

藤田鳴鶴の自由民権觀念の形成

— 平民意識・文明史論・『孟子』誤読 —

野田秋生

鳴鶴藤田茂吉は思想家ではない。しかし、豊後佐伯藩の水主の三男に生まれ、明治四年上京して慶応義塾に学び、卒業後『郵便報知新聞』に入つて十九年まで記者・編集長・主幹・社長を勤め、他方で立憲改進黨の有力黨員であり、また東京府会の有力議員でもあった。そして国会開設により衆議院議員となり第三回議會中に惜しまれて死去するまで、彼は由民権論者として活動し、一時期はその最も華やかな論客の一人であつた。

ところで、明治の啓蒙思想と自由民権論は、むしろ西欧近代思想を受け入れることによつて成立したものであるが、いち早くそれを受け入れた人々は、実は深淺はあれ儒学・漢学教養を身につけた人たちであつた。そこに、儒学的価値観や思考パターンを意識的に排除しながら西欧思想を受容しようとした者(福沢諭吉など)、儒学・漢学教養をその受容にあたつてむしろ必須のものとして活かそうとする者(中江兆民など)、個別問題によつて使い分けようとする者(西村茂樹など)など、人によつて様々な対応が生じねばならなかつた。わが藤田茂吉の民権論の場合はどうであらうか。以下に若干の検討をして見たい。なお、茂吉の新聞論説等は文中に(郵8・6・2)のように記す。郵は『郵便報知新聞』の略、数字は明治年月日である。その他の出典等は末尾に注記した。引用資料は適宜句読点や訓点を施した。

一 茂吉民権論の「平民意識」的要素

【民権論者茂吉の登場】藤田茂吉は慶応在学中から福沢にすすめられて『郵便報知新聞』（以下『郵便報知』と略記）に投書していたという。その縁で明治八年（一八七五）三月に『郵便報知』社に入り、やがて編集長になる。それは板垣退助らの「民権議院設立建白書」が発表され、ようやく自由民権運動の芽生えが見られようとした時期であつたが、英人ブラックの『日新真事誌』を除けば、当時日刊の有力な新聞は『東京日日新聞』『横浜毎日新聞』と『郵便報知』しか無かつた。『横浜毎日新聞』はまだ大新聞おほの性質をもたず、民権議院論には無関心だったが、福地源一郎（桜痴）を迎えていた『東京日日新聞』はこれととりあげ、不平土族の民権議院論は封建の余習の焼き直しに過ぎず、眞の国会は平民が民権に目覚めてから組織されるべきだといふ、それなりに真相を穿つた尚早論を唱えた。

これに対して茂吉の『郵便報知』は敢然と民権議院早期開設論を主張して、福地の『東京日日新聞』と論戦をくりひろげた。茂吉は公然と民権論者としてたゞ現れたのである。

茂吉は自分が民権論者になつたことについて「我輩は素と九州辺の一小村に成長し、封建の時代には藩制の抑圧を被り土族とも名の付かぬ程の俸給に口を糊し、一重の膝を八重に折り頭も上らぬ奉公に読書の暇もあらざ（中略）りしが、「天地から見るときは同じ世界に湧た虫」と云ふ妹背山の浄瑠璃文句に勢を得て人間種類は同等なるべき眞理を悟り、廃藩置県の前後より聊か自由の理を味ひ」（郵8・6・2）「明治五六年の頃よりして権利の説義務の論自由の理幸福の義先学者先ず之を味ふて後継を導き（中略）明治七八年頃の有様にして国会論政体論杯の初めて世上の問題となり（中略）余も新主義を唱へ」（た・郵16・12・13）と書いている。いっぽう犬養毅は茂吉追悼の文に、「少時より最も文学の才に富み、郷校に在りて作る所の詩文、既に誦すべき者在り。其の京に來り英学を修むるに及び、一時詩文を廢し、覃志研鑽、専ら政治經濟の書を修む」と書いている（郵25・8・28）。

大養も書いてるように、郷里佐伯で「読書の暇」も無かったというのは文飾で、生家と同じ町にあった楠文蔚塾に通い、また藩校の四教堂にも通っていた。そのことも加えた上で、以上から我々は茂吉が、明治四年の慶応入塾により「先学者」つまり福沢らの指導で欧米の近代思想・制度を学ぶことにより民権論者になったという、当時としてごく自然な道行きと共に、その民権観念の形成に注目すべき前史を持つたことを知ることが出来る。すなわち浄瑠璃「妹背山」一件である。

【茂吉における平民意識】言うまでもなく浄瑠璃・義太夫は庶民のものである。郷里にあった少年時代からその浄瑠璃・義太夫を茂吉は耽読したと『やまと文範』に寄せた序文で言っている。その嗜好はその後も変わらず、明治十八年当時それまでに読んだ院本は、近松門左衛門を始め実に二五〇―六〇篇に及んだという(郵17・2・19¹)。それは、例えば近くにいた(親しいという意味ではない)菟溪矢野文雄が、儒学経書を中心とする漢籍の外に、同じ小説好きでも明清小説をよく読んだのとは自ずと意味が違っていたであろう。矢野は藩執政部中樞にいる上士の嫡男であったが、茂吉の院本耽読は、水主の三男として、むしろ庶民の精神生活を共有していたことを示している。

さらに、佐伯藩では足輕の下の最下級ではあれ家中(家中の子弟として茂吉も鉄砲隊訓練に動員されてもいる)であった水主は、維新後の藩制改革の中で土族はおろか卒族でさえなく「平民」とされた²。藩制下の家中の時でも一重の膝を八重に折るという体験があったろうが、「平民」とされたことは茂吉の中に、いわば自覚的な平民意識のようなものを刻み付けることになったのである。それは怨恨のようなものであったかも知れない。

茂吉の明治八・九・十年ころの社説には「我儕平民」など、殊更に「平民」の立場からの立言であることを強調する表現が目立つ。但しそれは単純な反土族の主張ではなく、例えば先記の民撰議院論争では、福地の土族民権論批判・平民議院の主張が、実は国会開設を否定または出来るだけ遅くしようとする政府への迎合に過ぎないとして次のように主張した。

たしかに「封建の世にては土族は(中略)傲然四民の上に位し他の三民を虐待すること殆ど奴隷の如き」であったが、しかし一方で土族は「高尚の志を抱き耻を知り義を重んじ其志一家の私情に止まらずして天下の重きを以て自ら任ずるもの」(郵8・

3・20)であった。他方、現実には平民の大部分はなお無気力だが、しかし「人気を引立るべき小冊子(福沢氏の学問のすすめ及明六雜誌等)や新聞紙の拡及」によって「漸く諸県下に自由精神の萌生せるを見得たり」(郵8・6・3)。だから土族を我が国の「ミッドルカラス」の内に加え、彼らが平民を「刺衝」すれば民撰議院の即時開設は可能なのである(郵8・4・7)。

しかし無論、土族意識批判や華族批判は忘れてはいないのであって、土族反乱に対しては「開明ヲ仇トセル守旧ノ頑陋党」(郵9・11・1)とし、堺・三重・愛知・岐阜の農民一揆の「暴動ハ土族ノ騒乱トハ其質ヲ異ニシ其因ヲ別ニスルモノニシテ全ク窮迫ヨリ生ジタルモノ」であるが、土族反乱は「禄券及び廢刀ノ発令等土族ノ頑心(中略)固陋ノ精神ヲ攪動シタルニヨル」(郵10・1・9)ものに過ぎないと切り捨てる。また西南戦争終結後、これで土族の武力反乱は無くなるだろうが、しかし封建の余燼の最も強力なものは貴族(華族)であって、彼らはその保有する莫大な禄券を資本にして「軟柔ナル形態ニ於テ」封建の余燼を「発ス可キヲ予想セザルヲ得ズ」と、その警戒を呼びかけもした(郵10・10・13)。

要するに茂吉は「我々は純々粹々の平民なり」(郵8・7・29)という立場から「政府に抗し人民を激し何卒して我國民に自由精神を振起せしめん」(郵8・6・2)としたのである。彼の民権觀念形成の一つのファクターとして、自覺的な「平民」意識とその生活感情があったことを確認することが出来るのである。

二 茂吉民権論における文明史論的要素

【茂吉における西歐文明】茂吉の民権論が福沢思想の圏内にあることは、先の土族ミッドルカラス論でも明らかであり、彼の手になる「私考憲法草案」を見れば、三田糸イギリス派の論客たることは紛れも無い。慶応在学中の欧米思想・政経・史書などの学習が決定的な役割を果たしたわけである。尤も茂吉の場合には、学習の対象分野ははじめから政治に重点があったらしいことは注意しておいてよい。その点では福沢の、政治外分野にも同等または以上の価値を認める考え方には、茂吉は不満

の語気を漏らすこともあった。

しかし西欧文明に対する開かれた姿勢は、おそらく郷里にあった時期からのものであったろう。矢野竜溪も豊後佐伯藩には帆足万里の学風が入っていて、洋学を忌避する風潮は無かったと言っており(西遊漫記)、彼自身も父から世界地図を見せられ、ロビンソンクルーソーの物語を聞かされて、早く西欧文明への憧れを抱いたらしい。⁽⁴⁾藩は四教堂の教頭だった秋月橋門が見せられ、炉築造で有名な賀来飛霞と知己であつた縁で、その援助を得て反射炉の築造や大砲鑄造を行い、また銃砲隊訓練も始めていて、それはちょうど茂吉の少年期にあたっていた(茂吉自身も銃砲隊訓練を受けた事は先述)⁽⁵⁾。長崎や関西に旅行して(郵13・5・8、18・2・13)、開国後の世情変化を観察していることも、そうした開明的な態度を準備するのに役だったであらう。

ところで、茂吉には西欧近代思想を原理的・理念的に説いた文章は無い。新聞記者として時事的な文章を書くことが仕事だった故であらうが、彼の民権論の性格にもそれは関係があるのかも知れない。

彼の民権論のいわばキーワードは「自由精神」と「立憲政治」と「文明進歩」である。「自由精神」は人民の国家・政治への主体的な参加態度のことで、福沢の「獨立心」を政治分野で把握したものである。封建の余燼を一掃するためにそれが必要だといっているのである。「立憲政治」は彼の場合はイギリス流議會政治を意味すること、三田派としては当然である。しかしその政党論は、「ステルソンの政党論ヒュームの党派論」その他を挙げて党弊の存在を説きながら、しかしそれにもかかわらず政党は現実政治・社会の進歩発展が必要とするものであるとする(郵便13・6・22)。ここでも彼の論理は、理論はともかくとして、要するにそれが「必要」であることを強調するものなのである。そこに日々の生活現実に向面して生きる庶民的な、どちらかと言えば抽象的・理念的よりも具体的・現実的な思考パターンを見ることが出来るが、もう一つ彼の歴史好きというところもあるかも知れない。

【『文明東漸史』と儒学歴史観批判】彼の西欧近代思想の受容は、それが「文明進歩」の所産であり、それを推進するものであるからという理解があつた。それが作品になったのが『文明東漸史』である。これは我が天文年間の鉄砲伝来から説き起こ

し、西洋文明の東漸が幕府滅亡に至る封建制度の解体を進めたと論じたものである。但し田口卯吉が、鉄砲と蒸気機関という物質的力が封建制を崩壊させたという著者の見解には同意できないと評したのは、田口の早合点であつて、この作品の中でも洋学者の合理的精神を強調しているし、十二年の江木学校講談会での「水火説」と題した講演では水(蒸気機関)火(鉄砲大砲)の力を説きながら「凡ソ世ノ開進ヲ誘起スルハ通信ノ自在ナルニアリ交ル事大キハ人智ヲ増益(中略)新思想ヲ得ル者ハ之ヲ其社会ニ実用スルノ機会ヲ探リ」(郵12・1・29)こうして文明は進歩すると語っている。福沢『民情一新』の祖述の観もあるが、その文明史観は物質的よりも精神的・思想的な面を重視していたのである。

ところでこの、初めて我が国の歴史を世界史の流れに位置付けた画期的な史論は、一面で忘れられようとしていた渡辺華山・高野長英の蠻社の嶽の史実を明らかにしようとするものであつた。但し無論、そこに幾つかの事実誤認はあり、その一つにモリソンというのは人の名前か船の名前かという問題があつた。華山・長英らは人としていたが、茂吉が『文明東漸史』を書いた明治十七年当時には船の名前であると判明していた。茂吉は助言を受けたが、確認作業や注釈をすれば出版すべき時期を失うとして、そのまま出版した(郵25・2・2)。何が彼にこの書の出版を急がせたか。

それは一つにはこの年清仏戦争が始まり、我が国にも対清開戦論、少なくとも清の困難に乗じて朝鮮問題の解決をはかれという議論があつたこと(攘夷反対の華山・長英の事跡顕彰の意味は明らかだろう)、もう一つは十四年以降の漢学・儒教復興と英学衰退の動きが進み、また自由民権運動も政府の弾圧と不況の進行で屏息状況に追い込まれようとしていたことである。茂吉は「西学ノ意義即チ人生固有ノ自由権利ノ説ノ進入シタルモ全ク必要ノ勢力ヲ帯ビ来ルモノ」であつて、「渡辺華山高野長英ノ徒ノ如キ実ニ先覚ノ士」はその為に身を殺すに至つた(郵17・3・11)が、「余輩熟ラ今日ノ情勢ヲ觀ルニ人心沈鬱ノ余社会ノ事物或ハ文明ノ新境ニ向ハズシテ封建ノ旧境ニ復セントスルガ如キ者ナキニアラズ」だから「此際ニ当リテハ吾人ハ益々泰西文明ノ識力ヲ養殖シ新思想ノ流通ヲ洽ネクシテ守旧苟安ノ惰氣」を払わねばならぬというのである(郵17・10・29)。

こうした見方は、早く『郵便報知』八年四月十二日からの、無署名であるが、論旨と当時の同社の陣容からして茂吉入社後

最初の社説と思われる「日本の文明を論ず」が、(やや青年客気を感じさせもする筆勢で)孔子は堯舜の世を文明の最高点としているが故にその文明史観は進歩を否定して退却的にならざるを得ず、「仲尼の道は(中略)我文明を妨ぐる」ものと断罪して以来一貫していた。つまり彼の自由民権論は、西欧自然法的な理念の展開というより、文明史が必要として要請しているものとして把握され、論じられていたのである。

しかしそれでは茂吉の民権論・民権観念に、儒学・漢学は否定的評価・役割しか与えられていなかったのかと言えば、それはそうではない。「誰か言う支那に自由の元素なしと誰か言う支那に自由の発論なしと、我儕^{おれら}以為決して然らず支那に自由の元素あり唯之を名状するに自由の名を以てせざる而已」(郵8・8・15)と書いているのである。

三 茂吉民権論における「孟子」的要素

【東洋流民権論】茂吉は「読史 支那の部」と題した右の社説で、中世以来の西欧の王政と自由の闘争の歴史に比しながら、湯王が桀を討ち武王が紂を誅した例を挙げ、これは「夫の天生固有の自由を保護せんが為に造化に代りて暴君を除くの真理にあらざるを得んや(中略)猶米国人民の英政の羈軛を破却して独立の国旗を翻したる氣風と一班のみ」とした。そして支那の自由思想として「孟軻氏の諸説を見よ」とする。ここで我々は、茂吉の民権論・民権観念を形成する第三のファクターとして、孟子思想と茂吉のその理解の仕方について検討しなければならなくなったわけである。

慶応在学中は専ら欧米の政経・史書にとりこんでいたという先の犬養の証言が正しければ、茂吉の自由思想家孟子の発見は、郷里佐伯での漢学修行時代ということになる。佐伯で茂吉は楠文蔚の家塾に通い、また楠が副塾頭だった藩校四教堂にも通った。その教頭は秋月橋門であるが、茂吉の文章に秋月の名は出てこない。秋月は明治二年から葛飾県に赴任していたから、茂吉の四教堂通学の時期によっては教授を受けていないのかも知れない。茂吉が詩文の才で人を驚かせたのは矢野竜溪によると十四、五歳のときというが、そのころ次のような文章も綴っていたと柳田泉が書いている。⁽⁸⁾⁽⁹⁾

「民是国之本、本固国安、未有其本乱而未治者、云々」(去遊民論)

「民之所欲、天必從之」(藤房論)

前者は『書経』五子之歌の「民者国本也、本固而国泰」を踏まえ、これは『孟子』本文には無い。但し朱子の『孟子集註』には引かれている、後者は同じく『書経』泰誓篇の「天視自我民視、天聽自我民聽」(これは『孟子』本文にあり、朱子は天は民の視聽に従うと註している)を踏まえていると思われる。

こうして茂吉は、すでに上京以前の儒学・漢学修行の中で柳田泉の所謂「東洋流の民権論」あるいは所謂「孟子的」民権観念を作り上げていた。慶応時代の欧米近代思想の受容は、こうした東洋流または孟子的民権観念を土台として行われたのである。

じつさい茂吉の論説や演説に、漢籍からの引用は頻繁である。例えば明治九年、出版条例の制定に関して、淫猥紊俗の書籍の出版は禁止されるとして、その候補に成島柳北『柳橋新誌』などが挙がっていると聞いて、さっそく反対の社説を書いた中で『詩経』を持ちだし「邶風静女ノ詩ニ曰ク静女其妹、俟我於城隅、愛而不見云々、又其桑中ノ詩ヲ見ヨ人ノ妻妾ヲ相竊ムノ醜風ヲ現ハセリ、氓ノ詩ニ詠シタル有様ハ淫婦姦夫ニ棄テラレタル履歴ノ口説キ文句ニ過ギズ、鄭風ノ将仲子、有女同車、子矜、溱洧ノ数章ノ如キハ最モ甚シキモノナリ」(郵9・7・11)と書いている。或いは十四年三月の木挽町明治会堂での「政治家安心論」と題した演説では「仲尼孟軻ハ政治家ナリ(中略)仲尼ノ陳祭ノ問ニ答メラルルヤ泰然トシテ詩ヲ誦シ匪兇匪虎、率彼曠野、吾道非邪、吾何為於是ノ言アリ、其徒或ハ曰ク夫子道至大、天下莫能容ト或ハ曰ク不容何病、然後見君子ト」(郵14・3・30)と『史記(孔子世家)』から引き、『孟子』から例えば「左右皆曰賢、未可也、諸大夫皆曰賢、未可也、國人皆曰賢、然後察之、見賢焉然後用焉」(梁惠王篇)の章を引いて「国君ハ國人ノ意ヲ以テ其意トセザル可ラス」と語るといふ具合である。

茂吉起草の「私考憲法草案」はいわゆる「交詢社憲法草案」と同じイギリス流立憲主義を原理としたものであったが、その連載終了後に書いた「私考憲法草案附稿」では、蘇洵(老泉)の、衛の懿公が鶴と楽しんで国を滅ぼした故事を引いて君主は常

に士を処遇すべきを説いた文を引きながら、蘇老泉の言は未だ足らずとして、「余輩は今此意ヲ拡充シテ人ノ貴賤ヲ論ゼズ苟モ国民ト称ス可キモノト共ニ国ヲ治ムル道(中略)民ニ参政ノ権ヲ附与シテ議士ヲ出シテ国事ニ任ゼシムル」にあり、と書いている。蘇老泉の言う士とはいわゆる処士、すなわち民間の「政談家」で、これを処遇する今日の方法こそ議會・代議制度なりというわけである(郵14・6・17―18)。同じ論理は先の明治會堂での演説でも使っているから、説得の便法(の)効果はあつたらうが)というだけではなかつた、と言ふべきだろう。

しかしこうした彼の、柳田泉が言うところのいわゆる「東洋流」あるいは「孟子的」民権論を最も鮮明に語つたのが小説『済民偉業録』である。

【いわゆる「湯武放伐論」】『済民偉業録』は茂吉唯一の小説であるが、「著者自身ノ主義節操ヲ此稗史ニ託シテ描写シ来ラント読ミ来テ覺ヘズ認定ヲバ下シタリ」という批評があつたように、小説としては失敗作であつたが、しかし評が指摘するように、まさに彼の政治信条・心情の心ゆくばかりの吐露の書になつていた。

但しこの小説は、矢野竜溪の『経国美談』への対抗心もあつて材を中国明代にとつたという指摘もあり、その当否は別としても、中国明代を舞台にした為に当然、そこで語られる政治的言語は中国風にならざるを得ないという事情もあつた。しかし茂吉がそこで語る「孟子的」民権論は、すでに見てきた所からして、小説枠組みに適合させる必要によるだけのものではないとしてよからう。

さてそこで語られる茂吉の「孟子的」民権論の焦点は二つある。一つはいわゆる「湯武放伐論」の肯定である(但し勿論、近世までの儒学史が前提とした放伐¹¹武力発動を茂吉が肯定したわけではない)。茂吉は作中人物が孟子は「君之視臣如手足則臣視君如腹心(中略)君之視臣如土芥則臣視君如冠讎といへり、実に甚しき立論」と孟子を非難するのに対して、主人公に次のように答へさせている。

「孟子、齊王之臣弑其君可也の間に答へて、賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘、殘賊之人謂一夫、聞誅一夫紂矣、未聞弑君也と

いへり、已に殘賊の人となれば君主たるの名を失ふて一夫と變ず(中略)知るべし君臣の名分は道義と共に存廢するものなるを⁽¹²⁾

言うまでもなく「湯武放伐論」は日本近世の孟子受容史にとって最大のアポリアであった。林羅山いらい、体制教学たる朱子学は朱子の「下に在る者は湯武の仁有り、而して上に在る者は桀紂の暴有れば則ち可なり。然らざれば是れ未だ篡弑の罪を免れざるなり」⁽¹³⁾にそのまま従つて、事実上放伐論議をタナあげした。古学派は伊藤仁齋が『孟子古義』を書いたが放伐論には触れていないようだし、荻生徂徠は王霸の別を否定して「孟子ヲ誹リテ孔子ノ道ト合ハズトイフ」⁽¹⁴⁾たし、太宰春台は孟子の湯武放伐論を「前後ヲ忘却シテ、簡様ノ妄説ヲ出セルナリ」とした。陽明学の流れの中でも茂吉の師楠文蔚が学んだ佐藤一斎は『孟子欄外書』を書いたが湯武放伐の章については註記を施さず、あの大塩中齋さえ「此の語を誦するに忍びず」孔子なら此言のような「英氣の暴露峻発に至ら」ないだろうとして、君子は賊仁賊義の四字を我が心に問うべし⁽¹⁵⁾と云うのみであった(但し蜂起の檄文には湯武の名が書かれている)。君臣名分論の枠内では、それは道徳主義の衣裳を脱ぎ捨てることは出来なかつた、と云うべきであらう。

但し、山県大武は「其の利を興すに在れば、則ち放伐も亦た且つ以て仁と為すべし、它無し、民と志を同じくすればなり」⁽¹⁷⁾と言つたし、吉田松陰は「天の命ずる所を以て天の廢する所を討つ、何ぞ放伐を疑わんや」と言い放つた例はある(尤も松陰は、それは漢土のこととしてであつて、万世一系の我が国にあつてはならぬこととし、それによつて却つて尊皇倒幕の論理を生み出した)⁽¹⁸⁾。しかし、無論、時代としても場所としても、南豊小邑の茂吉が彼らの言説を知るはずはない。湯武放伐の積極的肯定は、若き茂吉の発明とする他はなからう。

【「民者国本也」における飛躍】茂吉の「孟子的」民権論のもう一つの焦点は早く佐伯時代に書いた「民是国本也」である。

この、もと『書経』の「民者国本也本固則国泰」という言葉じたいは近世日本でも広く使われていたが、それは例えば「民八国ノ本ト云ハ人間ハ云ニ不及イキトシケルモノハ食物ヲ以テ命ヲツナグナリ、人間ノ命ヲ養フ食物ヲ作り出ス者ハ民ナリ

(中略)故二民ハ国ノ本ナリ本固キ時ハ国安シ」という風(20)に説かれていた。楠文蔚の師佐藤一斎も「国の本は民に在るを知りてこれを民に刻責し(中略)既に瘞れなばそれこれを如何せん」と言(21)っている。朱子も『孟子』本文には無い「民者国本也」を『集註』に引いたとき、それは倉廩府庫は民を飢えさせない為(22)にあり、民を飢えさせねば民が反抗することも無い、という文脈で語っている。孟子も「民為貴、社稷次之、君為輕」(尽心篇)と言(23)っていて、いわば施策の優先順位第一等としたわけで、儒学道徳主義の枠内ではもちろん解釈として誤りはないであろう。民「本」主義である。

しかし孟子は「桀紂之失天下也失其民也、其民失者失其心也(中略)得其民斯得天下」(離婁篇)とも言(24)っていて、おそらくそこから茂吉は、『済民偉業録』の中で、朱子が必ずしも結び付けなかった「湯武放伐論」にこれを結んで、「国の本は即ち民なり民ありて然後君あり今其本を賊ふもの安んぞ其名位を履むべけんや」とした。(25)「民者国本」という原理を、単に施策の優先順位を決める根拠ではなく、「民」を賊うか否かが君主たる名分の存否を決め、従って民心の向背が放伐か篡弑かを分ける基準となる、その根拠としたのである。

但し、これではまだ「民」は残賊または仁政の対象であるに過ぎない。しかし茂吉はさらに飛躍する。禅譲であれ世襲であれ或いは放伐であれ、天下は天が与えるものであって、それはたとえ堯や舜でも同じだと孟子は言う。但し「天不言、以行与事示之而已矣」(万章篇)とし、『書経』泰誓篇の「天視自我民視天聽自我民聽」を引いている。

朱子は『集註』でこれを「天は形無し、其の視聽は皆民の視聽に従ふ、民の舜に帰する(中略)天の之に与ふること知る可きなり」と説明した。よく知られた易姓革命の論理に立って、天命が民心の向背となって現れるというわけである。ところが茂吉はこの朱子の説明を言い換えて次ぎの通りに書く。

「古より聖賢民の望を得て天下を統一する時命を天に受くと云ふ、天とは何ぞや彼蒼々たるものを云ふか決して然らず(中略)書の大誓(ママ)の本文(中略)朱子は之を釈して天は固より無形なり其視聽は皆民の視聽に従ふといへり、是れ即ち民は天を代表するものにあらざして何ぞや」(傍点(26)は筆者)。

勿論これは明らかに茂吉の朱子誤読であり、孟子誤読である。しかしこの強引な誤読によって、「民」は「天」に動かされる客ではなく、それ自体が「天」を体視しているものであり、主体的な秩序の形成者になったわけである。郷里で書いたという「民之欲所、天必從之」は、若気の至りということもあるかも知れないが、この論理の飛躍をより鮮明に表現している。「民」が「天」に先行するのである。茂吉の発明、というより独断だろう。

尤も、「天」が「民」を通してその意を示すのと、「民」の意がそのまま「天」の意であることの違いを言うのは、一見してスコラ的または児童に類するものという非難はあるかもしれない。けれども幕末、例えば山県大華が「衆人の心の向背を以て天を知る」と言⁽²⁴⁾い、吉田松陰は「草莽崛起の人を望む外頼なし」と言⁽²⁵⁾ったが、「民」を主体とする発想はついに無かった。儒学の概念装置の中には「民」を主格とする席は用意されることはなかったことを思うべきであろう。

とはいえ茂吉は依然として「天」という儒教の概念装置を離れることが出来ないでいる。もし「天」を「彼蒼々たるもの」つまり「自然」とすることが出来ていたら、これはつまり自然法的な人民主権論であろう。その「天」を取りのける一步の困難は、しかし我々の想像以上のものだったのであろう。

むろん茂吉は思想家ではないし、二十年代には新聞を離れて発表舞台を持たず、世務に奔走し、間もなく病没したから、この「孟子的」民権論を發展させ体系化することは出来なかったもともと体系化ということは苦手だったらしい。しかし、「民為貴」す民「本」主義から、儒教の思想体系・概念装置の中で、どこまで民「主」主義に近づけるかの殆ど極限まで到達していたと言うことは出来るのではなからうか。

〔付記 儒学史については、現職時代の日本史・世界史・倫理社会の教材研究に、泥縄式に幾らかの文献を覗いた程度のこととして、誤解も多からうと思うので、ご叱正・ご教示を乞う次第である。なお大分県立図書館の瀬尾信子さんに多大なお世話になった。記して感謝の意を表します。〕

(1) なおこの記事は実は「漫言」欄に「寒林学士」名で出ている。しかし十七年十二月三十一日の同じ「漫言」欄に同人が、大晦日泊り込み・年来新聞社に奉公・本年身事一変と書いていて、これは十八年元旦の新聞発行・年来奉公と言える者は栗本勘雲と茂吉しかない・矢野竜溪外遊で報知社々長となったことであって、「寒林学士」は茂吉のこととわかる。

(2) 拙稿「佐伯藩時代の矢野竜溪の身辺」(『大分県地方史』一五六号 一九九五年)

(3) 拙稿「藤田茂吉拾遺三四」(『大分県地方史』一七二号 一九九九年)なお同稿中「鳴鶴」号についての仮説は、上京以前から使用していたことを示す新資料を見つけたので、そう訂正する。機会を得て紹介したい。

(4) 『竜溪矢野文雄君伝』八四頁

(5) (3)と同じ

(6) 「文明東漸史を読む」(『鼎軒田口卯吉全集』吉川弘文館)第二卷一八六頁

(7) 松島栄一『明治文学全集七巻(解題)』五三四頁

(8) 『済民偉業録』序文

(9) 「藤田鳴鶴の『済民偉業録』について」(『政治小説研究』中 春秋社)二七頁 なお早稲田大学図書館の柳田泉文庫には、茂吉のこの文書は残っていないそうなので、この語句が前後のどんな文脈の中で書き付けられたのか、実はよくわからない。

(10) 同右 二六頁

(11) 『時事新報』明治二十年五月 日

(12) 『済民偉業録』四五六―四五八頁

(13) 『四書集註』下巻(世界聖典全集刊行会 大正九年)所収の宇野哲人訳『孟子集註』による。以下同じ。なおテキストは決まっているので、一々頁数は示さない。

- (14) 徂徠・春台ともに太宰春台『聖学問答』（『日本思想体系』岩波書店）三七卷六一・六四頁
- (15) 『佐藤一斎全集』（明德出版社平成六年）第七卷六六～六七頁、及び国学院大学名誉教授吹野安氏のご教示による。
- (16) 『洗心洞簡記』（『日本思想大系』岩波書店）四六卷四二八～四二九頁
- (17) 『柳子新論』（『日本思想大系』岩波書店）三八卷四一六頁
- (18) 『講孟余話』（岩波文庫 昭和十八年）三五頁
- (19) 野口武彦「われ聖賢におもねならず」（『文学』一九八二年二・三月号。のち『王道と革命の間―日本思想と孟子問題』一九八六年 筑摩書房 に収録）。なお、この書に実に多くを学んだ。学恩に感謝する。
- (20) 本多正信「治国家根元」（『日本思想大系』岩波書店）三八卷一二頁
- (21) 『言志叢録』（『日本思想体系』岩波書店）四六卷二〇三頁
- (22) 『済民偉業録』四五九頁
- (23) 同右二三五頁
- (24) 松本三之介「近世思想と「天」」（『日本思想体系』九七卷月報 岩波書店）所引
- (25) 北山安世宛書簡（『日本思想大系』岩波書店）五四卷三三七頁