

# 田口卯吉の政治思想（下）

伊藤彌彦

## 目次

- 一、序
- 二、「保生避死」と「平民社会」（以上第一三三三号）
- 三、「物有れば則有り」（以下本号）
- 四、結びにかえて

## 三 「物有れば則有り」

ここでは経世家田口卯吉の諸活動の根底に横たわっていた価値の根本範疇の問題と並んで、今一つ思考様式の根本範疇の問題として田口の発想や思考の独自性について取上げてみたい。

田口の発想の基本様式は出世代表作『日本開化小史』や『自由交易日本經濟論』などの初期の著作に十分鮮明に現われており、その後も変らなかつたから、その特色を摘出することは比較的容易である。従つて、すでに、例えば山路愛山が「玲瓏なる理解力」「解剖的組織的の天才」「何物をも見遁さざる敏捷」「眞面目」「自信」「精細」と紹介し、又「田口君の史論に關し大欠点と覺ゆるは彼れの人物に重きを置かざることなり。彼れの史論は余りに因果づ

くめなり」と適評を下している<sup>(二)</sup>が如きである。ここではこれら思考様式の独自性を整理しながらその意味を考える事を試みる。

ところで明治十年代における田口の著作は思想史上明六社系の啓蒙主義思潮の延長系列のうえに位置づけられるものであり、また後には『将来之日本』や『新日本之青年』を提げて華々しく東京の言論界に登場する明治二十年前後の若き徳富蘇峰が続いていたと云えよう。しかし明六社同人の中でも福沢諭吉と田口卯吉とでは、その課題意識は非常に近接していたにもかかわらず、思考の資質は明らかに異っていたと言わねばならない。二人の言動の動機を忖度してみるとならば、当時にあっては共に身分制社会の旧習俗や儒教教学の古株が潜かに新社会内に再生せんとするの兆を嗅ぎつけ且つ峻拒する点にかけてはほとんど肉体的な鋭さを示していたのであり、特に明治十年代後半の德育強化、つまりかの「官製習俗」の定着を強く警戒して論陣を張っていたのであり、双方ともに個人の独立の意義を強調していたのであり、又各人に「実業」を奨励し、結果として「近代国家」の基盤をなす「生産力」を全人民から導出させようとした点で「ネーション」の認識を下地として発言していたのである。しかし、それにもかかわらず両人の思考様式は対照的であった。福沢の背景には天賦人権説を唱えるが如き近代自然法思想<sup>(三)</sup>の契機がみられるのであり、終局的に「文明」の問題は、人間の「精神」あるいは人民という複合体に現われる「社会の氣風」「世論」、が核心をなしてくるとされた。他方田口の発想は功利主義的人間規定から出発し、記述的実証主義の論理に終始する。従つて同じ「生存」問題を扱いながらも福沢ではそれが権利にまで概念化されるのに対し、田口では功利主義的真理として把握されるに留る。前者には構成論理的な国家論の洞察があるが、後者では実証記述的な社会論がすべてである。また、「開化」とは、田口においては、前述した通り、「精神」ではなく、具体的現象、事物の中に現実化した現象として

掌握された。端的に両人の発想の差異を象徴するのは福沢が「文明論とは精神発達の議論なり」のテーゼを以て『文明論之概略』緒言冒頭を飾ったのに対し、田口が『日本開化小史』の第一言を「人は生れながらにして神威を解するものにあらず」という大前提で始めた事実である。田口においては一切の超現象的事象を否定せんとする熱意から文章活動が始まったのである。

むしろ明六社同人の中では津田真道や西周が、人間の根底にあって絶対的に人間を規定するものとしての赤裸々な人欲を前提にした功利主義的人間観から出発した点で田口鼎軒と共通していたといえる。<sup>(四)</sup> 又つゞく世代としては若き徳富蘇峰が、歴史の進歩を法則として信じ、マンチエスター主義を普遍的原理として信仰する態度をとったことのなかに、田口の与えたであろうかなり強度の影響を想わしめるものがある。<sup>(五)</sup> しかし蘇峰のように、本質的に政治好きなジャーリストにとっての言論は、しばしば時勢の動向との相関的函数関係に過ぎない。この所謂時代の一足先をゆく「制度通過型」の「秀才」<sup>(六)</sup>にとっての言論や法則は時代の必要に応じて脱ぎ更えられる着物であった。こうして「国家的な温度」に応じ「温度調節に長じ、決して風邪をひくことのない思想家」<sup>(七)</sup>として蘇峰は長寿を全うしたのであった。これに較べると田口は、世界には原理や法則が実在するという主知主義的な法則觀を、生涯、信じつけたところの理論に対する節操の人であった。この思考様式の一貫性の故に、現実生活との離反は大きく、しばしば悲劇的ないし戯画的印象を与えることとなつた。しかし、鼎軒がいわれるよう多彩な活動を諸領域で行い、「変化の多き生涯」をおくつた人物であつたにもかかわらず、我々が彼に対して、やや単純にして朗らかで一徹な人物像を統一的に描ききうる理由の一つは、この法則觀に対する節操という思考様式の一貫性に負うところが大きいと思われる。田口に顯著なのは心理学的人間規定、功利主義、進化論等の傾向であり、一言で云えば、無文学的にして親自然科学法則

的な色調であった。この明治期最大の「自由」交易論者を支えていたものは、ルッソーやJ・S・ミルの自由理論ではなく、バッカルやアダム・スミスの、自然科学に影響されたところの実証科学の論理であった。では以下において鼎軒の思考様式の特質を一層具体的に眺めることとする。

さて、田口卯吉は「学問」というものを次の様に説明してみせている。「学問と云ふものは詰り此宇宙間に物があつて其則がある、所謂『有物有則』と云ふ所から学問が起ると云ふことを簡単に極めて宣かろうと思ふのです。單に『有物』と云ふ丈けでも学問はあります。然し完全なる学問と云ふものは『有則』と云ふ處に起ります。故に学問は「有物有則」と云ふ此二つの性質で有つて居ると斯う云ふて宜からふと思ふ。でそれ故に此学問と云ふものは宇宙間と共に生ずるものである、……『ユニベルス』の中には此自然の則がある、——法則がある。それで学問と云ふものは人間世界に成立<sup>(九)</sup>。」と。即ち、田口は「ユニベルス」の中には、物の有るところには、全て例外なく因果法則があること、その法則（田口はこれを「理」と呼ぶ）を人間は必ず認識しうるものであること、を絶対的に確信していた。従つて、田口にとっての「学問」とは「有物」領域を対象として、それ以外の領域を対象から排除して、この「有物」領域内の自然的現象に貫通している「有則」を検出し実証する作業に他ならなかつた。この様に宇宙間の全ての事象には——自然にも、人事にも、社会にも——「理」、法則が貫徹していると考えることが田口においては論証以前の大前提をなしていたのであり、彼の思考様式の根本範疇をなしていたのである。

鼎軒の言論を構成していたものは、「保生避死」を願う功利主義的人間がつくる「平民社会」という価値の根本範疇と、「有物有則」を信念とする主知的な思考論理の根本範疇であった。そして彼の発言は「仮説の世界から事實の世界へ」と移行していく十九世紀西欧の動向を反映していたのであって、そこには実証主義的な事実の検証と、發生

論的な事実の解釈が強く、ホーブスのごとき社会契約説や、アダム・スミスのような「神の意志」を想定した理論構成はみられなかつた。

又逆から云えれば田口の思考様式の根本範疇をなした自然法則觀は、謂わば外界に對して「理解し易い、意味に充ちた自然の秩序」を想定していることにおいてオピティミスティックなものであつたから、かの十七世紀の巨人達のように眼前に重くのしかかる灰色の現実に對抗して緑色の理論を構築せねばならなかつた訳ではなく、自然と人間の現実を、即ち事実の世界を解釈すれば十分なのであつた。<sup>(一〇)</sup> 田口には構成原理的に秩序を思考する可能性は少なく、むしろ發生論的に解釈する傾向が強かつた。

鼎軒の二大出世作のうち、『日本開化小史』においては「開化史論體」を用いて人間界の發生論的解釈をおこない、『自由交易日本經濟論』においては「經濟の理」が貫徹していることを實証的事実として弁論しようとしていたと考えることが出来る。つまり、後者では人間の欲望の調整は需給問題としてマーケットにおける価格の中に合理的に決算されるとみる「經濟の理」を信じ、それが人事現象に例外なく適合していることを終生疑わなかつた。又前者では、一九世紀ヨーロッパの常識であつた科学的歴史觀<sup>(一一)</sup>の刻跡を印して、スペンサーやバッカルに学んだ方法を用いつつ、先引用の通り、我国の中に歴史的發展の法則が貫いていることを「挙証」しようとしたのであつた。ところでその際用いられたのが「開化史論體」という歴史記述の方法（これは開化の内容を指す實態概念ではなく記述の方法概念であること）を田口は強く断つていた）である。これは「雜沓續粉」たる歴史的諸現象の中にも「其ノ狀態ノ本ヅク所ヲ究尽スル」<sup>(一二)</sup>ために、科学的な因果法則、即ち「議論を交えずして單に事件と事件との關係」<sup>(一三)</sup>を説明する論體であつた。

さて、この様な主知主義的認識論の上に立ち、宇宙内に「有物有則」の存在することを信ずるという思考様式、乃

至、性癖を保持する田口卯吉にとって、自らに課せられた理論的課題とは次の二つであったと思われる。即ち第一に、「物」「現象」の中に内在する「則」「理」を析出し認識することであり、第二には、一度び「則」や「理」が発見された時には今度は人間の方が謙虚にそれに適合すべきこと、つまり文字通りの合「理」をつくすことであった。云い換えばそれは迷妄、慣習、誤謬によつて「理」の作用を妨害しないことであり、ヨリ積極的には「理」機能に相応しい人間界のシステムを形成することであった。この時の思惟形式は、一言で云えれば、「事実的世界そのものの普遍的秩序と法則性」<sup>(四)</sup>を探求するところの『実証的』精神と『合理的』精神との新しい同盟<sup>(五)</sup>であったと云えよう。かつて愛山が評した鼎軒における「解剖的組織的の天才」は、この現象の分析と再編成の操作過程を踏む課題に取組むに相応しい素質であつたと思われる。またこの側面は「全体を具体的な個物に分解して観察し、それに共通する現象を推論により法則化」<sup>(六)</sup>する方法論に立つ功利主義者ベンサムの法則観と一致していることが歴然と判る。

但し、田口の思想、言論が必ずしもこの思考様式から十分豊かな実りを挙げていたとは思えない。それは認識の方法論として実証主義に依つて立つことは、必ずしも常に旺盛な好奇心によつて実証を試みる「実験的精神」(福沢)の持主たることを要しないからである。「この数学的の脳髄」の主は、日常生活を織成す人間行動のさまざまな諸相に興味を注ぐ観察者ではなかつた。田口が実証的法則だと認知したものゝほとんどは、実は西欧文明の成果を鵜呑みにしたものであつたと云えよう。この貧困な「実験的精神」と過度なまでの理論癖によつて、田口は自ら次第に現実遊離と時代感覚喪失とを促進させてしまつたことは事実であろう。即ち、空虚な理想主義者と云われることになつた原因の一つは彼の思考様式の特色から由来していたのである。

ではここで、本節の主題に立戻り、鼎軒の唱えていた「理」「則」の内容と属性を眺めることにする。田口の信奉

した法則觀の原型は『統自由之理』（明治一〇年）において定型を示していた。そこにおいて「夫れ理とは何ぞや。天の定むる処か人の唱ふる処か。……知るべし、夫の理なるものは静然不動にして万有に涉り、終古に通じ、人間の行為言説を以て之を左右すること能はざることを」<sup>〔一七〕</sup>と云つてゐる。即ち、「理」、法則とは、第一に時間的空間的に永遠、普遍的なものであり、人力を以て歪曲不可能なる客観的絶対性をそなえたものである。しかしこれだけであれば、伝統儒学の中で論じられてきた理氣論における理の属性との判別は困難であろう。この点、次に我々は田口が法則を「有物有則」として、つまりあくまでも「物」に即しつゝ「則」を検証していくことを想起せねばならない、ここに法則觀の近代性があつたのである。

問題はすべて「我官能の達し得る境界」内、つまり「顯界」、「有物界」内に限定されるのであって、「宇宙間より先きの御話しになると、仏の云ふ真如無別、或はスペンサーの云ふ不可知世界になつて来ましたならば、是は學問以外法則以外である」。法則は一切の形而上學的対象を排除した上で、「物」「現象」の中から普遍性を抽象されて出てくるものなのである。だから実例として引照されるのは必ずや牛<sup>ニュートン</sup>薰<sup>スミス</sup>の「重力の理」と斯密<sup>スミス</sup>の「經濟の理」であつた。そして、この「經濟の理」も極めて自然科学法則に近いものとして理解されていたことは次の発言でも明らかである、「此のエコノミック・ロー、經濟の理といふものは、是は人間の性質の変らぬ中は始終一つである。……此ローを私は便宜の為めにナチュラル・ローと云ふ、則ち自然の理と仮りにいひます。此の自然の理は常に人間社會に存在して居るので、流行り廃りと云ふことはないのである。恰も天体に引力の理が行はれて、始終動いて居ると同一である」と。この様に「理」は自然科学的法則に近づいた属性として認識されたのであり、又それが人間界の中にも冷厳に貫徹していなければならぬものとして理解されたのであつた。

従つてこのために従来儒教において理の範疇に加えられていた仁・義・孝等に対しては次の如き態度で以て立向うこととなつた。曰く、「昔者、孔孟の徒仁義を唱へてより唐土の学者之を信ずる者多し。然れども、未だ嘗つて仁義を以て理なりと云しものあるを聞かざるなり。」「もし之を理と云はば、綜ての人君は天性仁ならざるべからず。綜ての人臣は悉く義ならざるべからず」<sup>(一一〇)</sup>と。無論鼎軒は仁や義が天理と称されてきた経過を知らない訳ではない、しかし今やそれをきっぱりと「非理」として退けたのである。その論法は、旧來の天理が當為規範の範疇をなすものであり、田口のいう自然科学的なモノサシを用いて人間現象を見る立場からするとき到底その普遍性を主張できないからといふのであつた。つまり明かに「理」概念の意味転換の結果なのである。先に私は田口が儒教的徳目主義のおよび形而上学的解釈としての人間像を否定したことを論じたが、恰度そのことパラレルな関係として、思考様式の論理においても「理」を形而上学的規範から独立分離せしめ、実証主義的な自然法則概念として定立することから出発していたことを、ここに知るのである。

尚、ここで興味深いのは、この仁、義の形而上学的規範性を批判した論理でもって、同時に、當時ヨーロッパから受容されたばかりの「自由」という近代自然法思想の観念をも退治したことである。すなわち曰く、「熟ら自由の自由性を察するに、決して理にあらざるなり、人間一個の訓言なり。」「若し、人民自由なるの理あらば、凡ての人民何ぞ常に自由ならざる。苟も人間の自由なる、事物の地上に落つるが如く、人民の自由なる事、需要供給の物価を浮沈するが如きに非ざるよりは、決して此を理と云ふべからず」<sup>(一一一)</sup>と。こうして明六社の中では儒教道徳的、觀念論的傾向の強かつた中村敬宇が、J·S·ミルの *ON LIBERTY* をこともあろうに『自由之理』と題して訳出したことに異議を挿むのであつた。<sup>(一一二)</sup>福沢諭吉が「自由・同等」の概念を貫き得たのは、彼は「但し同等とは有様の等しさを云ふに有

ず、権理通義の等しきを云ふなり。<sup>(二三)</sup>」と述べていたように、それらを注意深く事実次元から峻別し、「権理通義」という規範次元に抽象することによって普遍性と結合したからであった。しかるに実証主義者田口の思考様式では、加藤弘之の論理と等しく、普遍性は事実の次元にのみ内在するものと考えられていたから、これら近代自然法的規範は否認されてしまったのである。

では仁・義や自由が「理」の範疇に入らないのであれば、一体それらは鼎軒においてどう意味づけ、位置づけられていたのだろうか。「重力の理」の如く客観的普遍的存在が実証されない以上それらを「訓言」と呼び「教則」と称するのが田口の立場であった。しかし又、その存在理由が全面否定されたわけでもなかつた。何故ならば、「教則の<sup>(マニ)</sup>発する素より其社会を維持するの目的に或るなり。」とされ、例外なく存在する「社会の一現象」として認識されていたからである。「教則」は従つて、そのもの自体としては普遍的価値を内在させているものではなく、あくまでも政治的、社会的イデオロギーとして存在しているものである。しかし、全く存在の必要性を否定された訳でもない、田口にとってはまさにそうしたイデオロギーとしての機能と存在意義とを承認されていたのである。<sup>(二五)</sup>但し、もしこの「教則」を以て普遍的規範とすることがあるならば、それは直ちに虚偽を内包することとなる。即ち、この時には「教則は人民生存に勝つ能はず」とする「社会の大理」に悖ることになるとして警戒を怠らなかつたのである。

以上眺めてきた田口の「理」にまつわる法則觀の特色をここで考えておこう。先ず、田口の思考様式を支配した前提として、フィクションを否定する認識方法があつたことが指摘できよう。功利主義者には、例えはベンサムの様に、正義とか自然権とかをして「具体的個物以外のものは虚構にすぎない」と看做すが如き否定的態度が見受けられるが、これは田口にも共通していた。仁、義、自由を「教則」と呼んだ時、田口はそれらが普遍的に実在しないもので

あって、作為的な虚構であることを語っていたのである。単にそれのみでない、全ての規範概念がフィクションなのである、「蓋し正と云ひ邪と云ひ、善と云ひ惡と云ふ、曲と云ひ直と云ひ、權利と云ひ義務と云ふが如きは、皆人間

社会に於ひて想像したる一観の仮論のみ、天理必ずしも、然るにあらざるなり」と云う。<sup>(三七)</sup> こうして、正邪も曲直も権利義務も人間が勝手に作り出した価値基準であり、その点で「一種の仮説」、擬制<sup>フィクション</sup>に過ぎないとされたのである。福沢のフィクションの認識とは正反対に、田口にとつてフィクションはフィクションの故に第二義的な擬制とされ、虚構とされた。こうして、規範価値は事象に関する客觀法則（天理）の下位概念となつた。ヨリ一般化して云えど、ここにおいて當為は事實に従属することになつた。又、規範概念は普遍的眞理性を語る用語ではなくして、社會通念を操作するイデオロギーとして解釈されたのであった。

先に二節において、鼎軒における「富」「貨財」というものが、功利主義的人間規定と結び付いてあくまでも人間の「生存」「自愛」の問題と一体化しており、そこでは人間は「富」の主体として存在するものであることを見た。しかるにここでは、全く対照的に、實証主義的立場に立つて「有物有則」の思考様式を徹底させたことの為に、却つて人間が超越普遍的な當為規範を指針として日常生活を目的合理的に支配し操作する可能性が消えたこと、或はまた宇宙に摂理や偉大な人格が實在していることを確信することによって、その恩寵に応えて生きようとする人間も現われないこと、が帰結されてくるのであった。一言で云えど、「物」が主体を無限に圧倒し去る可能性が生れたのである。

次に鼎軒の法則觀の特色をもう一つ挙げるならば、自然法則と社會法則とが易々と連續していく区別し難い点であろう。今、この連續性から派生する効果を考察しておきたい。

第一にこの連續性の故に社会法則も自然法則の如く、万古不变のものとして絶対化された。この故に、例えば「國亡<sup>(ママ)</sup>ぼるも経済学は之を憂えず、人死すも経済学は之を悲まず。學問は素と宇宙の現象に就いて論ずる（寧ろ説明する）ものなり、何ぞ人事に關して喜憂せんや。」<sup>(二八)</sup>という發言すら導出された。この絶対化によつて、上述の如く、法則、「理」の機能する有効領域から人間、人事が欠落し、「物」が主体を圧倒し去る効果が招來され得るであろう。しかし反面、他ならぬこの種の絶対化こそが社会法則における法則機能を強化することになった。絶対化される度合が強まるに従つて法則は自らに対する例外の許容度を減少せしめ、普遍性を主張することとなるからである。するとこの時には恰度、「自然科学は可能的必然性を目指す」<sup>(二九)</sup>（ジンメル）と指摘された場合と同じ効果が社会法則に関しても存在しうることとなる。つまり、絶対化された社会法則は普遍性を帯びる為に、それはいかなる時代、いかなる場所にいる人間に対しても適用されるものであり、事実において全ゆる条件下の人間にも内在、潜在している筈であるとされてくる。従つてこの法則の実在性を認識した人間は人間界に対してこの「可能的必然性」の問題を普及するという「操作」が可能になるのである。

では、この種の法則をその対象たる人間という現実に対して適用していくべきなることが発生するか。法則は普遍性を主張するが故に、全ゆる人間に對して規制力を發揮するという驚くべき効果が生ずる。則ち、この時、事実の普遍化として抽象化された筈の社会法則が、實際には例外を許さない強力な規範となつて現実に對して作用するのである。田口にはこの類の普遍性遍在の論法を使用した人事問題、時事問題に対する發言が多い。曰く「夫婦同権は果して人類に適せば日本の人民従つて之にも化すべし。民撰議員は果して人民の氣性に基かば野蛮人民亦之を建つるに至るべし。夫の蒸氣力や機械や歐人に適せるものは必ず日本人に適すべし。均しく是れ人なり、此の民に適せるもの

は彼の民に適せざるの理なし」。(傍点は引用者)と。あるいは内地雜居論に関しては、「願くは今にして居留地の区画を除き内地雜居を許し、之をして利害を同ふし痛痒を一にせしめ」と唱えた。つまり利と害とを共通条件下に暴すことによつて、外国人も日本人も差別なく放置すれば、普遍的法則の導く所に従つて整理されるのであるから、騒ぎ立てること自体が無用だと云うのである。ところで、この客觀法則が強力な規範に転化する際に、例えば「夫の蒸氣力や機械や欧人に適せるものは必ず日本人に適すべし」という際に、意味を重複させるために使用されたのが助動詞「べし」であった。この「べし」には必然の「べし」と當為の「べし」とが混淆していると思われる。ここが特色でもあり問題点でもあつた。

この様に法則を絶対化し、普遍化する論法に前提となつてゐることは、社会法則は人間そのものに関する事実から抽象されたる真理であるから、それが人類全体を対象として普及されることは本質的に福音であるということである。さてここで、この田口の思考様式から生ずる注目すべき効果として我々は次のことを指摘し得るであろう。即ち、明治を通じて一貫した自由交易論者であり地租増徵論者であり続けた鼎軒田口卯吉を支えていたものは、狭量な国家意識であるよりは、むしろこの人類一般に對して共通する法則の普遍性に対する樂天的な信頼であったという事実である。先にも紹介したように田口も亦我国の独立を願う屈強なるナショナリストの一人であつた、しかし、その独立はあくまでも普遍的に人類に貫かれてゐる「理」に則つてなされねばならぬし、又その時のみ真に可能になるとする普遍的法則に対する信頼が大前提となっていたと考えられる。この時代に、又その後の時代には尚更、人間や社会や國家をこのような法則観の立場に立つて捉えた理論家、思想家は数少なく、況やその主知主義的法則観思考を生涯貫徹させた人物はなお稀であった。

さてここに、法則認識とその現実への適用との、云い換えれば認識と実践との次元の落差の間隙を突いて、事実法則の真只中に当為規範が浸入することとなつた。だが鼎軒自身はこの問題には全く無自覚であつた。この事実を象徴するのが助動詞「べし」における必然と當為の両義性であつた。彼によれば人間に關する最も基本的な「大理」は「保生避死」であつたといえよう。しかしこの事実認識命題が次に、「教則は人民生存に勝つ能はず」という定式によって実踐命題として主張された時には、最早、單なる事実法則に留らず権利規範としての内容を帶びてきていたと云えよう、しかし田口は規範を「仮説」と看做し普遍性を認めなかつたことから、「生存」は遂に「生存権」に高められることもなかつたのである。しかし、ここに、事実主義者であり世俗家である田口が、当時の「現実主義者」達からは「理想主義者」と呼ばれる事となつた原因があつたことは確かである。

さて、自然法則と社会法則の連続から派生する第二の効果は、第一のそれとは逆説的であるが、法則そのものの空虚化および瓦解の可能性が高まることがある。何故ならば、社会法則が自然法則を模して絶対化されればされる程、それが具体的現実に適用された場合、緊張は昂まり、摩擦係数は累乗されてくるからである。現実世界は到底単純な法則を以て律しきれない矛盾と例外、多様と特殊の雜沓する場であるから、社会法則は絶えず現実から変容を迫られるのであり、田口の如き主知的宇宙觀の持主は自己の信念体系を脅かされる危機に對面することになる。

事実田口の唱導していた「經濟の理」に対しては、我国に歴史学派経済学が定着することに比例して各方面から空論とする声が上つた、鼎軒はそんな中で生涯、孤讐を保守したのであつた。又歴史法則に関しても、この時間系に生起する「雜沓續粉」たる諸事象を前にして程なく普遍的法則律の定式化を断念することとなつた。<sup>(三三)</sup>しかしこれは「法則」を厳格に自然法則的に規定する姿勢を貫いたからこそ、つまり知的誠實性の故にこそ、訪れた結論であることを

忘れてはならない。つまり、ここで評価しなければならないことは、この様に個々の法則に対する態度には変動や後退があつたけれども、具体的法則を信仰することと思考様式としての法則觀信奉とは違うのであって、田口の思考様式には合理主義的世界解釈、主知主義的社會認識を求める「法則觀」信奉の性癖が貫かれていたということである。では次に、少し廻り道をして以下で法則と現実の符合関係について補足しておこう。

搖ぎなき法則觀信奉者田口にとって、理論と現象の不一致が露呈した場合には、それは理論の側の不完全に由来するところのが彼の思考様式から帰結される所の基本的態度であつて、不一致によつて宇宙的規模の絶対性を誇る法則律に対する確信が動搖することはなかつた。「其言に曰く、理論は然れども實際に於ては然るを得ずと。而して何を以て然るを得ざるやと問へば、即ち曰く國の事情異なればなりと。此の如くば多読なりと雖も実は無学と相異なるなきなり。夫れ原因あれば結果を生ずるは真理の争ふべからざる者なり。故に理論と實際とは符合せざるべからず、理論の實際に適せざるは、其の理論未だ完全ならざるなり。然らば則ち論者は何故に其理論を完全にするを勉めずして國の事情若くは時と場合と云ふが如き漠然たる言語を言ひて其の説明を曖昧にせんとするや。」と論じたのであつた。ところで理論と現実、法則と現象が完全には符号しないということは、神ならぬ人間理性にとつては常につきまとう制約なのである。この意味では限定を伴わない様な万能法則は抑々ありえないのであつて、およそ自己の限界領域を設定しえない法則とは法則にあらずしてドグマに他ならないというテーゼが成立つであろう。従つて法則について重要なのは、この種の法則の限界、不完全性に対しての我々のとるべき態度である。田口の場合、先ず云えることは、理論と現実が一致しない時に、理論一般を否認しにかかる所謂、実感信仰的な主観的態度とは最も縁遠いものであつたということである。

だが理論と現実が符合せねばならぬという前提を受入れた場合でも、その際の「符合」の内容はさまである。

例えば、これは田口が拒絶した態度であるが、目前に出現した情況に対応して法則内容を自在に伸縮按配することによつて「符合」を実現する無原則的オポチュニズムの立場もありうる。これは法則科学の権威のみを恣意的に利用することに他ならず、オポチュニスト策士による恣意的「符合」は法則を政治の下婢に貶める。他方逆に、ある法則を絶対化して現実や現象の方をその法則に合致するように曲げるという「符合」、即ち教条主義的一致もありうる。我が疑問は、あの西欧列強が虎視眈々と我国の市場をねらっていた時代に、あけっぴろげな自由經濟論を固守して譲らなかつたというところから、田口はこの法則に対する教条主義者ではなかつたかという点にある。だがこれに対しても私はやはり教条主義者ではなかつたと考えている。この点に関しては、抑々、いかなる法則と云えども法則である限り、現実に対する機能・作用・効果はドグマ的である、という事を第二のテーマとして云えると思う。法則のレギュラリティーのしからしむるところである。従つて「法則」と「教条」の区別は実はその外部に与える機能からだけでは判定できないのである。法則を法則たらしめるのはその内部に貫かれている科学的手続きをある。云い換えれば論理整合的な理論性とか現象との検証の正当な手続きそれに適用可能領域の限定によつて、確實性と精緻度を伴つた恒常的規則性を有することであろう。ところで田口が志向していた法則律は、その中身が今日からみていかに単純素朴な代物だつたとはいゝ、絶対的ドグマではないのであって、科学的法則であつた。つまり田口の眼目としていたのはある具体的な法則を絶対視することではなく、世界や宇宙を主知主義的な法則的認識で整理しようとしたことである。云い換えればその様な思考様式の持主だつたからドグマではなく法則を関心の対象としていたと考えられるのである。確かに田口は法則の應用領域を全人類に拡大しようとして性急であった為にドグマ的傾向を示したのであつ

たが、根本的には科学者であったと思われる。「歴史は科学に非ず」とする懷疑を認めるに到ったのも科学的検証の問題に誠実に取組んでいた証拠となろう。従つて又、その場合でも法則觀信奉の思考様式は貫徹していたと云える。

先に田口の思考様式からは、法則が人間を運命づけ、「物」が主体を圧倒する可能性が生れることを述べた、次にここでは彼の歴史論を材料にしてこの難問に対する取り組み方を検討しておきたい。

ところで社会法則と自然法則を同質的に看做し、法則を絶対化する田口の発想様式を激しく批判したのが、前述した河合栄治郎であった。河合は云う、「宇宙の根本を物質だとする唯物論、我々の認識は感覚より成立するといふ経験論、我々は快樂のみにより必然的に動くと云ふ快樂主義、快樂の総和が善であると云ふ功利主義、……殊に此の思想は因果必然の関係であらゆることを説明し、自由意志を認める余地がないから、凡そ道徳なるものが存在し得ない。利己心から利他心が成長したと云ふ説明は、既に多くの人によつて反駁されているよう、到底成立し得るものではない。<sup>(三五)</sup>」<sup>(三六)</sup>と。確かに河合がここで突いた、鼎軒の經濟法則からは意志の自由が脱落し主体性の欠如が帰結されるのではないかという指摘は、本質的な問題提起であった。瀧本誠一と田口との論争もこの問題を中心に発生したのであつた。しかし、我々はこの理由だけから田口を空虚な理論家、非現実主義者として葬ってしまうならば、田口の貴重な多くの努力を見逃すことになろう。明治二十五年十二月東京帝国大学教授金井延が「ボアソナード氏の經濟論を評す」を発表した時に始まるときれるドイツ歴史学派經濟学の我国への採用は、やがて我国經濟学の主流を形成することとなつた、この立場からすればイギリス流の正統派經濟学を頑固に信奉する田口の姿は時代離れしたものに映じたであろう。しかし明治の日本には、特に初期には、社会政策学派が考えていた以上の可能性と課題が渦巻いていたと

思われる。これに対して、詳しくは四節で扱うが、鼎軒のように客観的法則科学的態度を貫ぬく方がヨリ生きた「歴史意識」に適っていたのではないか、森戸辰男も云うような主体的役割があつたのではないか、更に推測を進めれば、そこに賭けた田口を喜劇役者に仕立ててしまつた夫の性急な時代の方に根本的な錯倒があつたのではないかと思われるからである。

田口の思考様式は疑いなく、客観法則性が主体的人間を抹消させる可能性を含んでいた。福沢諭吉のように、現実からのある種の断絶を伴つたところに価値根拠を置くことによつて、却つて現世は手段として理解され、科学は自然を操作する道具として認識されていた場合とは異つて、田口の場合、信奉すべき普遍性は現実内在的にのみ存在していたのであるから、現実は徹底した手段、操作対象となることはなかつた。しかしながら田口は決して、客観法則が人間主体を圧倒することを以てよしとしたり、或は必然的運命と諦めたのではなかつたことを記憶せねばならない。

人間の全実存の存亡が関わる維新の変革期を体験していった田口にとっての人間理解は一片の「法則の暴政」<sup>フツキ</sup>を放任するには余りに豊かであり、トータルなものであつた。抑々「保生避死」という生々しい人間規定から田口の立論は始つていたのではないか。従つて端的に問題を整理すれば、この「保生避死」という根本的価値範疇と「有物有則」という根本的思考範疇とがどう整理されたかということが浮び上る。人間をマクロ的に大量観察した時に検出される法則律によって果して人間は主体性を奪われるものなのか。田口は自己の理論の中に人間の主体性は生かされると考えていたのか、あるいはそこにジレンマをみていたのかという点も判定が非常にむつかしいのであるが、興味ある点である。さて田口が唱えていた「経済の理」や「開化の理」の法則、特に「開化の理」においては法則と人間主体とのジレンマが意識されていた。つまり田口の経済論においては人間性の問題は全て、人間利害をマーケットで調整するとい

う万能薬で以て論理破産なくまとめてしまったのに対し、歴史論においては歴史を動かす動因としての非合理的な人間の動機を認めねばならなかつたからである。田口の『日本開化小史』において興味深い点は、一方では「開化の理」の貫かれていることを説明しながら、他方同時にそこには功利主義的人間が顔を出し、その利己的、主体的な活躍によつて歴史記述に精彩を添えていることであつた。

別な見方をすれば田口の歴史記述の中には「保生避死」という価値の根本範疇と「有物有則」という思考様式の根本範疇とが総合されていたと云える。田口が歴史の中に「文明化の普遍性と必然性」（丸山真男）つまり「社会の進歩の理」が貫かれていると主張することゝ、その歴史は「保生避死」を願う人民が「平民社会」に向つて主体的に奮闘してきた過程であつたと主張することとは必ずしも常に矛盾することではない。人間の主体的行動を組み込んだ歴史の法則学を説明する立場もあり得るのであるし、その時、田口の価値観と思考様式は総合されるからである。

しかし、田口が実際に現象、事実の世界に則してその中に内在する文明化の法則を発生論的に挙証しようとする程陥つたのが、他ならぬ事実実証主義者であるが故に一層冷厳に、彼の眼前に横たわる我国の「後進的」事実とのディレンマであり、文明化のモデルとしての西欧を受容せんとする時に立ちはだかる「外発性」という要因の問題であった。この問題を強引に解釈しようとして、時には文明化の普遍性と我国の内発性とのコジツケ式の接合が試みられた。例えば服装の比較において、ヨーロッパにおける「平民開化」の代表たる労働者の服装が「ズボン・チョッキ・マンテル」であるが、これはわが江戸の町人が着用したる「股引・腹掛け・手ツコ」の進化形態なのであって、連続性がそこに認められるという類の解説すら試みられた。<sup>(三七)</sup> だが、この論法が行き詰ることは必然であつた。

そしてこの時、この難問を切抜ける論理として鼎軒が苦渋の末に編出したものが「外発性」因子、「後進性」因子

に対する謂ば「便利効用の選択」という考え方であつたと思われる。しかもこの「便利効用の選択」という原理は、決して「内発性」と抵触するものではないとされた。むしろ田口の発想法に則して云うならば、彼が「内発性」に執着していたからこそ、「外発性」因子をも何とか「内発性」の分脈の中で解釈しようとして、必死で発見したのが、「選択」という論理であつたと云える。というのは「便利効用の選択」という判断の中には人間の主体的な自由意志があるからである。この主体的選択の契機をくぐることによって、たとえ起源が外国にあるものでも選択当事者にとっては内在的意味を有することとなり、何らそれは「内発性」と対立するものではない、とするのが田口の辿りついた解釈であった。更に田口は、全ての文明は、実は、この選択による模倣に負うていて反撃すらしていた。例えばワットの蒸気機関は、発明者ワット以外の利用者においては全員「便利効用の選択」を通じて自己内在化されたものであつて、東洋人のみがそれに対して「外発性」の故を以てコダワル理由は存在しないというのである。あるいは又、「西洋今日の開化は今日の人の発明せしものにあらず、皆な数百年来遺伝蓄積のものなれば、今日の西洋人皆な之を模倣したものなり、我日本人にして之を模倣するも何の卑屈か之あらんや。」<sup>(三八)</sup>と声を張つた。だからまた、「吾人が今日鉄道汽船其他万般の利器を用ひんと欲するは、其西洋に用ひらるゝ為に用ひんと欲するものにあらずして、余輩平民一般の便利なるが為に用ひんと欲する」<sup>(三九)</sup>のであるとする印象深い言葉が語られることになったのである。ここに至つて「文明」の問題は「西洋」という地理上の出自主義的実体論から自立して、それを使用しようとする人間にとつての便利効用を満すか否かという基準で選択される事柄となつた、万人によつて選択される事がその名に値する普遍的文明とされたのである。ここには「文明」概念に対するいかにも普遍法則主義者田口らしい普遍主義的認識が現われている。『将来之日本』、『あゝ国民之友生れたり』における蘇峰が、(1)利害合理性による判断、(2)西欧化を平民

主義の問題にした、ということが先学によつて分析されているが、この蘇峰の先駆をなしたのが鼎軒であったことがここに明らかとなる。則ち、「文明」とは西洋対東洋の問題ではなく、それを「便利効用の選択」という功利的基準に拠つて万人が選びとる問題となる。そして万人が選択するとは、他ならぬ「貴族開化」ではなく「平民開化」を推進する問題になるのである。ここに開国後程ない我国の立つべき判断を補して、こだわらずに外国文化を受容する道が開かれた。文明に関しても普遍的法則性の実在することを前提とした田口の対外文明観の健康さがここに示されている。

この様な選択の契機を踏えた上で内発的発展を考えた田口の歴史は、逆から云えば、その内部に主体的選択を集積した過程であつたとも考えられる。この点、たしかに、『日本開化小史』や『日本開化之性質』を眺めただけでも鼎軒の歴史記述には単純に整理し難い複雑さがみられる。そこでは内発性のロジックが唱えられて <sup>(四〇)</sup>いるのは確かである、しかし、歴史を有機体に喻えていた場合でも、それは、C・ブラックカー女史が云うような（人体をモデルにしたような）旧い有機体説ではなかつたと思われる。田口が語っていたのは生存競争と自然淘汰という進化論を前提にした上での有機体説であつて、彼の歴史説明の中には、前述の繰返しになるが、巨視的視点に立つ大量観察的な客観法則と微視的視点に立つ功利主義的人間が演ずる主体的行動とがモザイクのように混在していた。例えば、「社会事物の整然として一列をなして進行するは社会の理なりと雖も、其細目に就きて查察せば、未だ必ずしも小遲速なくんばあらず」と云い、又「社会は常に連綿として一統の勢力を表示すると雖も、其内部の組織を分析すれば常に同一なる波瀾を存することなり」と語つていた。この様に歴史を正の勾配を備えた一直線的発展と考えた訳では決してなく、  
「小遲速」「退歩」「波瀾」の契機を見逃さなかつたのであり、ある意味では視点を巨視と微視に自由に移行させて  
<sup>(四一)</sup>

現象を捕えようとする史眼の豊かさを持っていていたのである。

しかし又この「波瀾」は「常に同一なる波瀾」とも称されていた。つまり、歴史発展を微分すると「波瀾」が現われたが、その「波瀾」を今一度微分すると人間のこの主体的活動の中にも「同一」なるレギュラリティーが貫徹している事を田口は考えていたのである。それは何か、曰く「然らば則ち社会に行はるゝ外部の勢力は、封建にせよ、郡県にせよ、專制にせよ、立憲にせよ、家柄にせよ、長にせよ、平等を求むるの大勢力は常に其間に行はるゝこと照々として明かなるべし。」<sup>(四五)</sup>と。すなわち、「平等」を切望する動機であつた、云い換れば「保生避死」の保障を獲得せんとする全人類共通の心理的事実であつた。この心理的事実が根本にあって、それが環境との適合性（「養成の理」）<sup>(四六)</sup>と蓋然的選別（「偶中の理」）<sup>(四七)</sup>という非情な進化論的あるいは生態学的決裁を経つゝ歴史が織りなされると見ていたと考えられる。

これらを通じて明らかに云えることは、歴史論における「保生避死」の価値観と、主知的な客觀法則を信頼する思考様式との組合せであり、価値範疇と法則論の融合ということではなかろうか。又「進化」と「進歩」の混同であつた。つまり進化論を踏まえた田口には、「保生」を欲求する人間が下剋上という闘争を起すことを認識する眼があつた、しかし同時にその闘争は「平民社会」へ達する「進歩」の道程であると考えるオプティミズムが含まれていた。そして田口が想定していた文明化の状態とは「平民開化」という「保生」の均衡状態であつた。<sup>(四八)</sup>その実現は微視的にみれば各自が生存を求める主体的行動に負うとされたが、巨視的には、恰度坂の上に不安定に置かれた大きな岩が落着き先を求めてひとりでに落ところまで落ちて止まるような、必然運動のオプティミステックなプロセスともみられていたのではなかろうか。この田口における主体性と法則必然性との未分化ないし融合は、日本語における倫理的

當為の「べし」と事實上の必然の「べし」の、あるいは主体運動の「自ら」と自然運動の「自ら」の意味の相互浸潤的重複の中に象徴されているように思われてくる。

さて、「有物有則」の法則觀のその後の経過であるが、「經濟の理」は終生保持された、しかしその法則律としての純粹性を守る為には次第に「政事」という法則外領域、法則の治外法権区域を設定していかねばならず、ここに法則適用領域を限定する中で粹純培養を守つたのであった。「歴史の理」の方は功利的人間の活動の多様性の故に終に法則科学としては破産を宣告され、個別科学の道をとつていったのであった。しかし、世界と人間に対する主知主義的、合理主義的、法則主義的認識を試みる思考様式は田口卯吉のながら失われることはなかつたのであった。

- (一) 山路愛山「明治文学史」(山路愛山『史論集』、四二二～四三一頁)。
- (二) 服部之総「史家としての蘇峰・三叉・愛山」(『服部之総著作集』第六巻、評論社)、及び丸山真男「近代日本における思想史的方法の形成」参照。
- (三) ここでは明治啓蒙期に於いて攝取された限りにおいての「近代自然法思想」を扱う。自然法と進化論的実証主義の一般的連関は重要な問題点であると思われるが、私の能力を超えた設問であるのでここでは扱わないこととする。
- (四) この点に関しては、松本三之介「啓蒙思想の展開」(『近代日本思想史大系』(3) 橋川・松本編 近代日本政治思想史<sup>1</sup> 有斐閣、一五五～一五七頁) 参照。
- (五) この問題に関する詳細な考察は、植手通有「解題」(『明治文学全集』<sup>34</sup> 德富蘇峰集 筑摩書房) 参照。
- (六) 藤田省三「昭和八年を中心とする転向の状況」(思想の科学研究会編『共同研究転向』上巻、四六頁)。
- (七) 久野収、鶴見俊輔『現代日本の思想』、一八六頁。
- (八) バックルの *History of Civilization in England* (1857) は明治八年八月、翻訳局述、印書局印行、『伯克爾氏英國開化史總論』として訳出された。翻訳者は大島貞益。この時期には田口も大蔵省翻訳局に在職していた。
- (九) 田口卯吉「歴史は科学に非ず」(『全集』第一巻、七一～八頁)。

(一〇) 「理解し易い、意味に充ちた自然の秩序としての自然法則という概念は、つねに世界をオプティミスティックに価値判断することとの表現であって、この価値判断が近代的国家理論の根本問題（社会契約説にまつわる問題を指す。——引用者）を消滅させるのである。」(F・ボルケナウ著、水田洋他訳『封建的世界像から市民的世界像へ』、三八一頁)。

(一一) 「歴史は科学になることができる（またそうでなければならない）という命題は、一九世紀では一つの常識であった。しかし、『科学』という言葉を自然科学を意味するという風に解釈して、歴史はこの特殊な意味での科学に転換しうるかどうかを自問した人々の数は多くはない。」(I・バーリン著、河合秀和訳『ハリねずみと狐』、二八頁)と云われている。『日本開化小史』をみれば判るように、出発点の田口は歴史の中に、「定式化することが可能」な「眞の歴史法則を發見」（同じく、I・バーリン）しようとしていた点で、あきらかに自然科学風に歴史を考えようとしていた。まもなくこの意図は放棄されるのであったが。

(一二) 『日本開化小史』、二一頁。なおこの表現は、福沢諭吉『文明論之概略』諸言にて語られている「此粉擾雜駁の際に就て条理の紊ざるものを探めんとする」との字句を想起させる。ここから出発しながら福沢は「文明の氣風」を求め、田口は客観的歴史法則を探るという差異を帰結させたことは興味深い。

(一三) 田口卯吉「歴史概論」(『全集』第一巻所収)。この中で田口は從来からの歴史叙述法について次の様な見解を語っていた。「紀伝体」や「編年体」は羅列的に「有物」に関する記述を行うのみであって問題にならない。「史論体」はその点、始めて「有則」にまで考察が及んだことにおいて評価できるが、しかしそこでの考察は「善惡」、「異端正統」などのおよそ非科学的な主観的基準を用いている点で不十分であると批判し、只管客観的に因果法則を説明する「開化史論体」には及ばないとした。但し「苟も史理を明晰せし体」であれば「開化史論体」の範疇に入るものとされていたから、この記述方法は、文明・未開のどの歴史段階にも適用できるし、又、バッカル、ギソーのみならず往昔の東洋の史論にも該当例は存在するとも主張していた。

(一四) E・カッシラー著、中野好之訳『啓蒙主義の哲学』、八頁。

(一五) 同書、九頁。

(一六) 関嘉彦「ベンサムとミルの社會思想」(『世界の名著』38、中央公論社、二六頁)。

(一七) 田口卯吉「読自由之理」(『全集』第五巻、七六頁)。

(一八) 田口卯吉「歴史は科学に非ず」(『全集』第一巻、八頁)。

(一九) 田口卯吉「経済学は心理的科学なり」(『全集』第三巻、三八八頁)。

(二〇) 「読自由之理」(前掲書、七七頁)。

(二一) 同論文、七六頁。

(二二) 尚、明六社同人においても「理」の理解の仕方は様々であった。例えば、福沢諭吉は本文中で紹介したように、近代自然法思想に近い「天理」を奉ずるに対し、中村敬宇の場合はミルの「自由」に対しても政治的ではおよそない所の倫理的な意味で「自由之理」を想定していた。(中村「自由之理序」『明治文学全集』3 明治啓蒙思想集 築摩書房、一八七頁)。又田口と最も親近性を示す「理」概念は西周のそれであったと思われる。田口同様西も「理」を「宗儒諸賢哲」の如くに使用することを否定する。そして「理とは事物両々ながら各々其性を有する際に成立するの関係にして一事一物の中に存するに非るなり」と定義している。即ち、「事物」をその対象領域としつゝも、その本有概念としてではなく関係概念であるとした点において、田口以上に厳密に規定されていた。(西周「理の字の説」『西周全集』第一巻、五九八頁)。

(二三) 福沢諭吉『學問のすすめ』岩波文庫版、二二頁。

(二四) 田口「読自由之理」(前掲書、七六一七七頁)。

(二五) 例えは「天賦人権説」に対して田口は次のように云う、「夫の天賦人権説の社会に発する亦た偶然ならんや。余輩の見る所を以てするに其説の社会に発するは、彼の正邪曲直の論の社会に発すると同一の理なるのみ。余輩は氏と同じく権利の生れながらにして人に存するを信ぜざるなり。然れども此説の世人に信ぜられ長く勢力を社会に保つ所以のもの、必ず其然る所以の理なかるべからず。……之を他の論説に比すれば、最も社会に害なくして人民の権利を伸張せしむるものならざるべからざるなり。……蓋し人民の権利を安全に進歩し君主を危殆ならしむることなく社会を擾乱することなく、国家をして安全に自由幸福の地位に達せしむるは、天賦人権の説最も便利なる一武器と云はざる可らず。」と。(加藤弘之氏著人権新説を読む)『全集』第五巻、一六三一六四頁、尚、傍点は引用者)。即ち、学術説レベルでの「天賦人権説」は否認するのであるが、事実上それが「世人に信じられ長く勢力」を有している点において、又田口が望んでいた「自由幸福の地位」の到来を、最も効率的にもたらす「武器」として、云い換えればイデオロギー機能に着目して、それを是認していたのである。

しろフィクション概念の社会科学的用法の開祖であったとされる。（Ogden, *The Theory of Fiction* 参照）

(一七) 田口卯吉「加藤弘之氏人権新説を読む」（前掲書、一六二頁）。

(一八) 田口卯吉「学問の性質」（『全集』第三卷、一一七頁）。

(一九) 「自然科学は可能的必然性を目指し、宗教は必然的可能性を目指す」（G・ジンメル著、清水幾多郎訳『断想』岩波文庫版、一九頁）。

(二〇) 田口卯吉「経済論」（『全集』第二卷、一四頁）。

(二一) 田口卯吉「内地雜居論」（『全集』第五卷、八三頁）。

(二二) 助動詞「べし」の多義性の思想的問題性については、松沢弘陽「民主社会主義の人びと」（思想の科学研究会編『共同研究転向』下巻、二六八頁）参照。

(二三) 田口は明治二八年、「歴史は科学に非ず」と題する演説を行なって、突然、歴史は法則科学として成立しないと言う。その理由として第一に、歴史上の事実は普遍性を有しないこと、つまり日本に起つた事が同時に世界に施しえないこと。第二に「歴史上の事実と云ふものは順序が立つてゐない」こと、第三に歴史事件の因果性は複雑であって細詳を尽せないこと、を挙げた。これは従来説の大幅な変更であった。しかし田口がここで歴史一般を認識対象から外したのではない、歴史は一般的法則では論じつかない「高尚な事実が現われている」と語って、「有物」の方向に研究方法を集中していった、つまり記述学に還つたのであったが、それは田口の歴史認識が深化したこと意味するに他ならなかつた。しかしここに、田口理論が歴史の固有性、個別性の論理と、文明論の普遍性の主張との間に亀裂を生じたことは確かである。（「歴史は科学に非ず」、『全集』第一卷所収）。

(二四) 田口卯吉「歴史經濟論に就て」（『全集』第二卷、二三〇頁）。

(二五) 河合栄治郎「明治思想史の一断面——金井延を中心として——」日本評論社版、八八頁。

(二六) この論争における田口卯吉の意見は『全集』第二卷参照。瀧本誠一の立場は、例えば「経済史の研究について」（瀧本誠一『経済史研究』所収）をみよ。

(二七) 田口卯吉「日本開化之性質」（『全集』第一卷、一二七頁）。

(二八) 田口卯吉「西洋と日本」（『全集』第一卷、五一二頁）。

(三九) 同個所。

(四〇) 松本三之介「解説」(『中央公論』創業80年記念号 明治・大正・昭和三代名論文集 昭和四〇年一月、二九五頁)。

(四一) 「蓋し此等の進歩は嘗て政府の保護に因らず、又嘗て外國開化の助けを藉らず、全く日本社会の内に於て自ら進みし者なり。」(『日本開化小史』、一八九頁)。

(四二) C. Blacker, *The Japanese Enlightenment*, p. 93.

(四三) 『日本開化小史』、一八九頁。

(四四) 田口卯吉「社会自療性」(『全集』第三卷、一一四頁)。

(四五) 同論文、一三五頁。

(四六) 『自由交易日本經濟論』(『全集』第三卷、五四～五四頁)。

(四七) 田口卯吉「社会に大理あり」(『全集』第三卷、一一一頁)。

(四九) 「労働社会の有様平均に進歩したる開化は社会の最も完全なるものにして、人世の最も幸福なるものなるべし。」(『日本開化之性質』、『全集』第二卷、一二六頁)。ここで田口がいった「完全」とは理想的なという意味よりも、制度として最も安定した形態であること、という力学的意味と思われる、その状態が同時に「幸福」であるという価値判断に連続しているところに啓蒙期の文明論者らしいオピティミズムがみられる。

#### 四 結びにかえて

最後に、明治十年代を中心として大体日清戦争頃までの、活動前半期における田口卯吉の理論活動の有していたであろう同時代的意味について一、二、「簡単に触れる」とを以て結びとしたい。

なによりも先ず銘記してかねばならないことは、今日ではほとんど忘れられた思想家になりかゝっているこの鼎軒が明治期前半の言論界においては、河合栄治郎も前述の如く紹介しているように、オピニオン・リーダー格の重

立ちであつたことである。鼎軒の文章と思想に惹かれて無名時代の蘇峰が上京の折に面会に行つたり、更には蘇峰を一躍有名にした『将来之日本』は先ず田口に原稿を見せて経済雑誌社から出版されたものであつたという事情のなかにも当時の田口の地位が窺われる。その他若き日の山路愛山や福田徳三らも鼎軒の著述に感激した読者であつたことが知られる<sup>(二)</sup>。このようにこの時期の田口の名声と影響力は強大だったのであり、決して空論を唱える理想主義者としてあしらわれるような存在ではなかつた。彼が主宰していた『東京經濟雑誌』が掲載記事のために三度（明治十三年十二月、十五年八月、十七年六月）も発行停止処分を受けていることも、当時の田口の現実的歴史意識に富んだ時代批判の態度、及び言論界での影響力の大きさを傍証していると思う。<sup>(三)</sup>

このような鼎軒の活動を支えていた背後には、繰返すように、人間現象は「保生避死」を大原則とするところの価値の根本範疇と宇宙間における法則律の貫徹を確信するという主知主義的な思考様式の根本範疇が存在していた。同時代の大多数の者が日本への回帰を図つてロマン主義的非合理主義に転じ、或いは政治優位主義に傾くなかにあって、生涯田口が右の立場を崩さなかつことは、それ自体例外的なことであつた。しかしながら、このような一貫的な姿勢の果す具体的な意味は明治十年代と三十年代とでは相当異つていた。時勢とその思想家の拠つて立つ定見が大幅に隔つた時に生ずる効果（逆効果）は、偉大な預言者におけるように張りつめた強い緊張対立の意識を生みだす可能性と同時に、逆にかえつて現実と対決する感覚を麻痺させてしまうからである。この点で晩年よりも明治十年代の方が田口にとつては思想家として経世家としてヨリ充実した時代であつたと思う。後になるに従つて田口の議論は空転した響きを周囲に与え、苦渋に満ちた悲劇的喜劇役者の舞台を演じさせられたのである。

さて田口の定見と現実との緊張関係は過去からの現実、西欧からの現実、未来からの現実との間に発生した。第一

に、森戸辰男や伊豆公夫が指摘した如く、田口の理論活動の任務は身分制社会遺制の清掃という、過去と結びついた現実に対する戦いであった。これに対しても前述した如く、新しい人間解釈と実証主義法則觀とを武器にして「訓言」「教則」を撃破することで目覚しい成果を挙げた。第二に、圧倒的な高さでそそり立つ「西欧文明の高壁」という、丸山真男も指摘した、海のむこうからの西欧という現実に立ち向かう任務があつた。これに応答したのが田口がいう文明の「普遍性」の概念であつた。これによつて問題は地理的出自決定論に陥り易い西洋対東洋の図式に代つて「貴族開化」対「平民開化」の形式に置き換えられた、つまり我国内部における内在的な問題として掌握することが可能になつたのである。<sup>(四)</sup>蘇峰の「平民政義」もこのパターンを引継いだものであつた。そして第三に、やがて確立しようとしていた天皇制国家の予兆という未来から訪れようとする現実に対し防戦する最もポリティカルで現実的な任務があつた。

我々は『日本開化小史』と同時期に刊行された歴史論の中に吉岡徳明の『開化本論』（明治十年）もあつたことを見落してはならない。『文明論之概略』論難を意図して書かれたというこの著作のなかで吉岡は儒教と国体論とを組み合せた史論を用いて、新たなる「教則」を用いて、近代自然法思想を排撃していくが、その際使用した方法と思考様式は田口卯吉のそれと正面から対立していた、と云うよりむしろ田口が否定しようと取り組んでいた論法がそこにあつた。

例えば吉岡は、「現前ノ事跡ヨリ見レバ、物有テ然ル後ニ倫アルニ似タレドモ、倫理ハ事物ノ先ニ在テ、事物ハ其理ノ如ク発見スル者ナリ」と語つた。そして、この類の論理を用いつゝ吉岡が論証せんと目論んでいたことは神勅ならびに伝統カリスマの荷い手としての統治者天皇を正当化することであつた。則ち曰く、「天祖天神コノ天理ニ則テ、

君臣ノ天極ヲ立テ、豊葦原ノ瑞穂ノ国ハ吾子孫君主ト坐スベキ地ナリ、宝祚天壤ト与ニ窮リ無シト宣給ヘリ。然リシテヨリ以来其宗家ノ皇統ハ一系連綿今ニ儼然トシテ吾皇國ニ存在セリ。ソノ庶子眷属ハ漸々宇内ニ蕃息シテ三千余万ノ臣民トナリ、外藩諸國ノ人類トナレリ<sup>(六)</sup>。この吉岡の思考方法と、「人は生れながらにして神威を解するものにあらず、宗教を信ずるものにあらず」との定義をもつて『日本開化小史』の執筆を開始した田口の実証主義的な姿勢とは何んと対照的なことか。第一に、吉岡においては「物」の次元と「倫」の次元とが同一視され、さらにまた「理」と「倫」とが連續していたのに対し、田口においては物、現象の次元と「教則」の次元を峻別すること、及び「理」を現象、事実に則した法則律として規定することが課題だったのである。又第二に、プライオリティーの設定が逆であった、吉岡は「倫」を優位させ「物」に及んだのに対し、田口は「有物」から「有則」に達したのである。しかしこの時、実証主義者田口の方が文明の普遍性に対する視野を獲得したのに対して、倫理（「倫」イコール「理」）主義者吉岡の方が却って実体論に足をすくわれ、西欧コンプレックスを裏返したような文明の中心を日本に据えた地理的出自決定論のパティキュラリズムに陥っていたことは皮肉と云わねばなるまい。

さて、この吉岡式論理に対する田口の論理の衝突は、現実問題としても、天皇制国家体制がその神話と制度とを社会内部に定着させてゆく過程で幾度か発生した。『東京經濟雑誌』上において鼎軒が下した諸批判、例えば「東洋学芸雑誌を読む」と題された井上哲次郎の學問觀批判（明治一五年一月）、加藤弘之の『人權新説』批判（明治一五年一月、一二月）あるいは又、久米邦武の「神道ハ祭天ノ古俗」を鼎軒が自分の雑誌『史海』に転載し世論を沸騰させてしまったこと<sup>(七)</sup>（明治二五年）等である。しかし、教育勅語というこの時期に国家によって布告された至大の神話、最大の「教則」に対しても、不思議にも何の発言も発見できない。<sup>(八)</sup>今ここでは田口の『人權新説』批判だけを取上げてその批判

の様式を紹介しておきたい。

「加藤弘之氏著人権新説を読む」の小論文は多分に当時新聞発表されていた馬場辰猪の加藤説批判（これを後に単行本にまとめたのが有名な『天賦人権論』である）からの影響を思わしめる文章であるが、その中で田口は馬場のような近代自然法の立場に対しても留保をおきながらも、馬場に劣らず強調した批判点は、弘之が人倫概念と実証法則とを混同し、恣意的に進化論を利用して議論を立てゝいる点であった。曰く「加藤氏が優勝劣敗の中にも邪惡なるものと良正なるものとあるを喋々するを見出せるを得たり。」「若し優勝劣敗にして邪惡なるものあらば、是れ優勝劣敗にあらずして劣勝優敗にあらずや」と。また加藤が進化論を政治の現状分析に誠実に適用するのであれば、今日「優生学」的事実として民権論者が勢を得てゐる事実を事実として認めるべきであろう、それなのに「其事実の社会に顧るゝを喜ばざる」は何故かと痛烈に切返す。結局、この学界の重鎮加藤弘之にとつての進化論とは何か、「彼進化主義なる自然の大法は恰も民権論者のみを攻撃するの一利刃たるが如く思惟せしめたるは、流石は現代の社会に処して巧みな用と云ふべきなり」と看做ざるをえない、即ち、「学術」の権威利用して武装しつゝその実、時代迎合的な政治的イデオロギーとして進化論を使用しているのではないかと田口は糾弾したのであった。

この様に田口は自らの思考様式の延長として、加藤と同じ進化論的実証主義の土俵に立つて、加藤説を批判したのであった。もし進化論を信奉するのであれば、あくまでも実証的事実に対して忠実に思考すべきである、しかるに加藤は、事実に良悪邪正を交えて平然としているのではないか。それは第一に「学術」に対する冒瀆にあたるし、第二に「保生」と「自愛」の拡大を求める「平民」進化の真理に対する抑圧である、として加藤を許せなかつたのである。ここにも、鼎軒が明治十年代に実証主義的法則観を保持していたことの実質的意味が、歴史意識に溢れており、又

客観法則に埋没してしまわない主体性に支えられていたものであつたことが証明されているであろう。橋川文三の言葉を使うならば、「あらゆる身分的・伝統的共同体意識は、天皇制官僚システムの『閉された』世界に易々と解体再編成されていった。そこでは本来の個体意識は、『国体』という擬制的普遍者を媒介として、一種の歴史意識に結晶してゆくことになった。」といわれる情況の進行であつた近代日本歴史の渦の中にあって、あくまでも「利己的人間」としての「私」から出発し、安易に個体意識を埋没させることなく「平民社会」の到達を求めつゝ、加藤弘之の如き明治国家のイデオローグに対抗していた鼎軒田口卯吉の、この民間史家としての実証主義的法則觀は、同時代に対する強い対抗歴史意識に満ちていたのであつた。

- (一) 德富猪一郎『蘇峰自伝』、一七六～一七八頁、一二五～一二六頁。
- (二) 山路愛山「余が文章に裨益せし書籍」(雑誌『文章世界』第一卷五号、明治三九・七・一五)。福田徳三「解説」(『全集』第二卷、四頁)。
- (三) この他にも時事批判を鼎軒が変名で載せたのために肥塚竜に筆禍のトバッチャリが及ぶ事件などもあつた。(朝日新聞社編『明治大正史』第一卷 言論編、四三頁以下、及び七四頁参照)。
- (四) 『日本開化小史』の読者が西洋文明コンプレックスを払拭する上で大きな自信を与えられた事実は黒板勝美も指摘するところであった。曰く、「我が國民はこの書によりて始めて我が國に於ける建国以来の文明史が如何なる特質を有し如何なる發展をなせしかを知ることを得たるのみならず、間接に若しくは無意識に、學問に対する博士の態度に学ぶところ少からず、ここに一大自覺を喚び起して學問を為す意識一変し來り、我が國に誇るべき歴史あり文明あり、必ずしも歐米諸國の下にあらざるを覺り、翻訳模倣以上に我が國の新文明を樹立せざるべからざる反省せしめたる程明治時代の國民を啓発したるは、多く之を日本開化小史に帰せざるべからざる也。」と。黒板勝美『序言』(『日本開化小史(再版)』大正五年、(『全集』第二卷、七頁))。
- (五) 吉岡徳明『開化本論』(『明治文化全集』第二四卷 文明開化編、三〇一頁)。

(六) 同個所。

(七) 田口は久米論文を転載する際に、神道家の反論を挑発し、更には沸騰した世論に対して痛撃を試みた。この事情は尾佐竹猛「神道は祭天の古俗解題」(『明治文化全集』第三卷 思想編、二四二~五頁) 参照。

(八) これは議論を皇室にまで徹底させないという鼎軒の意識的、政治的配慮に因ると思われる。加藤弘之を皮肉りながら田口はかつて次の様に語ったことがある、「余輩曩きに加藤弘之氏が人権新説を著し、進化主義を現時の社会に適用し、優勝劣敗の真理に拠りて大に世の妄想論者を攻撃せんとする企ありと聞き、心私に危みて曰く、嗚呼先生も亦一学士なるかな、何ぞ其の世の時態に顧慮せずして擅まに真理を吐露するの卒直なるや。若し擅まに此の如き主義を説き、更に社会の事情に顧みざるに於ては我皇室を如何。我皇室の日本に君臨せらること茲に二千五百有余年、人民敢て非望の念を抱くなし、是れ實に皇位の神孫にましますことを信じ君權を以て踰ゆべからざるの限外にありと為せしに因るなり。然るに今までに説くに天賦の権利の妄想なる所以を以てし、人間の祖先は凡て猿猴なるを以てし、社会の状勢は常に智に富み力に富むものゝ其権力を弄するの実あるを以てせば、其れ幾何ぞ莽操懿卓の我国に接踵せざるや。嗚呼進化主義の如き之を以て学術上の「一論」として説くは可なり、未だ我国に於て「政論」として説くべからざるなり。然るに今ま氏之を政論として論ぜんとす。何ぞ真理の為めに其身を顧みざるの甚しきやと。然るに此回其書を得るに及びて稍々此事の杞憂に属せしを知るなり。云々……」  
(傍点は引用者) (「加藤弘之氏著人権新説を読む」) 〔全集〕第五卷、一五六頁)。

この様に田口も田口なりに「学術」と「政治」とを区別して発言を使い分けていた。そして学術論を超えて政治論として進化論を宣布することを留保させていたのが「皇室」問題であったことが判る。田口の立つ進化論の学術的立場から云えば、「皇室の神話」も「天賦の権利」も共に「教則」に所属する事柄であって「法則」ではない、従つて論理的には否認される筈であるのに、双方の存在は是認された。むしろ厳しく否認したのは加藤弘之が客観的絶対性を属性とする進化論の権威を恣意的に利用しつつ自由民権運動を批判し天皇專制の地盤を築こうとした点であった。これは田口には、多分イギリスをモデルにした「君民共治」社会のイメージがあり、非政治部分としての皇室を残存させつつ、「天賦の人権」説の社会的勢力を利用しつつ、彼らの主張の内実を実現していくことが結局、「社会を擾乱することなく」「平民開化」を実現する最短道程となるであろうとするリアリスティックな判断が下れていた為と思われる。(尚、三節の注二五の引用を参照のこと)。

(九) 西田長寿氏の調べによれば、馬場辰猪の「読加藤弘之君人権新説」は『朝野新聞』に明治一五年一月一七日から一二

月三日まで十一回に亘って連載されたのに対し、田口の「加藤弘之氏著人権新説を読む」は『東經』誌上に明治一五年一月二十五日から一二月九日まで三回に亘って連載された。（『明治文化全集』第一卷 自由民権編 解題、六六頁参照）。又田口はこの中で馬場論文を「最も正確なる理論に拠りて十分に論弁せられたり」（『全集』第五卷、一六四頁）と評価していた。

(一〇) 田口卯吉、同論文（『全集』第五卷、一五八～一五九頁）。

(一一) 同論文、一五七頁。

(一二) 同論文、一五六頁。

(一三) 橋川文三「歴史意識の問題」（『近代日本思想史講座』第七卷 近代化と伝統、六八頁）。

（本稿は昭和四二年一二月に書いた修士論文の一部に加筆修正を行なったものである。）