」という側面をもっているものでもある。関係の次元に立ち戻って考えるならば、それはむしろ親密でなければならないような相手なのである。「我これを愛するの関係なければ、またこれを惡むの縁由なし。ここをもつて惡む者は愛すべきの縁由ある者なり。」<sup>65</sup>——このようにして、「爾に敵する者はこれを愛せよ」という命題を西は論証しようとしたのである。そこに一貫しているのは、敵対関係を知性によって捉えかえすことの勧めであった。

福沢の『文明論之概略』の第一章「議論の本位を定ること」もまた、差異と敵対のメカニズムの解明に費やされている。いうまでもないことだが、「議論の本位を定る」とは、なんらかの合意を調達するという意味ではない。それは議論を議論として機能させるということなのである。このような考え方の前提になっていたのは、「都て事物の議論は、人々の意見を述べたるものなれば、固より一様ならず」<sup>66</sup>——人々の意見には差異や多様性が必ず存在しているということ（そして先にも述べたように、福沢はこのこと自体には積極的な価値を見出していたのである）であり、またそれゆえにそこから收拾のつかないような齟齬が生じてもくるという現実認識であった。求められたのは、差異の解消や意見の統一ではない。問題は、往々にしてその差異と多様性ゆえに、何が人々のあいだの共通の関心事項であるのか、彼らになにによって関連づけられているのかを混乱のうちに見失われてしまうことなのである。人々のあいだの共通の関心事項が存在しないところに、議論は成立しない。重要なのは、同一性ではなく、共通性なの

である。かくして福沢もここで四つのケースの解説と処方提示をする。大きく分けて前半の二つは、差異のなから共通性を求めようとする際の混乱を扱うものであり、後半の二つはむしろ人々が敵対への道を選び取ってしまうようなケースの問題である。

第一は、それぞれの説得力をもっている異なった意見が、意見の統合を目指すとして齟齬・紛糾に陥っているケースである。こうした事態は、じつは複数の「真理」の角逐に起因しているのであり、終結不能な闘争を招いてしまう。これは西の「匹敵」の説明と表裏する問題である。「匹敵」においては当事者同士はともに下落した存在へと墮していくのだが、この争いが同時に神々の闘争として演じられることもある。いずれにせよ、共通の関心の土俵はそこには成立しえない。福沢の処方箋は、西同様、超越という方法の提示である。すなわち「各々主張する所のものよりも一層高尚なる新説を示して」<sup>67</sup>——問題の次元を引き上げることによって、共通性の確保を目指すのである。第二は、表明された意見の同一性が、その意見の動機の同一性と相伴うわけではないがゆえに混乱をきたすケースである。「事物の利害を説くに、そのこれを利としこれを害とする所を見れば、両説相同じといえども、これを利としこれを害とする所以の理を述るに至れば、その説、中途より相分れて、帰する所、同じからず。」<sup>68</sup>これは、相互の差異がどこにあるのかをかき消してしまうがゆえに、相互の共通性も混乱させてしまう。差異と共通性のそれぞれの契機は、表層からうかがい知れるとは限らないのである。それらは観察と洞察をつうじて、慎重に正しく取り出されねばならない。

後半の二つのケースでは、前二者とは異なり、共通性を求めようとする際の混乱ではなく、そもそも敵対へと向かう衝動が優位に立っているようなケースが扱われることになる。第三のものは、「事物の利



害を論ずるに、その極度と極度とを持出して議論の始より相分れ、双方互に近づくべからざる」ようなケース——すなわち異なりあう立場が相互に差異を極端に拡大して排除しあい、敵対を過激なまでに強化していくケースである。それは異質なものについては、ごくわずかであっても徹底して排除せずにはいられない神経質な不寛容の姿勢である。人間の心理には、わずかな差異を敵対にまで亢進させずにはいられないような衝動がある。これが暗殺の原因とされていることに注意しておこう。福沢にとって、暗殺はなによりも憎むべき行為であった。第四のケースは、異質なもののネガティブな面だけを拡大して相互に排斥しあうような場合をさしており、第三のケースのヴァリエーションということもできる。両者に共通しているのは、差異を前にした人間の認知のゆがみである。人間は差異に違和感をもつとき、差異を否定的に拡大して相手を許しがたい存在と感ずるようになる。とりわけ相手の不在はこのような不信感を増幅させる。「人間の交際じんぐんにおいて、相手の人を見ずしてそのなしたる事を見るか、もしくはその人の言を遠方より聞き伝えて、少しく我意に叶わざるものあれば、……これを忌み嫌うの念を起し、これを悪んでその実に過ぐること多し。これまた人の天性と習慣とによって然るものなり。」<sup>69</sup>福沢もまた、敵対を人間の本性と習慣に基づく心理的な現象だと理解していたので、その克服は人間の精神と心理に訴えかける方法よりほかになかった。

福沢はまず、人間同士のごく即物的な遭遇・接触の重要性を唱える。「昔、封建の時に、大名の家来、江戸の藩邸に居住する者と国邑にある者と、その議論つねに齟齬して、同藩の家中殆ど讐敵の如くなりしことあり。……これを除くに最も有力なるものは人と人との交際なり。その交際は、あるいは商売にても学問にても、甚だしきは遊芸、酒宴、あるいは公事、訴訟、喧嘩、戦争にても、ただ人と人と相接してその

心に思う所を言行に発露するの機会となる者あれば、大に双方の人情を和わらげ、いわゆる両眼を開て他の所長を見るを得べし。」<sup>70</sup>直接、生身の人間としての相手に触れてみることに、無視できない説得力がある。人と人とが直接出会い、面と向かって腹藏なく話をしさえすれば、違和感の過剰な拡大や強化は修正され、現実の人間のサイズへと戻ってゆく。「物事の相談に伝言文通にて整わざるものも、直談にて円く治まることあり。」直接対面するならば、生々しい感情の吐露を抑制する「堪忍の心」も生ずるものだ。<sup>71</sup>こうした効果があるゆえに、人と人とが直接、関係しあうことは重要なのであり、商売、学問、遊芸、酒宴にとどまらず、関係の断絶、相手の存在の抹消でさえなければ、訴訟・喧嘩・戦争ですら関係の継続としての効果をもちつづける、と福沢は言う。<sup>72</sup>

敵対を情念の問題として扱うという姿勢、敵対は心理の分析と解説をつうじて昇華できるというこうした信念の背後に読み取るべきものは、お人よしの平和主義ではなく、人間の本性における共通性と平等に対する徹底した認識である。これは近代の政治的思考にとっての重要な出発点の一つである。彼らの試みは、まさにホッブズの『リヴァイアサン』冒頭での勧告——「汝みずからを読め」<sup>73</sup>に従ったもののように見える。私と汝のあいだの、すなわち人と人のあいだの共通性という前提に立ち、自分自身の心理の深い観察をつうじて人間の認識と情動の一般的性質を取り出してみせることが、ホッブズにおいては「政治学」Ⅱ「シヴィル・フィロソフィー」<sup>74</sup>を打ち建てるための不可欠の準備作業だった。同様に敵対をめぐる心理学の解剖は、明六社の人びとにとって、シヴィルな関係の構想のための重要な基盤である。彼らは敵対から考えはじめて人間の共通性に至り、人間の共通性から出発して差異を捉えなおす。彼らにとって、敵対的行為の極点をなすの

は暗殺である。だが、殺す者と殺される者の関係であつても、もし彼らが生身の直接的接触の機会をもち、互いの人間的心情を吐露しあうならば、彼らのあいだには共通性以上の絆が生まれる可能性すらある、と福沢はいう。「古今に暗殺の例少なからずと雖ども、余常に言えることあり、もし機会ありてその殺すものと殺される者として数日の間同処に置き、互いに隠すところなくしてその実の心情を吐かしむることあらば、如何なる讐敵にても必ず相和するのみならず、或いは無二の朋友となることもあるべしと。」<sup>75</sup>

人間のこうした共通性と差異の関係をめぐる洞察のうえに明六社の社交が存在していたことを知るとき、直接交際するという実践そのものに、彼らがきわめて大きな負荷をかけていたのだと理解することができる。社交はそれだけでも敵対的差異を解消する大きな潜在力をもっている。いわんや差異を尊重し、敵対とは人間的理解をつうじて解除することのできる情動であるという理解が共有されているような関係において、解消しえない敵対関係はないはずであつた。

福沢はもう一つ、差異や敵対の問題を扱うための明確に方法化された知的な姿勢を提示している。それは歴史的・時間感覚に貫かれた方法的相対化とでもいえる態度である。ある説が「異端妄説」という判定を受けるとして、その判定自体が正当であるという根拠はいつたどこにあるのか、ここでは問題となる。判定の正当化の根拠は、ときにその時代における多数者の議論としての「世論」であるかもしれない。だが、福沢はそれらの正当性を歴史的・時間の推移にともなう情勢の変化という条件のもとで相対化する。「妄説なるものは唯、今世の耳に触れて妄説なるのみ。其耳と其説と孰が正しきや、今日を以て裁判す可きに非ず。」<sup>76</sup>「昔年の異端妄説は今世の通論なり、昨日の奇説は今

日の常談なり。然ば則ち、今日の異端妄説もまた必ず後年の通論常談なるべし。」<sup>77</sup>判定を正当化する根拠となつてゐるのは、あくまでその時点において権威と認定され、世論となつてゐることにすぎない。そしてその権威なり世論なりというのは、実はごくわずかの期間にほんど正反対といつてもよいほど逆転してしまうこともあるのだ、というのが、福沢をはじめとする明六社の社員たちが彼らの人生のなかで身をもつて経験してきたことであつた。この経験から得た認識にもとづいて、福沢は人間の感覚や判断とその根拠になつてゐるものがごく一時的な状況に拘束されたものにすぎず、その視野狭小的な（現在）による拘束から身を引き離す視点を知性によつてとることができたらば、一時的な感情に駆られて差異を抹消してしまうことなく、「暫くその向う所に任して、他日双方帰する所を一にするの時を待つ」<sup>78</sup>という賢明な宙吊りを選択することも可能になるのだと説いた。

「異を卑み拒む、これ前日攘夷の野蠻習のみ。」<sup>79</sup>明六社の社員を結びつけていた共通の関心事項とは、つい「前日」までは当然のことであつたような差異に対する態度を乗り越え、新たなかたちでそれを編成し、また身をもつて実践の対象とすることであつた。明六社の社員たちが編み上げた差異への対処法の特徴を一言でいうなら、心の持ちようや修養によつてではなく、知性を介した理解の技術によつて差異を差異として受け止め、敵対の原理的不可能性を認識することをつうじて、敵対への転化を防ぎ、もしくは敵対を乗り越えていくこととするものだったということが出来る。明六社員が社員である限りにおいて、つねにそのすべての発話と行為に際してふまえるべき「決まりごと」——いわば彼らにとつてもっとも重要な〈法〉の精神は、ここに存していた。明六社とは、そこに集う社員たちがこのように発話し、振る舞うことへの関心を共有し、このように発話し、振る舞うことをとも

に目指していたという事実によって、シヴィル・アソシエーションた  
りえていたのである。

ここで彼らが差異について考える動機となっていた、彼らの経験に  
ついて振り返っておく必要がある。

#### 四、〈敵対〉の時代経験

日本の歴史とその思想において差異とは何であったか、また差異は  
どのように扱われ、差異にたいするどのような実践が存在してきたの  
か。ここではこの問題について、時間的に遡りすぎる必要はない。た  
だ、明六社に集った人々の人生経験の範囲内において、彼らがそれま  
でに差異をめぐるどのような現実を生きてきたかを振り返るだけでよ  
い。これまでも触れたことだが、まずわれわれは明六社の社員たち  
が、差異が暗殺という極端な行為にまで亢進することが定型化して受  
け取られていた時代を生きた人々であったということを認識しておく  
必要があるだろう。暗殺がどれほど日常化していたかどうかはともか  
くとして、幕末から維新にかけての一時期においては、政治的な意見・  
見解の差異にたいする対応の方法として暗殺は選択肢のひとつに確か  
に数えいれられていた。そして現実が発生する頻度が少なからうとも  
そのような選択肢が存在しているということは、まったく存在してい  
ないという状況とはまったく異なっているのである。

福沢が幕末以来ながら懐いていた孤独感は、暗殺を究極的なもの  
ではあれ選択肢のうちに数えることのできるような想像力に包囲され  
た人間の孤独でもあった。福沢だけではない、幕府の儒者でありなが  
ら洋学を学び開国論を唱えていた中村正直もまた数度にわたり暗殺の  
危機を経験していた。<sup>80</sup>中村が親交を結んだ佐久間象山は暗殺によっ

て命を落とした。維新後になっても、暗殺は差異をめぐる実践の一部  
でありつづけていた。横井小楠、大村益次郎、広沢真臣と暗殺は続い  
た。ここで森有礼もまた暗殺の危険にさらされた経験をもつことを取  
りあげるにあたり、再考しておくべき問題がある。すなわち、日本に  
おける議論の伝統についてのイメージである。明六社においては議論  
は重要な実践であった。明六社において行われていたような議論は、  
それではその起源をどれほど遡りうるものなのか、ということを検討  
しておこう。

この問題についてもわれわれは歴史を遡りすぎる必要はないのであ  
り、差異の問題と同程度の範囲で検討すればよい。その範囲内で、従  
来、この点に関して注目すべき歴史的転換点とされてきたのは、ペリ  
来航に際して幕府が開国如何をめぐって広く諸大名および民間に意見  
を募ったことである。幕府が政策上の決断に際して、それまで発言権  
をもたなかった層の意見を尊重する姿勢を示したことは、合議や多数  
者の支持といったものが政策上の決断にとつての正当性の基盤として  
浮かび上がってきたことを意味していた。こうして、幕末において「公  
議輿論」の理念が誕生し、その理念に基づく「公議政体」が構想され、  
議論・討議の手続きに依存する「公論」の慣習が根付いていったので  
あり、維新政府の新体制のもとでも「会議」と「公論」を尊重するこ  
とが五カ条の誓文で明確に示され、公議所の設置をはじめとした制度  
化がすすめられたという説明が行われてきた。<sup>81</sup>

日本における議會政治とデモクラシーの起源の探求者も、国家的統  
合についての正統な物語の探求者も、幕末における「公論」の思想と  
制度の登場を、近代における議論と討議（を通じた国民統合）の伝統  
の直接的な起源だと捉えている。<sup>82</sup>こうした立場からすれば、明六社  
における「異見」の尊重の実践は、幕末以来の、あるいはもっと長き



にわたる伝統・慣習を継承したものと位置づけられよう。そして一方で議論の慣習はぐくまれているとしながら、他方では同時期に暴力が横行している状況の矛盾については、こうした論者たちは、ごく当然の移行期的現象だったという評価を下すことになるのである。「ペリー来航を契機とする幕府のこうした新たな措置（政策決断における「合議の伝統」の復活的採用・引用者）は、当然ながらその政治的權威を損ない、……幕末十数年にわたる激しい政治抗争を招来することになるのである。」<sup>83</sup>あるいは、「人類の「近代」に見出され、慣習化されたような「頭をぶちわるよりは、頭数をかぞえる」（市井三郎・引用者）という紛争抑制のルールは、初期には存在しないのが普通である。……幕末の日本も例外ではなく、「公論」追求の過程では、暴力が議論や談合と並行して用いられ、時には、暗殺や内戦が決定的な役割を果たす局面も生じたのである」と。<sup>84</sup>

だが、はたしてほんとうに明六社における議論実践を、幕末以来の議論実践の延長線上に位置づけてよいのだろうか。議論という手続きそのものは、まがりなりにも言葉を発する人類が存在している場所であれば、どこでも存在しうるものである。それゆえ議論の手続きの存在自体をもって、なんらかの政治的あるいは歴史的指標とすることはあまり有効ではない。明治初期に議論や演説といった実践を導入した立役者として必ず名前の挙がる福沢諭吉は、集会和議論の方法の指南書である『会議弁』冒頭で次のように述べている。「日本にては昔の時代より、物事の相談に付き人の集まりて話をするとき、其談話に体裁なくして兎角何事もまとまりかね、学者の議論も商売の相談も、政府の評議も市在の中合せも、一として正しき談話の体裁を備え明に決着を為したることなし。」<sup>85</sup>人が集まり話し合うという行為自体は、日本の歴史上にも遍在していた。だが福沢は、それが正しい方法にした

がって機能したためしがないと指摘している。たとえ議論という手続きが存在していたとしても、それが暴力を手段とする敵対を呼び起こし、あるいは当然の過程として暴力的敵対を野放しのまま併存させるようなものであるとしたら、それを議論が議論として機能しているとは評価することはできない。このことは断固として、明確にしておく必要がある。議論が機能していないという状況があったからこそ、福沢は『文明論之概略』を始めるにあたって議論の方法論から論じはじめたのだった。そうであるならば、幕末以来の議論実践と明六社の議論実践とのあいだの切断面にたいしてわれわれは注意を払う必要がある。

次のように考えた方が事態を正確に理解できるのではないだろうか。すなわち議論それ自体は、どのような善も幸福も約束しない。議論は「戦わせる」という動詞を伴いうるものが示しているように、闘争そのものでありうるものであり、闘争を終らせる力は議論そのものにはない。むしろ正しい方法を伴わないままなされる議論や、議論の続きさえ踏めば正当性を担保できるという誤解のもとで行われる議論のほうにこそ、大きな危険があるのだ、と。議論が合意——すなわち意見の同一性を調達するための一手段として捉えられるとき、異見は抹消されるために呼び出されることになってしまうからだ。議論の時代の始まりが、暴力の時代の始まりともなったという一見、きわめて矛盾した事態は、それゆえ、なにも矛盾してはいないのであり、先の引用とはまた別の意味でごく当然の過程なのである。

歴史的な変化を理解するための指標となるのは、議論の手続きの存在・不在ではなく、差異をめぐる実践の編成を観察することである。ここでの問題についての本質的な分割線は、差異にたいする対応の方法として暗殺（場合によっては自殺）を選択肢のひとつに数え入れて



いるような想像力が支配的であるか、それとも暗殺のような選択肢はほとんど誰にも現実的とは感じられないような——もしこのような手段がとられるならば議論の余地なく不正なものと評価されるであろうという認識が共有されているような——想像力が支配的であるかのあいだに存在している。

われわれはここで問題を整理するために、一般には類義語として用いられることの多い〈敵対〉と〈対立〉という二つの言葉を、明確に区別される概念として定義することとしよう。両者にあいだの大きな違いは、それぞれの概念において相手となっている存在のありようがまったく異なっているという点である。〈敵対〉に対応するのは〈敵〉である。それにはたいして〈対立〉に対応しているのは、〈対抗者〉である。アレクサンダー・ガルシア・デユットマンによる明晰な区別を紹介すると、「人は自分に対立する相手の妨害活動に対して、競技の相手同志のように競り合うことができるのであって、この場合、競り合いがどこまで続くか、あるいは誰が勝利をさらうかに関係なく、対立する者たちのあいだでは、彼らの関わり合いを平衡に保つ一つの抗争が支配的である。ところが他方で、敵は、この敵自身が対立している相手の存在そのものを否定すること、つまりは抹殺することを狙いとしている。」<sup>86</sup> 対立において人は自らの対抗者とのあいだにある種の関係を取り結び続けることができるが（反目はいまだ関係である）、敵対は関係そのものの抹消を可能性のうちに含みこんでいる。敵対において人は、自らの世界から敵を完全に追放しつくし、排除しつくしたいという衝動とともにある。そしてそれは暴力と死という現実的な形態を伴うことになる。両者のうちで差異と関係を取り結ぶことができるのが〈対立〉の方であることはいくまでもない。そして繰り返になるが、議論それ自体は、敵対にも対立にもどちらにも加担する。

歴史的変化の兆候は、それゆえ議論の有無によつてはかられるのではなく、差異をめぐる実践の編成の〈敵対〉から〈対立〉への転換にあるのである。

森有礼のケースに話を戻そう。幕末以来のヨーロッパ・アメリカ滞在から帰国し、明治元年から明治政府に出仕した森有礼は、まもなく議事体裁取調御用を命じられ、翌二年には公議所議長心得に就任した。これらの職場で森は同僚として加藤弘之、津田真道、神田孝平ら、のちに明六社に参加することになる人々と知り合った。議事体裁取調所も公議所も、名称が物語っているとおり、公議・公論を新政府の統治に反映させるために設置された機関である。議事体裁取調所は公議所設置の準備機関として「公議所法則案」の策定にあたり、公議所はこのルールにのっとって運営されることになっていた。<sup>87</sup> 議事体裁取調所のメンバーの多くは公議所の運営の任も帯びることになったので、いわばのちの明六社の社員たちにとっては自分たちの集まりの「決まりごと」「法」を自分の手で策定し、それにのっとって運営するという実践はここで予行されていたということができるだろう。

公議所は各藩からその規模に応じて拔擢された一〇三名の公議人たち（彼らの座席は二七六席が用意されており、実際には二百名前後が毎回の会議の出席人数であった）によつて編成された一種の議會——議論の公的制度——を開催する機関であり、理念上からいえば、国家の「制度律令」を策定するための議論を行う場と規定されていた。そこで話し合われる議案は、公議人や広く一般からも受け付けられており、議案も、またそれについて出された意見も多様なものであった。ここでの問題は、議論における内容の多様性ではなく、出現した多様性と差異がどのように扱われたかという点にある。

公議所が議論の場としてほとんど失格としか言いようがなかったと

いう評価は、後世の歴史研究者のあいだでは広く共有されている。<sup>88</sup> 紛糾・混乱の果てに機能不全を起こして、開設後わずか三か月で「議場閉鎖に追い込まれる」<sup>89</sup>に至ったその原因については、運営陣側が「西欧流の制度改革」に乗り出そうとしたのに対して、大多数の公議人たちの「反欧化」の姿勢が強硬であり、両者が収拾不能な「全面的対立」に陥ったこと<sup>90</sup>、また公議人たちのいわば実践様式が天保改革以来、大名留守居役に浸透していた「茶屋政治」を継承しており、公議所での「公的」議論が非公式の会合で形成された付和雷同的姿勢に浸食されていたこと<sup>91</sup>や、公議人が公議所で提出した意見は公議人個人のものではなく「藩論」であつたがために、議論が個人の意見の戦いではなく「原理的に正統な意見の衝突」という様相を呈し、暴力の手段化を許容することになった<sup>92</sup>といった説明が与えられている。これらの説明はいずれも、公議所および公議人が差異の問題を扱えていなかったことを証し立てている。すなわち、第一と第三の説明に見られる事態は、議論における「異見」——意見の異なりの存在にたいして否認の姿勢しかとりえないという選択肢の狭さを示すものであるし、また第二の説明に見られる事態は、公的な場への「異見」の浮上を事前に食い止めることによって露骨な敵対を回避するという弥縫策にすぎないからである。

第一  
官吏兵隊之外、帶刀を廃するは、随意たるべき事。

第二  
官吏と雖も、脇差を廃するは、随意たるべき事。<sup>93</sup>

「廃刀案」という名前で知られているこの議案はまさに、敵対と結びつく暴力の問題を粗上にあげるものだったのである。われわれはこの議案から、公議所に集まっていた公議人たち——各藩から選出された旧藩士たち——がすべて、刀を帯びて議論をしていたのだという事実には思いを致すべきである。意見の差異から敵の殲滅行為までの距離はなく、ごく物理的に手を腰に伸ばすだけの距離にすぎなかった。森はこの議案提出の理由を次のように述べる。人が刀剣を帯びるのは、外は以て人を防ぎ、内は以て己れの身を護る所以であつて、天下動乱の際には必要がある。だが「世運漸く文明に赴き、人々自ら道義の尊きを知る」段階においては、「粗暴殺伐の悪習」から「道義自守の良俗」に転換すべきときである。だから廃刀しても「随意」である、と。<sup>94</sup>だが、「随意」という表現が文字通りのものではなく、より強い表現を婉曲にしたものにすぎないことを公議人たちは即座に見抜いていた。刀を帯びても帯びなくてもよいことにするという表現がはらむ帯刀の相対化は、帯刀すること自体から意味を奪うことに帰着するからである。

廃刀の問題は、森にとっては「粗暴殺伐の悪習」から「道義自守の良俗」への転換——すなわち〈敵対〉から〈対立〉への転換のすすめという主題に関わるものだった。これは公議所がその名にふさわしい活動を行うためには欠かせない条件であるはずだった。もし公議所が、真に国家の「制度律令」を策定するための議論を行う場であるのなら、すなわち今後、国家という共同性において人々が相互に関わりあうた

めの「決まりごと」を自らの手で形作っていく場であるのなら、関係を断ち切り抹消する可能性をつねに潜在させる暴力は完全に排除されねばならない。先に用いた表現を繰り返すならば、人々のあいだに共通の問題があると想定され、それについて共に話し合おうとするときに、議論の制度やメディアやあるいは議論に適した言葉そのものにもまして大切なものは、議論の場と議論の仲間にたいする信頼感である。もし、私が差し出した意見がどれほど異質なものであるうとも、私の存在が否定され抹消されることはありえないという信頼感によって、人々が関係づけられているのでなければ、自分たちを関係づける法をめぐる話し合いがどうして成立しえようか。それゆえ森にとつて、公議所に廃刀論の議案提出を行うということは二重の意味を帯びた投企であった。ひとつには、帯刀を相対化することによって帯刀することの意味、すなわち暴力の意味を奪い、〈敵対〉から〈対立〉への転換を促すことである。もうひとつは、あえて「異見」を投げつけることによって、公議所という議論の場の質にたいして賭けを挑むこと——彼は信頼を抱くということに、賭けたのである。<sup>95</sup>

「公議所法則案」によれば、公議所の議論プロセスは次のように規定されていた。会議はおよそ五日に一度の頻度で行われる。毎回ごとに議案一つを印刷したものが議員に渡され、議員はそれをいったん持ち帰り「熟考の上評論を加え」次回に持参して読み上げる。「諸議員互に衆説を聞き、退て再考し」その次の回に可否を集計して、五分の三以上の多数をもって決議された。<sup>96</sup>森有礼の廃刀論議案が公議人に配布されたのは五月二二日の回、二七日に各公議人の意見陳述があり、六月二日が議決日である。結果は当日出席の議員二百十三人全員による否決で終わった。賛成票は無であった。これが手続的にはごく正当な手順を踏んで行われた議論の結果だったのである。こうして森有

礼の二重の投企は二重のかたちで敗北した。ひとつには、ごく正当な手続きにのつとる議論によって導き出された結論が〈敵対〉の原理の圧倒的な支持であったこと。もうひとつには、「異見」の提出をつうじて身を挺して行われた信頼関係へのチャレンジの見返りとして森が受け取ったのが、暗殺の恫喝であったということ。公議人たちは森を、「洋癖」によって「横行」する「神州の罪魁」<sup>97</sup>——まさに〈敵〉そのものと認定したのである。

六月中旬、森有礼は辞表を提出した。暗殺されることによって存在を抹消されるかわりに、みずから関係を解消したのである。そしてその月のうちに公議所は閉鎖され、翌月、集議院へと改組された。この改組は、議員による議案提出や外部からの議案受付の機能を停止し、政府からの下問に答える諮問機関へと機能を制限・縮小するような意味をもっていた。だがこの集議院が森有礼に、公議所辞職の一年余りのち、ふたたび議論と差異の問題によって人生の悲劇を経験させることになるのである。公議所から集議院にいたる議論の場の機能不全は、ただそこに集った人々のあいだにおける議論実践の質や差異への無配慮だけを原因とするものではなかった。

そもそも議論が意味をもつのは、それを意味あるものとして受け止める場が存在している場合に限られる。人々は話し合うことによって彼らが関係づけられている関係をよりよいものへと変えうるという力に可能性を託して話し合いを行うのであり、また現実にもそのような力が発揮されることによって話し合いには意味が与えられるのである。たとえばどれほど良質で充実した話し合いが行われたからといって、そこで得られたものがその話し合いが関係づけられている世界からつねに分断されたままであるとしたら、そこには意味がない。この無意味さは、人間の関係と関係の場にたいする、そしてそれらが関係づけら



れている世界にたいする不信感と絶望に結びつくことになる。

公議所以来、議員たちはこの無意味さに苦しめられていた。廃刀論決議ののちまもなくして公議所が閉鎖されたとき、公議人たちは公議所全体の意見として次のような建白を提出した。「御下問は唯第一号諸侯規則のみにて、其後延々出る処の議案、直に施行せらるる事にてはなく、行政官にて施行せらるる御布令は公議所の義を経たるものに非らず、これ議する処行う事に非ず、行う処議事にあらざる」——彼らの議論の結果は現実には反映されず、現実に行われていることは彼らの議論を経ないことばかりだ。わざわざ地元から上京して務めを果たそうとする公議人たちの意気込みは裏切られ、「有志者は大に望を失い、不平を抱き、或は黙議せず、或諧謔罵詈を発するに至れり」と。<sup>98</sup>議論の実践に絶望させられたのは森だけではなかった。公議所において議論に関わった人々がみな、絶望を感じざるをえないようなかたちで議論が運営されていたのである。

公議所から集議院への改組は、この絶望を解消するどころか深めるものでしかなかった。集議院体制は、議員たちの出身母体である藩の制度が郡県制への移行に向けてちょうど流動化しはじめたことも相まって不安定さははらんでいた。まさにその郡県制導入への批判的意見が顧みられなかったことに不満を抱いて辞職した元議員は、不信感の蓄積が外国人や横井小楠、大村益次郎にたいする襲撃・暗殺に至った事例をひいて、現体制を恫喝的に非難した。<sup>99</sup>不信と〈敵対〉の感情がこの議論の場の基底をなしていた。集議院は改組されてから約半年後の十二月にはいったん閉鎖されてしまったが、自分たちの議論の場の存在意義が軽んじられる悪循環をある議員は次のように分析している。「臣考るに、議院の答議多くは暴論激言にして施す所なく、之に由て益々用いられず、益々激論を廃し、終に朝政と杆格し、閉院の

令下るに至るならん」と。<sup>100</sup>集議院の議論が為政者の側から「異見」として排除され、排除されることによってますます「異見」が過激化するという構造が増幅されていたのである。この状況を好転させるためには、集議所の議論の成果を現実世界と結びつけ——「用ゆべきは用い」、意味を与えてやる以外にはない、と論者は説く。だが、実際には集議院は議論をめぐる信頼感を表象する場とはなりえなかった。

明治三年七月二七日、森有礼の実兄である横山安武が集議院門前で割腹自殺を遂げているのが発見された。集議院の門前には「時勢十カ条」を記した建白書を竹にはさんだものが掲げてあったという。ちょうど、集議院定例会議の開催日であった。建白書の内容はいわゆる政治課題や政府批判に収斂していたわけではなかった。「直を尊ばずして能者を尊び、廉恥上下を論ぜざる」ことや、「酒食の交わりを重んじ、義理上の交際を軽んず」ことなど、彼の怒りと絶望が向けられていたのは、より不定形で漠然とした人間関係全般の道德的墮落、あるいは道德の不在にたいしてであった。<sup>101</sup>その怒りと絶望にとつて象徴的な意味をもつと感じられたのが、かつて彼の気の合う弟を排除した公議所——集議院であった。彼の遺書にはこう記されていた。「集議院開院以来、建白之者、其数を不知候得共、其情不貫徹、御採用無之事多し。左すれば草莽卑賤且下不肖の愚論を以て建白仕候共、ご採用之議無覚束然とも黙視するも不本意、死を以て諫るに若かず」。<sup>102</sup>

横山にとつて、集議院の門が自分の意見の前で閉ざされているということは、彼の意見を自分たちに関わる共通の問題として受け止め、それとともに議論する場がどこにも存在していないということを意味していた。その絶望のなかで、横山は自分には閉ざされている門が限られた人々のためには開放される日を選んで、刀で自殺した。その日も、会議は「例の通り」<sup>103</sup>行われた。だが、門のなかに入ることので



きた人々にとつても、不信と絶望は無縁なものどころではなかった。集議院の門は、やがて政府転覆陰謀の罪を問われて処刑される雲井龍雄と初岡敬治——すなわち国家の〈敵〉を輩出するのである。

横山安武の死は、福沢諭吉の『学問のすゝめ』の一節を想起させるかもしれない。「政府なるものその分限を越えて暴政を行うことあり。ここに至つて人民の分としてなすべき挙動は、ただ三箇条あるのみ。即ち節を屈して政府に従うか、力をもつて政府に敵対するか、正理を守りて身を棄つるか、この三箇条なり」<sup>104</sup>。このとき福沢がもつとも評価していたのは、この第三の方法であつた。「正理を守つて身を棄つるとは、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、ただ正理を訴えて政府に迫ることなり。」福沢はこの抵抗が、究極的には「命を落す」に至るものであることを想定し、「マルチルドム」と名指した。そして、どんな暴政府の役人も「正理を守つて身を棄つるを見て必ず同情相憐れむの心を生ずべし。既に他を憐れむの心を生ずれば自ら過を悔い、自ら肝を落して必ず改心するに至るべし」<sup>105</sup>と、はなはだ樂觀的な見通しを立てたのだつた。横山の自殺は、まるで自分の死後に書かれたこの文章を読んでいたかのである。福沢は「マルチルドム」を、「失うところのものはただ一人の身なれども、その功能は千万人を殺し千万両を費やしたる内乱の師よりも遙かに勝れり」<sup>106</sup>と評価した。だが、実際のところはどうかだつたろうか。横山の死は何にも結実することなく、忘れ去られた。彼の死を語り伝えるようなメディアのほとんど存在しなかつた段階では、諫死によるアピールは、一部政治家の私的感慨を誘つたにしても実質的には無駄死に終わらざるをえなかつた。

兄の死を聞いた森有礼の言葉は、「兄さんな、ばかなこつ、しやつた」

と伝えられている。<sup>107</sup>この言葉は、〈敵対〉の構図の停止への賭けを挑んだ弟が、あまりに悲惨で倒錯的な〈敵対〉のパロディをみずから演じて死んだ兄に向けた言葉として理解されよう。それは「ばか」なことである。いや、それを誰もが「ばか」なことと当然のように思えるようにならなければならないのである。先にも述べたとおり、福沢諭吉は『学問のすゝめ』七編を刊行したのとはほぼ時を同じくして、暗殺と「マルチルドム」を極北の実践とする政治イメージから、日常化された平凡なあいだの關係としての政治、対等にして差異ある人々のあいだの実践としての政治というイメージへと大きく転換した。それは、明六社を経験しつつあつた明治七年の春のことであつた。森有礼においては、それよりもずっと早く、自分自身の暗殺の危機と兄の死によつてこうした転換の契機が得られたといつてよいだろう。これよりのち、求められるべきは、死が極点とならないような政治／人間關係である。異なつた意見を差し出すことによつて誰も命を奪われず、また命を懸けることもないような、政治／人間關係である。〈敵対〉から〈対立〉へ。差異の抹消から、差異の尊重へ。明六社が真に課題としていたことと、彼らにおけるシヴィルな關係の実践がもつていたもつとも深い動機は、このようにして理解されるだろう。<sup>108</sup>

(次節以下、続稿)

## 注

1. ゲオルク・ジンメル、清水幾太郎訳『社会学の根本問題』岩波書店、一九七九、七三頁

2. 『Society』と出会う——明治期における「社会」概念編成をめぐる歴史研究序説——『学習院女子大学紀要』第九号、二〇〇七年、「西周『百学連環』講義における「相生養之道」——維新时期洋学者たちの〈Society〉概念理解」(同、第一〇号、二〇〇八)、『Society』を想像する——幕末維新时期洋学者たちと「社

- 会」概念」(同、第十一号、二〇〇九)。なお、現段階では旧稿の考え方を大きく改める点もあり、あらためて本論第一節で現時点での見取り図をまとめておいた。
3. 市村弘正・杉田敦『社会の喪失』中央公論新社、二〇〇五。市野川容孝『社会』岩波書店、二〇〇六。竹沢尚一郎『社会とは何か』中央公論新社、二〇一〇。植村邦彦『市民社会とは何か』平凡社、二〇一〇。三上剛史『社会の思考』学文社、二〇一〇。菊谷和宏『社会』の誕生』講談社、二〇一一。市野川容孝他編『社会的なもののために』二〇一三。
4. 市野川容孝『社会』はじめに、市野川容孝他編『社会的なもののために』はじめに
5. この伝統については、日本における社会科学・社会運動の輸入黎明期を描いた次のような会話を紹介しておこう。「……もう大分研究が進んだのかい。」「うむ今一生懸命やっているんだ。今もやっていたのさ。今度の会合までには出来上るだろう。英吉利と露西亜はいい対照だねえ。……だけど、外国のことを考えてる間はんたか自分がそれをやった様な気がして、(以下伏字)「……」どうだ君の方の形勢は、どうにか甘く改革ができそうかい』『そのことになると全く頭が暗くなっちゃうんだ。外国のことを考えてる時には好い気持ちだが、自分自身のことになると、どうしていいんだか分りやしない。』麻生久『黎明』新光社、大正一三、六四一六五頁
6. R. Williams, 'Keywords', Oxford University Press, 1983, pp.14-15, レイモンド・ウィリアムズ、椎名美智他訳『キーワード辞典』平凡社、二〇一一
7. 同前、一九二〇頁。
8. たとえば私は「社会人」という独特の和製熟語のことを考えている。この言葉は、専門的な議論の場面においてよりは、断然、日常的・一般的な議論のなかで用いられるが、近年、意味内容が威嚇的なまでに排他的なニュアンスが強まっていることが目を惹く。「社会人」という言葉が指示する対象が狭まりゆく一方であるのにたいして、この言葉の問題性を意識しないまま、「社会人」になることの困難を現代の社会問題として指摘することが良心的態度の表明とみなすような事態は、「社会人」およびこのような人間によって構成されると想定される「社会」の概念的混乱の露呈にはかならない。たとえば石田雄は明治後期について「日本の場合には、「社会」とは急速で

- 不均衡な工業化の過程で、統一的な既存の秩序からはみ出し、おちこぼれた部分として意識された。……また「社会」はしばしば固有の領域を持たぬ剰余部分として扱われた。」「社会」が単なる剰余部分ではなく、何らかの反抗を示すものになったとしても、それは直ちに新しい秩序形成のシンボルを意味したわけではなく、主として現状に対する不満表出と結びついていた」と述べる。(『日本の社会科学』岩波書店、一九八四、四七・四九頁) こうした評価もまた、「社会」を秩序や反抗といった相のもとに捉える社会科学的前提から発したものである。
10. ハンナ・アーレント『政治の約束』第六章「政治入門」、筑摩書房、二〇〇八、一二三―一二五頁
11. 福沢諭吉『学問のすゝめ』第九編、岩波書店、二〇〇八、一〇二頁
12. 福沢諭吉『西航日記』『西洋事情 初編』、久米邦武『米欧回覧実記』五編、岩波書店、一五八一―五九頁
13. トクヴィル、松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第一巻第二部第四章、第二巻第二部第五章、岩波書店、二〇〇五―二〇〇八
14. シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、山本秀行訳『市民結社と民主主義 一七五〇―一九一四』岩波書店、二〇〇九年、八一―一三頁
15. 『福沢諭吉書簡集』一巻、岩波書店、二〇〇一、二七―二八頁
16. 文久二年七月二日、ロニー宛書簡『福沢諭吉書簡集』一巻、二三頁
17. シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、前掲書、一六頁
18. 鮫島尚信宛書簡、明治六年十月十九日、『森有礼全集』第二巻補遺
19. 久米邦武『久米博士九十年回顧録』下巻、二五六頁
20. その代表的な研究は色川大吉『自由民権』岩波書店、一九八一である。
21. 佐々木克『まえがき』、大久保利謙『明六社』講談社、二〇〇七年、五頁
22. 戸沢行夫『明六社の人びと』築地書館、一九九一年、二七頁
23. 中野目徹『明六社と「明六雑誌」』、『明六雑誌』上巻、岩波書店、一九九九、四三六頁
24. たとえば、戸沢行夫『明六社の人びと』(築地書館、一九九一年、一二頁)、岡嶋千幸『社会』という訳語について(『明六雑誌』とその周辺、お茶の水書房、二〇〇四年、一四八一―四九頁、山室信一『明六雑誌』の思想世界』(『明六雑誌』下巻、岩波書店、二〇〇九年、四五六頁) などに見られる。

- 25 シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、前掲書、六―七頁
- 26 チャールズ・テイラー、上野成利訳『近代——想像された社会の系譜』岩波書店、二〇一一、二五頁
- 27 シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、前掲書、一三一―四頁、二〇一二頁
- 28 シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、前掲書、一四頁
- 29 シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、前掲書、一五一―一六頁
- 30 トクヴィル、前掲書、第二卷第二章、一九二頁
- 31 犬塚孝明によれば、新生社では私有財産は認められず、ハリスがすべての財産を管理していた。「メンバー各自に課せられた過酷な労働は、自己再生のための旧我否定の行であると同時に、社会再生のための神聖なる「任務」(Task)でもあった。したがって、自己を否定する意味で、彼らはそれぞれ俗世での名前を捨て、お互いを特殊な社中名 (Family Name) で呼び合っていた。」森有礼「吉川弘文館、一九八六、七四頁。森有礼の新生社体験については、林竹二が先駆的な研究をのこしているほか、長谷川精一「森有礼における国民的主体の創出」第一章、思文閣出版、二〇〇七を参照した。なお、ハリスのもとには一時期十名を超す日本人が集まっており、ハリスもまた日本の維新変革に何らかの影響力を及ぼしうることを期待していた。ちなみに明六社設立の計画を森有礼がいち早く知らせた鮫島尚信は、ハリスのコロニーでともに暮らした「兄弟」であった。
- 32 「僕は学校の先生にあらず、生徒は僕の門人にあらず。これを総称して一社中と名づけ、僕は社頭の職掌相勤め、読書は勿論、眠食の世話、塵芥の始末まで周旋、その余の社中にも各々その職分あり。」福沢諭吉、山口良蔵宛書簡、慶応四年閏四月十日『福沢諭吉の手紙』岩波書店、二〇〇四、五五―五六頁
- 33 シュテファン・ルートヴィヒ・ホフマン、前掲書、二二頁
- 34 ロジェ・シャルチエ『フランス革命の文化的起源』岩波書店、一九九四、二四九頁
- 35 ロジェ・シャルチエ、前掲書、二四九頁
- 36 西周「洋字を以て国語を書するの論」『明六雑誌』一号、上巻・四七―四八頁
- 37 『加藤弘之日記』(大久保利謙『明六社』三二―三三頁所引)
- 38 西村茂樹『往時録』、日本弘道会編『西村茂樹全集』第三卷、思文閣、六二〇―六二二頁
- 39 大久保利謙、前掲書、二六頁
- 40 『明六雑誌』下巻、岩波書店、二〇〇九、四二二頁
- 41 戸沢行夫、前掲書、一三頁
- 42 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Chap. II, *On the Civil Condition*, Oxford University Press, 1975. マイケル・オークショット、野田裕久訳『市民状態とは何か』木鐸社、一九九三(本書は、*On Human Conduct*の第二章のみの翻訳である。なお、以下の引用に際しては野田訳を参考にしつつ筆者が翻訳したものをを用いている。)ちなみに「(civ)」という言葉は、しばしば「市民的」と翻訳されるが、この言葉は「society」と「社会」同様、もしくはそれ以上に翻訳上の問題をはらんでいる。それゆえここでは、森有礼のひそみに倣って、ただ仮名で「シヴィル」とのみしておこう。そのほうが、われわれが対象としている人々にとって切実かつ重要な言葉であった「civilization」との関連も理解しやすいであろう。
- 43 Ibid., pp.117-118
- 44 Ibid., pp.125-127
- 45 Ibid., p.128.
- 46 たとえば山室信一「『明六雑誌』の思想世界」、『明六雑誌』下巻、四五九頁など。
- 47 『福沢諭吉全集』十九巻、五二三頁
- 48 木村直恵、前掲、二〇〇九
- 49 福沢諭吉『学問のすゝめ』七編、岩波書店、二〇〇八、八二頁
- 50 同前、九編、九九頁
- 51 同前、十一編、一一五頁
- 52 「人の説を咎む可らざるの論」、『福沢諭吉全集』十九巻、五二三頁
- 53 福沢諭吉『学問のすゝめ』九編、九八―九九頁
- 54 津田真道「本は一つにあらざる論」『明六雑誌』八号、上巻、二九三頁
- 55 同前、二九四―二九六頁
- 56 阪谷素「尊異説」『明六雑誌』一九号、中巻、一六六頁
- 57 同前、一六六頁

58. 同前、一六七―一六八頁
59. 同前、一六八頁
60. 西周「愛敵論」『明六雜誌』十六号、中巻、九七頁
61. 阪谷素「尊異説」、一六九頁
62. 西周「愛敵論」『明六雜誌』十六号、中巻、九七頁
63. 同前、九八頁
64. 同前、九九頁
65. 同前、一〇〇頁
66. 福沢諭吉「文明論之概略」岩波書店、一九九五、二二頁
67. 同前、一七頁
68. 同前、一八頁
69. 福沢諭吉「学問のすゝめ」十三編、一四一頁
70. 福沢諭吉「文明論之概略」、一二頁
71. 福沢諭吉「学問のすゝめ」十三編、一四一頁
72. 福沢諭吉「文明論之概略」、一二頁
73. Hobbes, LEVIATHAN, ホッブズ、永井道夫他訳『リヴァイアサン』I、序章、中央公論新社、二〇〇九、九頁
74. 同前、第九章
75. 福沢諭吉「学問のすゝめ」十三編、一四二頁
76. 福沢諭吉「人の説を咎む可らざるの論」『福沢諭吉全集』十九巻、五一―五三頁
77. 福沢諭吉「文明論之概略」、二四頁
78. 同前、二四頁
79. 阪谷素「尊異説」、『明六雜誌』中巻、一六九頁
80. 中村正直「自序千字文」、高橋昌郎『中村正直』吉川弘文館、一九六六、三〇―三一頁
81. 井上勲『王政復古』中央公論社、一九九一、三谷博編『東アジアの公論形成』東京大学出版会、二〇〇四、坂本多加雄『明治国家の建設』中央公論社、一九九九など。
82. たとえば、「公議輿論」の尊重という考え方が、明治維新以降も大きな影響力を発揮して、立憲政体の建設を導いていくのは、合議による意思決定の方式がこのように日本の政治的伝統のなかに埋め込まれていたことによる面が
83. 大きい。」坂本多加雄『明治国家の建設』三〇―三一頁
84. 坂本多加雄、前掲書、三一頁
85. 三谷博「日本における「公論」慣習の形成」、三谷博編『東アジアの公論形成』三九頁
86. 福沢諭吉「会議弁」『福沢諭吉全集』三巻、六一―五頁
87. アレクサンダー・ガルシア・デットマン、大竹弘二他訳『友愛と敵対』月曜社、二〇〇二、一五頁
88. 「公議所法則案」「公議所日誌」、『明治文化全集・憲政篇』日本評論新社、一九五〇
89. 尾佐竹猛「維新前後における立憲構想」一九二五、山崎有恒「公議」抽出機構の形成と崩壊、「明治初年の洋学者と議会制度導入」(『日本歴史』(五四)、一九九四―〇七、吉川弘文館、三村昌司「公議人の存在形態と公議所における「議論」」(『歴史学研究』(八四二)、二〇〇八―〇七
90. 山崎有恒一九九四、八七頁
91. 同前、八七頁
92. 山崎有恒「明治初年の公議所・集議院」『日本立憲政治の形成と変質』吉川弘文館、二〇〇五、一九―二二頁
93. 三村昌司、前掲論文、四二―四三ページ。たしかに、議事録である「公議所日誌」において決議結果は公議人自身としてではなく、藩名によって記録されたのである。
94. 「公議所日誌」『明治文化全集・憲政篇』一一〇頁
95. 同前、一一〇頁
96. 森有礼はこの議案提出が重大な賭けであることを自覚していた。彼は事前に大久保利通のもとを訪れ、思いとどまるよう勧められたにもかかわらずあえて提出した。犬塚孝明『森有礼』一〇二―一〇四頁
97. 『明治文化全集・憲政篇』三頁
98. 山崎有恒一九二〇五、一六頁所引の公議人提出の意見書より(東京大学史料編纂所蔵「編年雜録」明治二年五月)
99. 山崎有恒一九二〇五、二五―二六頁所引の「建言紀聞」(栃木県文書館蔵「秋元家文書」三八六)
100. 磯部寛五郎「建白」明治三年四月、国会図書館憲政資料室蔵「三条実美関係



- 文書（補遺）二五五（山崎有恒「明治初年の公議所・衆議院」二八一―二九頁所引）。なお、衆議院の機能不全と崩壊の過程の説明については、山崎有恒「明治初年の公議所・衆議院」に多くを負っている。
- 100 「聞説日記」千葉県立中央図書館蔵『森川家文書』（山崎有恒「明治初年の公議所・衆議院」二九―三〇頁所引）
- 101 『大西郷全集』卷三、井出孫六監修・栗原隆一編『斬奸状』学芸書林、一九七五、三六〇頁
- 102 明治三年七月二七日彈正台上申（薩摩藩公用人田中清之進の申立によるもの）（国立公文書館蔵『太政類典』所収）
- 103 『集議院日誌』二一四頁
- 104 福沢諭吉『学問のすゝめ』七編、七九頁
- 105 同前、八一頁
- 106 同前、八二頁
- 107 犬塚孝明『森有礼』一一四頁
- 108 同時に、われわれは以上のことを踏まえることによって、のちに森有礼が暗殺される悲劇についても十分に意味づけることができるようになるのである。