

# 近代日本における共和主義 —1920年代の丘浅次郎を通じて—

文化科学研究科・日本歴史研究専攻 佐貫 正和

## 目次

### はじめに

### 第I章 天皇制の分析—レトリックと奴隷根性論を通じて—

第1節 時代認識と思考の特徴

第2節 レトリックという方法

第3節 奴隷根性論の特徴

第4節 天皇制の分析

第5節 「疑ひの教育」の意味

### 第II章 共和主義—『猿の群れから共和国まで』を通じて—

第1節 「風船哲学」とレトリック

第2節 生物学的歴史観

第3節 「世襲的の独裁王国」

第4節 系譜としての天賦人権論と民定憲法論

第5節 「共和国の出現」後の課題

第6節 「不遇の楽しみ」という人生観

第7節 吉野作造の民本主義との比較

### おわりに

## はじめに

近代日本には共和主義とそれを支える基盤は果して存在しえたのだろうか。この問題を研究するには、第1に思想家が公表した（又は非公表の）共和主義の言説（又は意識や行動）の特徴、第2に思想家の思想形成と共和主義を根底で支えた基盤、第3に共和主義に対する社会的反応、第4に天皇制国家の特徴と共和主義に対する弾圧政策などを総合的に考察する必要がある。本稿は、私なりの共和主義研究の出発点として第1の問題を考察する。

本稿の目的は、1920年代前後の丘浅次郎（1868～1944年）の言論活動を考察して、近代日本の「さまざまな共和主義」の中の1つの共和主義の思想的な特徴を明らかにすることである。一般的に丘は、約6万部出たといわれる『進化論講話』（1904年）で進化論を平易に普及した生物学者、進化論に依拠して言論活動を行った社会批評家、東京高等師範学校（以下、高師と略称する）の教授として教育活動を展開した教育者などとして知られる。今までは、『進化論講話』が多く注目されてきたが、1920年代の活動はあまり注目されてこなかった。本稿の課題設定としては、先ず、「新人と旧人」（1918年）を考察して、レトリックと奴隷根性論を用いた天皇制の分析を明らかにする。次に、「猿の群れから共和国まで」（1924年。以下、この評論を「共和国」と略称して、『猿の群れから共和国まで』という評論集を『共和国』と略称する）を考察して、共和主義に関わる各言説の特徴と、それを根底で支えた人生観を明らかにする。なお本稿では、人物の敬称は全て省いて、仮名や旧字の文章を普通の文章に改めた。

先ず、丘と直接の関連は無いが、自由民権家を主に考察した共和主義研究の問題を本稿と関る範囲で紹介して<sup>1</sup>、従来の歴史学が共和主義をどのように捉えてきたかを整理する。第1に、共和主義の存在の有無と、共和主義の形態をめぐる問題を整理する。小西四郎は、「公然と共和主義を唱えた民権論者」はいないと民権期の共和主義の存在を否定した<sup>2</sup>。家永三郎は、「史料紹介の域を多く出るものではない」と断った上で、「ブルジョア民主主義の系列の中で君主制を否定する共和主義」を考察して、植木枝盛の共和主義が「国家の主体を人民に求める人民主権説と不可分の連関の下に形成」された点を積極的に評価して、明治10年代の民権期と戦後初期を2頂点としてつなぐ凹型の「日本における共和主義の伝統」を主張した<sup>3</sup>。外崎光広は、「自由民権運動の過程に共和主義があったのか、なかったのか」が民権学界の今日的課題であると述べて、「共和主義賛美の歌詞による民権踊りの流行が続いた実態、立志社の『日本憲法見込案』が『立憲帝政ノ廃没』を明記していた事実」などの「史実解明」を行った<sup>4</sup>。遠山茂樹は、民権家が抽象的な理論の次元では「立憲君主制が共和制に進化するのは歴史の法則」と公言すると同時に、具体的な政治の次元では「国民の政治意識の発展の程度」を理由に立憲君主制をめざして天皇や政府の協力を求めたと<sup>5</sup>、理論と政治を使い分けた共和主義の形態の問題を指摘した。

本稿は、戦前における天皇制批判の言説が一種の曖昧さを含む点を考慮して、小西のように表現の明確さ（「公然」と唱えられた共和主義）だけにこだわらずに、更に、遠山の指摘した使い分けが丘にも該当するかを検討しながら、丘がレトリックという方法を用いて公表した共和主義を考察する。家永や外崎が「史料紹介」や「史実解明」などを行い、共和主義の存在を確認したことは重要である。しかし、一定のまとまりをもって公表された共和主義の言説の特徴と、共和主義の言説を根底で支えた基盤を同時に明らかにする研究は未だに無い。そこで本稿は、共和主義の言説分析と同時に、その言説を根底で支えていた発想と人生観を分析することで、一步ふみこんで共和主義を総合的に考察してみたい。

第2に、共和主義の連続と断絶をめぐる問題を整理する。家永は、民権運動の崩壊と天皇制国家の確

立により「共和主義の伝統」は切断されて、美濃部達吉の国家法人説や吉野作造の民本主義も人民主権を放棄して天皇制と妥協した理論構成だったために、大正デモクラシーの時代に共和主義は成立しなかったと主張した。しかし家永は、伝統が切断された中間期（1890年～1945年）にも「明治憲法下において地下水のごとく国民の心理の奥底に流れていた自然発生的な素朴共和主義意識」が存在したと、共和主義の連続を主張した<sup>6</sup>。松尾章一は、非体系的な「感情論的天皇批判」の意義を認めた上で、それは天皇制に対立して「明確に人民主権にたつ（中略）もっとも徹底したブルジョア民主主義思想」の共和主義ではないと家永に反論した<sup>7</sup>。遠山は、共和制思想は民権運動の波濤の合間に片鱗を現したに止まり、「たちまちにその姿を消し、これを受けつぐ努力も、秩父の蜂起軍をのぞいてはほとんどなかった」と、共和主義の断絶を主張した<sup>8</sup>。渡辺治は、「周知のように、日本では共和主義の主張と運動は、日本共産党のそれに限られ、それを除くと近代から現代に至るまで一貫して弱い」と主張した<sup>9</sup>。

家永が、民権期だけでなく戦後初期の共和主義や中間期の「共和主義意識」を射程に入れて共和主義の連続を主張したことは、「さまざまな共和主義」の研究をめざす上で高く評価できる。しかし、家永が「共和主義の伝統」と言うわりには、中間期の「共和主義意識」の実態は曖昧で実証不足である。逆に言えば、遠山の共和主義は秩父事件以外は継承されなかったという主張と、家永の中間期の（共和主義意識を除いた）共和主義の否定は共通している。松尾は、体系的で明確で徹底した完ぺきな共和主義を重視したが、近代日本で存在が許されない共和主義の体系性にこだわると、共和主義の実態を見逃してしまうのではないだろうか。本稿は、家永の批判的継承をめざして、1つ目に、家永や遠山が否定した大正デモクラシー期の1924年に公表された「共和国」を対象にして、天皇主権とは異なる人民主権や、明治憲法とは異なる民定憲法などを求めた共和主義の可能性を考察する。ただし、松尾のように思想の体系性だけにこだわらずに、「天皇制」や「人民主権」という言葉を使わなくても、その意味のある程度は含んでいる丘の共和主義を考察する。2つ目に、家永は、「共和主義意識」の例として、1924年に「皇族なども新平民も皆な極く古しへは同等の人間なり（中略）同ぼ一よ、御互に富んで共和なれ。米式なれよ」と不敬文書を作った大分の無職の松岡又蔵や、1942年に「天皇陛下やて俺等やて同じ人間や〔以上、傍点は佐貫〕」と発言した宇治山田市の厚生車夫長の谷川常吉などの「不敬犯罪」を挙げて、「この種の小市民的反天皇意識は、より高い共和主義の形成を培う土壌としての役割をもっていた」と評価した<sup>10</sup>。本稿は、丘が「自然に於ける人類の位置」という問題を出発点にして、家永が注目したような素朴な歴史観や人間観を深化して到達する共和主義の可能性を考察する。渡辺は、共和主義を狭義の政治思想として特定の政治団体の専売特許のように捉えたが、本稿は、非政党的で、生物学と歴史学が結びついた生物学的歴史観に支えられた丘の共和主義を考察する。本稿の対象時期としては、共和主義の形成と公表が比較的たやすい民権期や戦後期とは異なり、一方では、天皇制国家が確立した状況下で天皇制的な人間関係が社会すべてを覆い、他方では、吉野作造の民本主義が時代の公式学説となり、それ以外の思想が社会主義の影響を強く受ける中で、共和主義の形成と公表が困難となり「地下水」のように極小化した1920年代に公表された丘の共和主義を考察する。換言すれば、丘の共和主義の存在と形態の考察を通じて、民権期以後の「さまざまな共和主義」の1つを明らかにする。

次に、1920年代の丘をめぐる研究史を本稿と関わる諸問題に即して整理する。第1に、社会主義と丘をめぐる問題を整理する。北一輝は、『進化論講話』を対象にして、丘を「社会主義の万国平和の理想」を否定して、「革命によりて得べき世界連邦論を軽侮して不霊残忍なる帝国主義の讚美者」と批判した<sup>11</sup>。大杉栄は、丘と「社会主義との符合」を指摘した上で、丘は人間と動物を「全く同一視」し過ぎ

て「生物学と社会学との境界を忘れ」と批判した<sup>12</sup>。唯物論研究会員の石井友幸は、丘が、生物と人類を区別せずに、今までは階級制度で治まっていた社会に自由解放を叫ぶ者が現れたという矛盾をなくするために「教育その他の力によつて、退化した階級本能を人間の中に復活させることが必要であると説いてゐる（『猿の群れから共和国まで』）」と批判した<sup>13</sup>。北と大杉の正反対の批評は、丘の多面性を示唆するので、本稿は社会主義の概念や言葉には該当しにくい丘独特の領域があると自覚しながら、丘の各言説とその関連性を考察する。大杉と石井が、丘は社会学と生物学を「同一視」しすぎたと批判したのはある意味妥当なのだが、本稿は「自然に於ける人類の位置」という丘が向きあった問題や、丘が「同一視」をつきつめたはてに形成した生物学的歴史観によって一体何をなしえたかという問題を考察する。

第2に、天皇制と丘のレトリックや進化論をめぐる問題を整理する。森戸辰男は、丘が「外国に於ける迷信政治」を批判して「我國権力者」の思想と行動を庇護する結果を生んだと批判した。続けて森戸は、「共和国」も、階級組織を永久化して社会主義運動を否定して、人類の退化を防ぐ方法として「各個団体には絶対服従の精神を復活せしめること」を主張したために、ファッショやナチスに本質的に酷似すると批判した。更に森戸は、丘の進化論を、民権運動を否定した加藤弘之の進化論や、労働運動を批判した石川千代松の進化論と十把一絡げにして、全ての進化論は、権力の弾圧を受けずに「研究自由闘争史を持たなかつた」ために国体論と「調和」して、「××イデオロギイ擁護の学的武器となつた」と批判した<sup>14</sup>。右田裕規は、「進化論的見地から皇室の血統問題について公言した」進化論者はいないとして、丘の進化論が加藤の進化論と同様に「皇国史観」と両立したと繰返し論じた<sup>15</sup>。森戸と右田は、丘のレトリックを用いた言説や共和主義の意味を深く検討することなく、「外国」批判や「公言」をしていないと表面的な言説分析の次元で批判をして、加藤の進化論と丘の進化論が同様に天皇制（皇国史観）と両立したと論じた。反論として本稿は、天皇制批判の「公言」が困難な中で、丘がレトリックという方法を用いて共和主義を公表したという問題や、天皇制と対立する天賦人權論や共和主義をめぐる加藤の進化論と丘の進化論の違いという問題を考察する。石井と森戸は、丘が階級本能や絶対服従の復活を主張したと批判したが、丘が服従性の復古論ではないと断っていたことも実証する。

第3に、丘の生存競争論（自然淘汰説）の単位をめぐる問題を整理する<sup>16</sup>。筑波常治は、「逆説のわからない石アタマには、丘の思想を理解する資格がない」と強調して、「生物が種を単位とする争いをくり返すごとく、人間は民族を単位の戦争を絶対に無くせない、と丘は主張する」と批判した。更に筑波は、全ての社会改革は生活苦や不安を根本的には解消できず、革命後も生存競争は絶対に避けられないという丘の主張を挙げて、「共和制にたいしても、丘は大した信頼をおいていない」と批評した<sup>17</sup>。小澤萬記は、『進化論講話』を対象にして、「丘における『競争』の単位は個人ではなく集団、特に国家」であり、自然淘汰の範囲も「ア priori に民族（国民国家）に限定されてしま」い、地域共同体や国際組織には適用されず、「丘の国家イメージは国民国家がオールマイティーな力と正当性を持ち得た時代の産物なのである」と批判した<sup>18</sup>。筑波や小澤の批判は、日露戦争期の特定の論説には妥当な評価なのだが<sup>19</sup>、実は丘の生存競争の単位は時代毎に変化している。本稿は、1920年代に丘が生存競争の単位を読みかえて、民族間戦争や国家間競争を絶対視せずに、植民地の民族独立運動や国内の階級闘争を重視していたことを明らかにする。小澤は、丘の国家イメージを国民国家の万能時代の産物と評したが、本稿は、丘が天皇制国家の正統的教育（国民国家の統合政策）を批判していたことを考察する。

第4に、丘の共和主義をめぐる問題を整理する。鶴見俊輔は、『共和国』を幅ひろく大まかなイメージで「大正時代の共和主義」と捉えて、「天皇家の万世一系の神話に正面から衝突するのではなく、あた

かもこれを問題にしないように」説きすすむ叙述が、「読者の住んでいる今の天皇制社会を生物の歴史の中のほんの小さな一コマとして位置づける」と評価した。更に鶴見は、丘の共和主義は「自然科学者らしい世界主義（コスモポリタニズム）に支えられていた」と論じた。また鶴見は、丘を「思想として見て今日もなお、学ぶにたる性格」として、「自分の理想をもあまり美化しない」ことを評価した<sup>20</sup>。この問題は、丘を社会主義や世界連邦を否定する帝国主義と批判した北や、丘は共和制に信頼をおいていないと批評した筑波にも関係する。私なりに言うと、丘は、共和主義を含むあらゆる改造思想を安易に理想化せず、自ら冷静に眺める視点をもつがゆえに、共和主義をも全面的に信頼しない共和主義者であると同時に、共和主義を全面的に疑いもしない共和主義者でもある。本稿は、鶴見の評価を継承した上で、鶴見の言及がない、レトリックという方法、奴隷根性論を通じた天皇制の分析、『共和国』の各特徴、丘の発想と人生観などを総合的に考察する。特に私は、丘の共和主義を根底で支えた基盤を明らかにするためには、鶴見のいう自然科学の世界主義と同時に、いまだ研究のない丘の人生観と丘のネットワークを深く掘り下げるべきだと考えている。本稿では、社会改造に関する丘の発想と人生観を掘り下げて、「共和国の出現」後の課題を読み解く。ネットワークは今後の課題とする。

本稿の章立てとして第Ⅰ章では、丘がレトリックと奴隷根性論を駆使して分析した天皇制の特徴を考察する。巧妙なレトリックが駆使された丘の作品の一部を自分なりに選び、自分なりに解釈するという丘研究がもつ固有の制約を私も免れない。そこで本稿は、1920年代の時代認識と思考の特徴、レトリックという方法を通じた天皇制との向き合い方、丘独特の奴隷根性＝服従性というキーワードの意味、奴隷根性に対する丘の立場とそれに対する教育論がもつ意味などを考察することで、丘がレトリックと奴隷根性論を駆使して、天皇制の一体何を描き出そうとしたのかを明らかにする。

第Ⅱ章では、「共和国」の考察を通じて、丘の共和主義の各特徴を明らかにする。第1に、天皇制国家の弾圧を防ぎながら、共和主義の一般公表を可能にしたレトリック、第2に、「猿の群れから共和国まで」変化する長大な人類史の考察を可能にした生物学的歴史観、第3に、「世襲的の独裁王国」の成立から崩壊までを論じるプロセスにおける天皇制的な人間関係の否定、第4に、天賦人權論や民定憲法論の系譜に連なる共和主義がもつ民主主義論としての意義、第5に、あらゆる社会改造に関する発想の特徴、第6に、各言説を根底で支えていた人生観などを考察していく。第7に、吉野作造の民本主義と丘の共和主義を比較して、大正デモクラシー期における丘の共和主義の特徴を考察する。

## 第Ⅰ章 天皇制の分析—レトリックと奴隷根性論を通じて—

### 第1節 時代認識と思考の特徴

まず、丘が1920年代をどのように見ていたかという時代認識と、丘の思考の特徴を確認する。第1次世界大戦中に丘は、「単に生物学の上から見れば人類の生存競争を特に戦前と戦後とに区別して論ずる必要はない」と大戦後も競争や戦争は避けられないと予測して、世界連邦を設立して民族間競争を解決する案を批判した。一見、民族間戦争を絶対視する粗雑な生存競争にも見える。しかし、続けて丘は、「国と国との戦いが止めば、今度は国の内での紛擾が高まる（中略）合同していた異民族間の権力争いや、併合せられた民族の主権国に対する反抗なども盛んに現われるであろうが、最も激烈に起こるのは、おそらく中世以来の世襲的特権階級に対する一般人民の争いや、資本家に対する労働者の争いなどのごとき、人為階級間の戦い〔傍点は佐貫〕が必ず生じると主張した<sup>21</sup>。筑波常治や小澤萬記の批評とは異なり、1920年代に丘は、民族間戦争や国家間競争よりも、植民地の民族独立運動や国内の階級闘争の

方を重視していた<sup>22</sup>。丘は、既に1905年にロシア帝国やドイツ帝国の消滅、ハプスブルク帝国の分裂とボヘミアの独立を予測していたが<sup>23</sup>、1918年5月には「人為階級間の戦い」の一例としてドイツで革命が起こると予測して<sup>24</sup>、翌年に「その後の事実は不思議なほど一々予言のとおり」とくり返し自負した<sup>25</sup>。大戦中から1920年代にかけて世界が同時に激変していく時代の中で丘は、生存競争の単位を幅広く読みかえて、民族独立運動と階級闘争の激化や、帝国の崩壊に伴う共和国の成立などを見すえていた。

時代の変革を予測する丘は、「人為階級間の戦い」を主張した論説の続きとして、レトリックを駆使したロシア論を展開していく。丘は、「Homo Sapiensなる一生物の地方的変種として、ロシア民族の将来を考えるには」、ケレンスキーやレーニンの細かい一挙一動を見る必要はなく、「ただ原始時代から今日までの変遷の概要を知れば」未来は推察できると論じた<sup>26</sup>。ここには丘の思考の特徴がよく出ている。第1に、丘の思考を考える前提として、丘は「自然に於ける人類の位置」（地球や自然界の長大な歴史の中で人類とは一体何ものなのか）という問題を一生涯かけて問い続けた。それに対して丘は、生物進化論に依拠して、「人間は猿類の一種であつて、他の猿等と共同な先祖から降つた」という、とても単純だが真理に近い答え（人類は猿類と共同の先祖をもつ獣類の一種であり、それから数万〔億〕年を経て多様に変化した）を導き出した<sup>27</sup>。この人類に関する普遍的問題と答えを出発点にして、丘の全ての思考は組み立てられていく。逆に言えば、既定の文化科学の言葉や概念によって丘の言葉や共和主義を四角四面に捉えると失敗しやすい。第2に、人類を「一生物の地方的変種」と冷静に捉える丘の人間観は、苔虫（丘の卒論の題材）から人類まで多様な生物が数万年を経て変化する自然史の中に人類を置いて、人類を多様な生物の歴史の中で変化する1生物として相対的に眺めることによって、人類を万物の霊長と絶対視する視点を批判することになる。第3に、人類史を「原始時代から今日までの変遷」と捉える丘の歴史観は、具体的な人名や名称を完全に省いて、実証的な歴史事実を度外視しながらも、大まかな変化の道筋を強調する人類史を提示することによって、何人かの王や革命家の一挙一動を煩瑣に記す英雄史観を批判することになる<sup>28</sup>。これらの人類に関する普遍的問題を背景において、丘の中で結びついている人間観と歴史観を論理的につきつめていくと、偉人と普通の人の中にたいした違いはなく、全ての人間は同じ1生物にすぎないという自然史に基く万人平等の人間観と、記紀神話に基いた天照大神から今日まで絶対不変に続く「万世一系の天皇」を否定して、人類の変化を重視する歴史観が形成されていく。第4に、自然史と歴史観に基いて階級制度や君主制や共和国を戯画的に描き出す丘の叙述は、弾圧を防ぎながら天皇制を否定する共和主義を読者に公表するレトリックになる。以上は、「新人と旧人」や「所謂偉人」や「共和国」などに共通する丘の自前の思考の特徴である。

## 第2節 レトリックという方法

丘は、レトリックという方法を駆使して、逃げながら闘うように天皇制国家と向き合った。丘がレトリックを多用しなければならなかった理由として、宮内省や警視庁の命令で『進化論講話』が発禁になりかけたことがあり、『進化と人生』（1906年）の公表時にも「在来の倫理教育の学説に対する挑戦状」と非難する「馬鹿げた風説」が起きたために、丘は「多少他と違ふた考へを公にするには余程云ひ廻し方を精密にし、文章も十分に鍛へて少しの遺漏もない様に注意せぬと、思はぬ辺から誤解せられる虞がある」と注意した経験があった<sup>29</sup>。丘が、レトリックを巧妙に使いこなすことができた理由として、第1に、1890年に西洋言語と東洋言語を組み合わせた国際共通語のZi Lengo（我らの言葉）を創りだして、後に日本初の 에스ペランティストとなり、更に語学を趣味にして12ヶ国語に通じた語学力があった<sup>30</sup>。第2に、自然界を生きるカメレオンの色の偽り、木葉蝶の形の偽り、すかしばの擬態、蓑虫

の忍びの術、甲虫の死んだ真似などを、人間社会の見方で正面から戦うのは立派で詐欺は卑劣などとは裁断せずに、「生きるという目的」を達成する「動物界に見る巧みな詐欺の手段」と捉える生物学の柔軟な視点があった<sup>31</sup>。時代の制約の中で、丘は語学力と柔軟な視点を組合せてレトリックを形成した。

先ほど挙げたロシア論の続きの中で丘は、レトリックを用いることによって、王権神授説（権力者が、御用宗教が神格化した世襲の君主〔酋長〕の名前を借りることによって支配と命令を正当化して、民衆に服従を強制しやすくする説）を利用して圧制政治を行う権力者、権力者に「下を圧するための一種の偶像」として利用される暗愚な君主、権力者が強制する「酋長の先祖なる神の命令」に服従する民衆などが相互依存しあう世襲の君主制（酋長世襲制度）を次のように描き出す。

下級の指揮者にとって上級の指揮者が暗愚であるほうがかえって万事に都合のよいような事情も生じ、これに宗教的の政策も加わって、ついに封建時代の世襲的特権階級ができあがった（中略）宗教上の観念がなければ、知勇兼備の酋長の後継ぎとして愚昧な息子をいただくことを誰も肯ぜぬ（中略）すなわち代々の酋長の魂の加護によって汝らの上に立つと宣言し、我々の命ずることは、取りも直さず、酋長の先祖なる神の命令であるぞと言うて強いてこれに服従せしめる。されば、酋長世襲制度と御用宗教とは決して離るべからざるものであるが、実権が指揮者中の次の階級の者に移ると、最上級の者は下を圧するための一種の偶像となり、これを尊く思わせるだけ、圧制が行ないやすいというような関係から、圧制政治には御用宗教が付きものとなる<sup>32</sup>。

丘が、「知勇兼備の酋長の後継ぎとして愚昧な息子をいただく」と世襲の君主制を批判した背景と意味は一体何だろうか。筑波常治によれば、「『皇国史観』の神話教育と矛盾する」丘の進化論に対して、ある方面の警告者が「一般の国民は、神話教育によってりっぱな人間にそだっているのだ。むかしから“触らぬ神に祟りなし”というが、せっかくうまくいっている教育に、ことさら水をさす危険のあることはつつしんでもらいたい」と念をおした時、丘は「承知した。今後は注意しましょう」と答えた直後に「触らぬ神の祟り」（1913年）を書いたという<sup>33</sup>。1946年1月に、井上清が前橋市の焼野原の掘立小屋で火に当たりながら丘の教え子の弁護士から聞いた話によれば、宮内省の圧力で免職になりかけた丘が高師学生を集めて、「世の中には、さわらぬ神に祟りなし、というけれど、私が思うには、そうではなくて、さわらぬ神に祟りありだ。日本はこのようにして今日、『日本書紀』の神話の神々にさわることを許さないで、人間のことも科学的に研究しないで、科学的な精神をこのようにして、おさえつけてしまったらば、必ずや、その祟りを受けるにちがいない」と笑いながら語ったという。丘の教え子は、「ああいうむちゃな戦争をやって、このように国中が焼け野原になったのも、まさに丘先生が三〇年以上もまえにいわれた通り、さわらぬ神の祟りを受けたんですな」としみじみ語ったという<sup>34</sup>。その「触らぬ神の祟り」の中で丘は、レトリックを用いた「法王」批判を次のように展開している。

たとえ常識のある人でも（中略）強制信条中の迷信に対しては全く批評を許されない。（中略）法王とても同じ人間である以上は人間共通の弱点を具えているであろう。特に大寺院の奥で競争を知らずに育てられたのであるから、普通の世間へ出したら、とても一人前には通用せぬ人間であろうなどは、常識のある人ならば誰でも考えそうなことであるが、三四百年前のヨーロッパでこのようなことを口に出したらおそらく命はなかったであろう<sup>35</sup>。

レトリックに関して、アリストテレスは、「弁論術とは、どんな問題でもそのそれぞれについて可能な説得の方法を見つけ出す能力である（中略）弁論術が技術としての機能を発揮する領域は或る特定の種類に限られているのではない」と定義して、弁論術とは「言論を生み出す能力に他ならない」と論じた。続いて彼は、言論を通して得られる説得の種類として、「論者の人柄」による説得、「聴き手

の心」を或る状態にすることによる説得、「言論そのもの」による説得があると分類して、弁論の目標は、語りかける相手（聴き手）に向けられると主張した。更に彼は、弁論術は嘘やイカサマによって人々を説得する詭弁に過ぎないという批判に反論する意味をこめて、弁論術が「相反する主張のいずれについても説得できることが必要とされている」理由として、「事の真相がどうであるかを見落とすことのないためであり、また、他の誰かが議論の扱いを正しく行っていない時には、われわれが直接それに反論できることを目的としている」と主張した<sup>36</sup>。O・ルブールは、「レトリックとは、弁論によって人を説得する技術を意味すると同時に、この技術を教育することを意味し、また、この技術に関する理論体系をも意味する」と広義に定義した。更に彼は、レトリックの起源に関して、紀元前5世紀のギリシアの植民地のシチリアで、僭主に土地を横領されて追放された人々が、「（自由を回復し）自分の土地を取り戻そうとして無数の訴訟を起したのだが、その際、市民法廷を説得するための話し方を会得しなければならなかった」中からレトリックは生れたと指摘した<sup>37</sup>。

時期も文脈も大きく異なるが、私なりに以上の議論をふまえて丘のレトリックを考察する。古代シチリアで僭主に奪われた自由を回復する行動の中からレトリックが生れたのなら、丘のレトリックは一体どのようにして生れたのだろうか。神話教育と進化論が対立する中で、丘は「注意しましょう」と権力者に表向き従うような言説を形式的に偽装したその直後に「触らぬ神の祟り」を発表するという行動を起して、権力者の命令に実質的に反逆した。丘のレトリックは、記紀神話の「祟り」を笑い話にしたように、自由な科学的精神を禁じる権力を笑い飛ばす諧謔的な行動と、言論によって自由な精神を回復しようとする逆説的な行動の中から生れた。

レトリックを「言論を生み出す能力」と捉えるならば、丘が生み出した造語が注目できる。権力者が押しつけた「触らぬ神に祟りなし」という言葉が、神話教育に余計な手出しをせずに自粛しろと命じたのに対して、丘は「触らぬ神の祟り」という造語を生み出した。それによって丘は、人間の科学的研究を禁じて、常識的な批評を許さない天皇制（触らぬ神）にこそ「祟り」があると権力者の言葉に反逆した。

レトリックが「どんな問題でもそのそれぞれについて可能な説得の方法を見つけ出す能力である」ならば、天皇制の批評が全く許されない中で、天皇制を批評して人々を説得する方法とは一体何だろうか。丘は、西欧中世という仮想世界に仮託して、「強制信条中の迷信」の批評を公言すれば命はないというタブーを公表すると同時に、「法王とても同じ人間である以上は人間共通の弱点を具えている」と世襲君主制を批判する「常識」を自ら公表してタブーを破ることによって、天皇（法王）は絶対的な神であると強制する天皇制国家の秩序に反逆した。押しつけがましい権力に対してただひたすら正直に答えるだけだと、国家公認の言説と行動以外の選択は不可能になる。だからこそ丘は、権力者に従う言説に逆らう行動、権力者の言葉に逆らう造語、天皇制国家の秩序に逆らう常識の公表などを駆使して、不自由な環境の中で自由な精神を拡充したのである。

言論を通して得られる説得には種類があり、弁論が語りかける相手に向けられるものならば、丘に語りかけられた人々にとって、説得の種類と効果はどのようなものだったのだろうか。内田魯庵は、『中央公論』の1913年1月号に掲載された、永井柳太郎「支那人に代つて日本人を嘲る文」、須崎黙堂「経国の大本」、丘「触らぬ神の祟り」などを挙げて、「何れも現代の日本の病處に適中してをる。殊に後者〔丘〕は頗る巧みなる諷諭であるが、容易に直言する事の出来ない機微に解れてをる（中略）斯様な極端なる批評一之までの国家主義者より見れば危言異説として呪はるべき性質の批評が同じ雑誌に揃ひも揃つて三篇まで現はれるといふも亦時勢の変調であらう〔傍点は佐貫〕」と評した<sup>38</sup>。3つの論説を合せ読



みながら丘の「言論そのもの」による説得を受けた内田の眼を借りると、「触らぬ神の祟り」が、森戸辰男が批判したような単なる外国批判ではなく、諷諭という技術を用いて「容易に直言する事の出来ない機微に解れ」た「現代の日本の病處に適中」する効果をもつレトリックとして、同時代人を説得していたことが理解できる。本稿は、内田を参考にして、丘のレトリックを「容易に語ることでできない問題（天皇制や共和主義）を語れるようにする言論によって、人々を説得する技術」と定義する。

後述するように、丘は、「触らぬ神の祟り」では、権力者が迷信を強制する教育を行えば「国民はそのため将来、大なる損害を受けねばならぬ」と主張して、高師でも、記紀神話を利用すれば、「必ずや、その祟りを受ける」と笑い話をした。それに対応するように、敗戦後の場景の中で丘の教え子と井上は、天皇制国家の戦争と惨禍の意味を「さわらぬ神の祟り」として受けとめた。つまり、丘の「言論そのもの」による説得と、「聴き手の心」が悔恨の状態になることによる説得（ここでは敗戦を経た焼野原の語りという聴き手の経験も強く影響している）が合さることによって、「触らぬ神の祟り」は、天皇制国家を批判する効果をもつレトリックとなって、戦前にも敗戦後にも人々を説得していた。

時には詭弁と非難されるレトリックが、「事の真相」を見極めて正しくない議論には反論することを目的としえるのならば、丘のレトリックは一体どちらの意味を持ったのだろうか。丘のレトリックは、仮想世界の中で現実世界を批判したという意味では、ある抜け目のない「ずるさ」を含むとも言える。しかし、そんな「ずるさ」にも長けているからこそ、丘は逃げながら闘うようにして、天皇制国家のイカサマを告発しながら共和主義を公表したとも言える。例えばここで、「触らぬ神の祟り」と先述した世襲の君主制を描いたロシア論を合せ読んでみる。すると、王権神授説を利用して「一人前には通用せぬ人間」を神格化して非人間的な神であるかのように仕立てあげることによって、圧制政治を円滑に行う権力者のイカサマと、「祟り」の力で「常識」的な批評を禁じる神話教育によって、君主を神として崇めて服従する民衆が相互依存しあう天皇制の構造が共に浮上していく。なお、丘が天皇制国家の正統的教育をイカサマと否定したことは後述する。丘は「触らぬ神の祟り」の経験を立脚点にして、日清戦争や日露戦争を勝利した明治天皇から精神病が風評される大正天皇への代替り、1913年の第3次桂太郎内閣の詔勅政策と大正政変、1915年の第2次大隈重信内閣の「御沙汰」を利用した長期的留任などの権力者が利用する世襲天皇制が生み出す政治的混乱が起こる時代を眺める中で、天皇制国家のイカサマを告発していく技術を形成すると同時に、共和主義を公表する技術も形成していったと思われる。

丘のレトリックは、眼前の重苦しい現実を悲喜劇や芝居のように抽象化して、現実を表舞台の役者や裏方役や観客などの様々な立場から複眼的に捉え返していく演劇的視点（それは時に、長大な生物の歴史から人類を眺める視点、火星人から地球人を眺める視点、自分の思想を冷静に眺める視点などにもなる）を提示することで、ナナメに構えて絶対的な権力者を凡人に還元して秩序を逆転化したり、階級社会を戯画的に解体してその対極に平等社会を浮上させる想像力を獲得したりする。例えば丘は、ロシア論の続きで「人民の服従性が消滅して」生じる変革を次のように描き出す。

人民の服従性が消滅しては、中世以降の威儀堂々たる専制制度もわずかに形が存するだけで、実質はすこぶるあやしくならざるを得ない。たとえば、芝居の背景のごとくで、正面から見れば、立派な宮殿であっても、実は内容のない一枚の薄板に過ぎず、裏をのぞいて見ると、大礼服を着た人や、軍服を着た人が、危ない危ないと言いながら、一生懸命に棒で支えていた。それゆえ、一朝反対者が起った時にはきわめてもろく倒れたのである<sup>39</sup>。

ここで丘は、「人民の服従性が消滅」すると、一方では、宮中と軍部に支えられた「専制制度」が崩

壊していくと捉えると同時に、他方では、社会的な人間関係を意味する「ただに特権階級に対してのみならず、師匠と弟子、雇主と雇人、親と子、男と女との間にも同様な変化が現われる」とも捉えていた。

丘のレトリックは、階級社会で神聖とされる秩序を愚弄したりひっくり返したりすることで、その対極に平等思想を浮上させる効果を発揮する。例えば、丘は一方では、「下等動物から人間までに進化し来つた幾千万年間の歴史を背景として眺めれば、普通の人間と、所謂偉人との間の差の如きは、実に僅少」と論じた。丘は他方では、「英雄豪傑なるものは畢竟人類の奴隷根性が造り上げた産物」で、「若し火星から地球へ動物採集の探険家が来たならば、ナポレオンでも豊臣秀吉でも雑兵と同様に網で掬はれ、同じ標本瓶に投げ入れられる」と論じた<sup>40</sup>。ここでの主張と先述した「法王とても同じ人間である」という主張を合わせ読むと、長大な自然史から眺めれば、普通の人も天皇を含む偉人も全ての人類は同じ1生物にすぎないし、人類の奴隷根性をもたない火星から眺めれば、階級で区別される天皇を含む英雄も雑兵も全ての人類は同じ地球人にすぎないという丘の万人平等の人間観が浮上する。

### 第3節 奴隷根性論の特徴

丘が、奴隷根性＝服従性という概念を一体どのような意味で使用したか考察していこう。1920年代の丘を捉える上で特に重要な言説として、丘は「服従性は一名を階級的精神または奴隷根性と言う（中略）この根性が減退してその反対の自由平等の精神が増加してきた」と主張した<sup>41</sup>。この人民の奴隷根性＝服従性＝階級的精神の退化（消滅）に伴う自由や平等の増加こそが、丘がイメージする階級闘争や共和国の成立を根底で支える心理や精神を象徴する言葉であり、レトリックの根底に潜む丘の共和主義を読み解くキーワードである。1920年代の丘の言論活動の全体像を明らかにするためには、奴隷根性＝服従性というキーワードを捉えた上で、一方では「新人と旧人」の奴隷根性論の意味を考察して、他方では「共和国」の「服従性の退化」の意味を考察して、更にこの両方をあわせ読むという方法が必要になる。丘は、奴隷根性の有無で旧人と新人を区別して、奴隷根性の2面性を次のように論じた。

ここに一つ忘れてはならぬのは、奴隷根性には表と裏との二面のあることである。目上の者には平身低頭して如何なる仰せでも御無理御尤もとうけたまわっているのは奴隷根性の表であって（中略）これに反して、目下の者に対して威張ることは奴隷根性の裏である。目上に頭を下げるのも、目下に威張るのも、世の中を若干の階級に分けてのことゆえ、精神の持ち方にいたっては少しもことなるところはない。しかるに世人はとかく、奴隷根性の表だけを奴隷根性と考え、裏も同じく奴隷根性であることを忘れている。奴隷根性とは人為の階級別に重きをおく根性であるゆえ、一名を階級的精神と名付けてもよろしい（中略）奴隷根性のない人は、自分の頭の上に他人をいただくことを、我慢せぬ代わりに、自分の足の下に他人を敷くことも嫌うはずである。一言で言えば、威張ったり威張らせたりするのは、奴隷根性を有する旧人の性質で、威張りもせず、威張らせもせぬのが、奴隷根性を失うた新人の特徴でなければならぬ<sup>42</sup>。

奴隷根性は第1に、「人為の階級別」を価値判断の基準とする階級社会を根底で支えている、上級者に対する服従心と下級者に対する支配欲が表裏一体に結合しあう階級心理である。逆に言えば、この階級心理を批判する自覚を保ち続けることにこそ、上級者を崇め奉ることも、下級者を支配することも共に否定する平等な人間関係が形成されえる契機がある。平等な人間関係こそが共和主義を支える。

奴隷根性は第2に、上意下達の一方向的な権力関係ではなく、下からの依存心理と上からの支配の論理が結合しあって成立する階級社会の相互依存的な人間関係でもある。丘は一方では、「奴隷根性の溢れ

て居る社会」では、「各人は自分の主人を偉くすることが即ち自分を偉くすることに当ると心得て、常に上の階級の者を偉くしやうと努めるであらうから、一定の階級以上に頭を挙げ得た者は、其の後は絶えず下から押し上げられて、自然に英雄豪傑と成つてしまふ」と論じた。これは、民衆が主人の階級に依存して自らを偉くみせていくと同時に、主人が英雄になっていく依存心理の指摘である。丘は他方では、「奴隷根性とは即ち独立自尊の精神の欠乏であるが、独立自尊の精神が無ければ、万事他人の指図に盲従するの外はなく（中略）他人が崇め奉れと命ずる物は直に崇め奉る。而して多数の人々が打ち揃うて崇め奉れば、其人は無論、忽ち偉人と成つてしまふ」と論じた<sup>43</sup>。これは、「独立自尊」を奪われた民衆に、凡人を偉人であるかのように崇め奉らせようとする支配の論理の指摘である。

丘は、奴隷根性論を通じて「新しい洋服を着て、横文字の書物を抱えて歩く若い人達」を観察する。丘は一方では、殿様への進講を誇る人とそれに感服する人、階級が上がり新たな制服を着て威張る人とそれをうらやましがる人、会長の肩書で会員を募集する新聞広告などを挙げて、次のように批判する。「『私もデモクラシーと太鼓持ち』という狂句もあって、新しそうなことを言うことの流行する時節には、誰も彼もが、競うて新しそうなことを言うが、心中の階級的精神が消えぬ間は、彼らはことごとく、鍍金の新しい人たるに過ぎぬ」<sup>44</sup>。丘は他方では、ロシア革命で皇立学士院の皇立を消した隣で、ペトログラードをレーニングラードに直したソ連の郵便封筒を受取った経験から、「階級の破壊を実行した革命派の人々でも、心の奥には、やはり偉人を崇拜せずにはおられぬ階級本能が、依然としてなお残っている」と見ぬく<sup>45</sup>。つまり丘は、進講を誇る学者、制服を着て威張る官僚、お偉いさんの肩書に頼る広告、流行に追従していくデモクラット、独裁者を渴望する革命家、そんな彼らを周辺で称える人々などが、上層の理論では社会改造をめざす華々しい近代的理念を掲げながら、根底の心理には天皇制国家の肩書に依存したり偉人を崇拜したりする奴隷根性が残るという問題を指摘した。

逆に丘は、肩書などを眼中に置かない新人の例として、文部省が授けようとした学位を夏目漱石が拒絶した行為を「階級本能の退化した人ならば当たり前」と評した。更に丘は、漱石と共に並んで教育講演をした際に、互いが互いを知りながら無言のまま終わったことを、「大概の人間は隣の席の講演者に名刺を出したり自己紹介をしたりするものだが、終始無言の漱石はさすが感心な奴だ」と自分を偉くみせるよう宣伝しなかった行為をたたえた<sup>46</sup>。1867年生れの漱石と、1868年生れの丘には、肩書に基いた人間関係を笑い飛ばしながら否定していく明治人の気質があった。

#### 第4節 天皇制の分析

それでは丘は、天皇制を一体どのように分析したのだろうか。丘は、「少将は大佐の横面を張り倒し、大佐は中佐を、中佐は少佐を、少佐は大尉を順継ぎに張り倒す」ロシア陸軍の挿話を挙げた上で、階級制度が完成すると共にその根底を支える奴隷根性が最高点まで達した時代を次のように描き出す。

特に指揮者階級の中段に位する者から見れば、酋長が凡庸であるほうがかえって都合のよろしいような事情もあるゆえ、世襲的酋長は次第に一種の偶像として、真に権力を有する者たちにかつがれる傾きが生じ、司配せられる階級からは無上の尊敬を受けながら、実は部下の者に利用せられておるに過ぎぬありさまとなる。（中略）そのころの人間には、目上の者には絶対に服従するという性質が心の底まで浸み込んで（中略）そのころの教育はもっぱら階級制度と、その根抵たるべき奴隷根性の維持養成に力をつくし、上の階級の者に対する絶対の服従をもって最高の道徳と見なし、目上の者のために命を捨てることを善美の極致としてほめたてた。（中略）その余波として、家庭内でも階級の別が嚴重で、一段上の者には絶対に頭が上がらず、特に女子のごときは

如何なる無理にも服従を強いられ、姑は無理を言うものと思えと嫁に行く前から引導を渡されたが、その代わり自分が姑になると、今度はできるだけ嫁をいじめて、若いときの意趣返しをした<sup>47</sup>。

丘は、支配に君主を利用する権力者、権力者に利用される世襲君主、上級者に対する日常の絶対服従と戦時の献身を説く教育道徳のために君主を崇め奉る民衆、家父長制と姑の嫁いじめが再生産される家庭、抑圧が移譲される軍隊などが相互依存しあう共同体、つまり、関係概念としての天皇制国家を描き出した。換言すれば、丘は、レトリックという方法と「奴隷根性」という自前の言葉を組み合わせることによって、権力者が「凡庸」な天皇を支配の道具として「利用」するにも拘らず、おみこしの天皇と天皇を担ぎ上げる権力者自身を「無上の尊敬を受け」る価値がある至尊の「偶像」であるかのように民衆に見せつけて思いこませることで、天皇に服する権力者の命令に対する「絶対の服従」や「命を捨てる」服従を民衆から調達していく天皇制的な人間関係を分析した<sup>48</sup>。それと同時に丘は、天皇制国家を根底で支える家庭や軍隊において、天皇を利用して上級者と下級者が支配しあい服従しあう中で抑圧が再生産される天皇制社会を分析した。そして、丘はその両方を一般社会に公表したのである。

それでは、民衆に絶対服従を浸透させることによって、君主の名を借りる権力者を崇め奉らせるようにしむける教育道徳とは一体何だろうか。「触らぬ神の祟り」で丘は、西洋中世の「暗黒時代」に仮託して、「その国で最高の権力を握り得た少数の人等」が、支配を都合よく行うために「製造」した「強制信条」を「あらゆる方法を用いて、強制的に人民に信ぜしめ」、それと異なる思想を弾圧することによって、「思想界の自由研究を阻害した時代」の教育を次のように描き出した。

強制信条なるものは、元来、権力者が自分の都合から割り出して選定したもの（中略）神様のおぼしめしによって汝らを司配する法王殿の御命令には絶対に服従せねばならぬぞ（中略）権力者はまず議論などをせぬ幼年時代からかような考えを頭の中へ注ぎ込んで、自然に全国民にかく信ぜしめようと企てる。すなわち子供の教育に従事する者どもに命じて、油絵の前にお辞儀をさせたり、讚美歌を歌わせたり、御経を読むあいだつつしんで立たせたりして、まだ何ごとをもわきまえぬ頑是ない子供らに、始めから少しも疑いを抱く余地を与えぬようにと尽力する。（中略）強制信条でも、これに附随した造り話でもみな真実として教えるのであるから、実はteachするのではなくてcheatする（中略）教員をteacherと呼ぶのは実はcheaterという字の「アナグラム」<sup>49</sup>。

丘は、天皇制国家を根底で支える教育儀礼（御真影礼拝、君が代斉唱、教育勅語奉読）を、権力者が君主（神様）の名を借りて国家権力の支配（法王殿の命令）を正当化して、民衆に絶対服従を植えつけて権力者を崇め奉らせるために、「強制信条」に基く王権神授説を子供に注入していくイカサマと否定した。竹内好が「一木一草に天皇制がある。われわれの皮膚感覚に天皇制がある」と言うように、天皇制を把握する難しさが権力が「権力」として現象せず意識化されないことにあり、自他を包みこむ「やんわり空気」には抵抗しにくいとするならば<sup>50</sup>、丘は、可変的な支配体制の「権力」を不変的な自然秩序の「空気」であるかのように作りかえて、それを子供に注入して信じこませる習慣を作る根本の1つとなる教育儀礼をイカサマと否定した。実体のない所に天皇の架空の権威を「製造」すると大きな無理が生じるが、無理が大きいぶんだけ権力のイカサマを徹底的に軽蔑する諧謔の笑いも大きくなる。

続けて丘は、「経験に基づく独立の判断力」の常識が発達する教育を行えば、「強制信条もその根底があぶなくなる」が、権力者が迷信を強制する教育を行えば、「国民はそのため将来、大なる損害を受けなければならぬ」と<sup>51</sup>、天皇制の根底を破壊する常識の教育の正反対に、国民に大損害をもたらす修

身教育をおいた。丘が修身教育を批判していたことは、「修身科」教育を自由を禁じて民衆を支配する常套手段と名指しで批判した次の主張から確認できる。

他力教育と名付けるのは、教える側の者が、あらかじめ生徒に信ぜしむべき個条を定めておき、いやおうなしにこれを生徒の頭に押し込もうとつとめる流儀の教育をいう。すなわち生徒をして決して自由に考えしめず、すべて教師が考えさせるとおりに考えるくせをつけて、少しも疑いを起すべき余地を与えぬようなやり方の教育をかく名付けたのである。(中略) これは上に立つ者が困難なしに下々を治めようと欲する場合に必ず用いる常套手段である。(中略) 専制時代の教育はことごとく他力教育であって…。(中略) 修身科が他力教育の方便として最も重要であるべきは言うにおよばぬが、歴史や国語も学科の性質上、そのために大いに利用ができる。また唱歌のごときも、効果の如何は別問題として、その方面に利用せられる<sup>52</sup>。

小澤萬記は、丘の国家イメージを国民国家の万能時代の産物と批判した。しかし丘は、教育儀礼や修身教育などの天皇制国家の正統的教育を、生徒に教師の言葉を妄信させる習慣を作り、王権神授説を子供に注入していくことによって、支配を正当化して服従を調達する権力のイカサマと否定した。つまり、丘には、国家儀礼や公的教育を用いて多種多様な人々を同一化する国民国家の統合政策を幅広く否定する可能性があった。ただし同時に、丘には、革命後の混沌状態を収束させる制度や、多種多様な人々を1つにまとめる統合の象徴を求める発想もなかったことは後述する。

## 第5節 「疑ひの教育」の意味

最後に、丘が階級制度を根底で支える奴隷根性の退化をめざしたことと、その方法として教育を重視したことを考察する。丘は、「階級制度は元来、奴隷根性を基礎として、その上に築き上げたものゆえ、奴隷根性が少しずつ退化すれば、階級制度は片隅から次第にくずれかかる」と主張した。具体的には、「最多数を占めておる最下級の者」は、奴隷根性が退化すると物の見方が変化して、上級者の服従の強制に対して不審を起し始めて、「酋長の位が世襲的となって有為の父の跡を愚劣な息子が継ぐごとき場合には、おいおい苦情が出てくる(中略) 彼も人なり、我も人なり、天が人を造るに当たって彼を我よりも上に造ったわけではなからう。しからば我々はなぜ彼の下に立って、彼の命ずるままに働き苦しまねばならぬかと疑うて見ると(中略) ますます不平が募ってついにはやかましく自由平等の権利を主張する」。一種の天賦人權論を自覚した下級者は階級制度を廃絶しようとするが、上級者は階級制度を支える奴隷根性を養成しようとする。そして丘は、両者がぶつかり階級闘争が起こると次の結果に至ると述べた。「奴隷根性の退化が自然の大勢である以上は、如何に上の階級の者等がこれを逆行せしめんと努力してももちろん不可能であって、最多数を占めておる最下級の者に対しては衆寡敵せず、一騒ぎのあるごとに、上の階級の者は一つずつ伝来の特権をもぎ取られ、下の階級の者は一つずつ新たな権利を得て、ついに貴賤の差別が全くないまでにいたらねばやまぬ」<sup>53</sup>。

それでは丘は、一体どうすれば人民の奴隷根性を退化させることができると考えたのだろうか。丘は、「どこの国の歴史を見ても」あてはまる普遍的な人類史として、近代になり「自分で自由に考え得る」教育を普及していくことによって、奴隷根性の退化が速まり新人が殖えていく結果、古代以来の「在来の階級制度」が少しずつ崩壊していくと次のように捉えていた。

人類の歴史の長さにくらべては、奴隷根性の退化し始めたのは実に近代のことであって、その上、自分で自由に考え得るには或る程度の教育が必要であるゆえ、今日のところでは、真に新しい人はいまだまことに少数に過ぎぬ(中略) 新しい人と古来の階級制度とはとうてい相容れぬ(中略)

教育が普及し、書物の読める人間が多くなると、それだけ脳の働きも進んでくるゆえ、奴隷根性の退化は、それだけ速かになり、新しい人の数も殖えざるを得ない。どこの国の歴史を見ても、古代には階級制度が確乎としてゆるぎもせぬ様子であったのが、近代にいたって新しい人間が次第に増加し、そのために在来の階級制度は隅のほうから少しずつ潰れてきた<sup>54</sup>。

「自分で自由に考え得る」教育や、先述した常識の教育とは具体的には一体何か。丘は、小学校で児童が、理科・綴り方・図画・手工・読み方などで、観察と実験を通じて自ら問題を発見し考える習慣を養う「疑ひの教育」を提唱した。特に丘は、「先づ児童をして疑ひを起さしめ、児童の疑ふ事柄に対しては教師も児童と同様に疑ひ居る如き態度を取り、種々工夫を凝らし一々実物に就き実験して、一歩々々研究を進め、終に其の解決に達する如き方法」をくり返し続ければ、「児童は絶えず疑ふ働きを練磨して、終には何事をも軽々しく妄信せぬ習慣が生ずる」と考えた<sup>55</sup>。「教師も児童と同様に疑ひ居る」人間関係は、「生徒一人一人を別々に勝手に働かせることが第一に必要な条件である。教師は一人一人の生徒の相談相手となり、生徒の疑ひを起した点に就いては教師も同じ疑ひを有する如き態度を取り(中略)生徒と共に観察、実験、推理の方法によつて実物から、其の答を求める」というように、教師と生徒の人間関係を、教師が生徒に答えを注入するタテ型のヒエラルヒーの師弟関係から、生徒1人1人の問題関心を教師が相談相手となり共有するヨコ型のつきあいに変革する。更に丘は、研究心の養成に必要な「物を疑うて掛かる精神の態度」と「圧制的に或る信仰を強ひられながら、之を平気で信じ」る精神は全く対立し、「考へ方が自由ならば他より信仰を強ひられても、之に服従することは出来ぬ」ので、「何等か特殊の都合によつて、教師の云ふことを其ま、強ひて生徒に信ぜしめやうとする」学校の日課の除去を主張した<sup>56</sup>。丘は、「自動主義(中略)生徒をして自ら動かさしめる主義」を徹底すれば、「独立自尊の精神が十分に養成せられて、何ごとでも独力で自由に考え、誰が何と云うても(中略)自分で信ずべき価値ありと認めたことのほかは決して信ぜぬ」という「自由思想家」が現れると捉えた<sup>57</sup>。

逆に丘は、児童が、本や教師の教えを「単に信ずる方ばかりの習慣を附けると、疑うて掛かる働きは次第に衰へて何物でも研究せずには置かぬと云ふ精神の根底が亡びて仕舞ふから将来の民族発展の上には之ほど不得策なことは無い」と批判した。丘は、今の高い学校普及率や就学率や識字率などは、「信ぜしめる側の教育」の進歩だが、「疑ひの教育の側から見ると、石器時代から今日まで三千年の間に何程の進歩をなしたか、頗る疑はし」と、形式的数量ではなく、児童が自ら考える習慣の実質を重視した。丘の根底には、「我らの如き明治生まれの者も追々白髪が生へる時代と成つたので」、もしも今までの初等教育が常に「疑ひの教育」を行っていたら、自ら考える疑ひの働きは十分発達したはずなのに、「甚だしい迷信者が甚だ多く、特に近年に至つて、却つて著しく増加した」ために、「明治の教育を受けた人間」も考えが鈍くなつたと捉える、大逆事件後の社会状況を批判する明治人の気質があつた<sup>58</sup>。

「自分で自由に考え得る」教育や常識の教育とは、生徒1人1人が、自然界の「実物」を直に観察して実験や推理を行う中で、実物と向きあう過程で生じる知的好奇心を最大限にひきだしながら、問題を自ら発見して考えていくという方法をくり返すことによって、1人1人が独力で自由に判断する「独立自尊の精神」という習慣を養成していく自由教育だった。丘の教育は、高い就学率や識字率の下で教師の言葉を生徒に暗記させ信じこませる教育や、「圧制的に或る信仰を強ひられながら、之を平気で信じ」る精神を否定した上で、逆に奴隷根性を退化させて「在来の階級制度」を崩壊させる意味を含んでいた。

## 第Ⅱ章 共和主義—『猿の群れから共和国まで』を通じて—

### 第1節 「風船哲学」とレトリック

丘は、「共和国」という評論を百万部数を突破した『大阪毎日新聞』1924年4月に発表して、続いて『共和国』という評論集を1926年に発表して（1934年に再版が出る）、更に『中央公論』1931年1月にも「共和国」の要約を発表した<sup>59</sup>。丘は、「共和主義者」を自称して「共和主義」の体系的定義や歴史的事実をしてはいない。しかし丘は、最初に定義を下して「全体かく何々主義などと言うて、境を限った窮屈な主義」を無限定に拡大する方法<sup>60</sup>、絶えず変化する歴史に名称を与えて固定的に捉える「言葉の奴隷」、デカルトのコギトのように「何か動かぬ基礎の上に考えの一系統を組み立てようと欲する（中略）すべての哲学者に共通の心理」などを批判した。逆に丘は、「別に確固不拔の基礎を求めぬゆえ、土台を持たぬ（中略）風船哲学と名づけてもよろしいが、考えて見れば、地球自身も一種の風船に過ぎぬ」と自称した<sup>61</sup>。本稿は、名称にこだわらずに変化を重視する歴史観や、体系にこだわらず柔軟に伸縮する「風船哲学」観を重視して、「共和国」というエッセイの断片に宿る共和主義の各特徴を考察する。

「共和国」の第1の特徴は、レトリックを用いて共和主義を公表したことである。緒言で丘は、「アメリカやヨーロッパには数多くの共和国がある、人類が初め猿類と共同の祖先から起つたものとすれば、これ等の共和国も遠い昔まで遡れば猿の群の様なものであつたに違いない、それから長い年月の間に次第々々に変遷して終に今日の状態に達した」と述べる<sup>62</sup>。先述したロシア論と同様に、「共和国」にも国名、町村名、人名などの具体的名称は全く登場しない（西欧の共和国という言葉は4回使われる）。つまり、どこを読んでも西欧史の叙述と思える箇所がないために、日本を含む長大な人類史だと思えるように説得する工夫がなされている。丘が用いたレトリックは、長大な人類史の中で共和主義の言説を公表することによって、共和主義を禁じる天皇制国家の弾圧を防ぎながら共和主義を人々に説得する技術といえる。その特長は、現実を批判する場合に、事実を山ほど積み重ねないで、現実を相対的に眺めて抽象化する能力の高さと、共和主義を公表する場合に、外国の文献に依拠して訳語交じりの難しい文体で伝えないで、自分の考えや経験を交えたわかりやすい言葉で伝える文体の力にある。

丘のレトリックは、糞虫の忍びの術のように、西欧史と見せかけて弾圧を防ぎながら、日本を含む人類史の中で共和主義を公表することで、天皇制国家の共和主義を禁じる自由なき言論状況を身をもって逆説的に示した。まるで逃げながら闘うようにレトリックを駆使する丘の生き様には、昭和天皇の即位式に高師教授の丘が選ばれた時、丘は「大礼服なる所謂金ピカを有たぬ」と辞退したが、校長と幹事の再三の勧めで我を折り大礼服を着て参加した後、直ちに大礼服を処分した経験が重なる<sup>63</sup>。丘は、「金ピカの大礼服」を着た写真の「人物を心から軽蔑せずにはおられぬ」態度と同時に<sup>64</sup>、丘自身も「階級制度を基礎とした」習慣に従い生きざるをえない様子は「曲馬の道化役者」が心にもない滑稽を演じるようで「自身で自身を軽蔑せずにはいられぬ」態度<sup>65</sup>、で即位式に出たと思われる。丘のレトリックの根底を支えていた、天皇や自分を含む全ての権力と権威を徹底的に軽蔑する人生観は後述する。

### 第2節 生物学的歴史観

「共和国」の第2の特徴は、「一 歴史と生物学」と「八 歴史と生物学的の見方との一致」の中で、生物学（自然史）と歴史学（人類史）が組み合さる生物学的歴史観を提示したことである。まず丘は、「国の変遷を調べることは、従来の学問の別け方に従へば全く歴史の領分に属する」と思うのは「大きな間違ひ」だと述べて、自然科学と文化科学を区別する19世紀の近代科学を批判する。逆に丘は、進化

論を基軸にして生物学と歴史学と演劇的視点などを組み合わせることによって、舞台上の一役者の芝居を俯瞰するように、自然界で長い時間をかけて多様な生物が少しずつ変化していく生物の歴史の中で、人類が大まかに変化していく流れとその因果関係を考察する生物学的歴史観を次のように提示する。

凡そ人類の団体の変遷を論ずるに当つては、先ずこれを生物学的に観察することが何よりも必要である。(中略)即ち人類を生物の一種と見做し、その団体の変遷を論ずるに当つても絶えず他の動物の団体と比較しながら考へを進めて行くことである。而して生物学的に考へる場合には、従来の所謂歴史上の事実を一々参考する必要は少しもない、たゞ大体の変化だけを承知して居れば、それで宜しい。私が今この文を書き綴るに当つて歴史の書物の一頁をも読まぬ(中略)他の動物の団体生活を背景とした舞台の中央に人類の団体を据ゑ、自分は遠く離れた栈敷から見物して居る心持ちで眺める故、細かいことは無論何も見えぬが全体としての姿は却つてよく知れる<sup>66</sup>。

生物学的歴史観は、君主の専制を否定して民衆の自治を重視する共和主義の理念と合致するように、歴史を根底で支える民衆生活のエネルギーを重視する「人民史観」に通じる。丘は、「少数の人間の人物列伝」や「王朝を倒して共和国を起した叛軍の大將」の一挙一動を重視する「従来の歴史」(君主や革命家の英雄史観)を否定する。逆に丘は、「服従性が退化して来ると、歴史家の物の考へ方も次第に変つて来て、上に立つ少数の者だけが人間である訳ではない、エネルギーの総量からいへば、下に位する多数の者の方が何倍多いか分らぬ。されば歴史研究の対象は個々の人物ではなく、「人類の団体生活の変遷」とその原因を探求すれば、「歴史の研究は全く生物学的の見方と一致するに至る」と主張した<sup>67</sup>。

丘の生物学的歴史観は、レトリックが多用されたために概念定義や時代区分が曖昧であり、王や革命家の名前に加えて、歴史的事実までも完全に省くという問題を抱えている。しかし私なりに言うと、生物学的歴史観に基いて変化する「(過去の)猿の群から(未来の)共和国まで」の説得を受ける読者は、その対極にある「(過去の)天孫降臨から(未来の)皇国の発展まで」とでもいうような、天皇制国家の絶対的な不変性を強調する歴史観を相対化できるようになる。例えば高師学生の織田秀実は、「起源は2600年」と高らかに歌われて「太平洋戦争への暗雲が垂れ込んでいたころ」に、『進化論講話』や『共和国』を「むさぼるように次々と読んで」、表題の面白さと、猿の群れから世襲王国になり共和国が成立するまでの変化の過程に「大きな感銘を受けた」。特に織田は、「皇国教育」の歴史で習う「天孫降臨」と生物学の「中生代の恐竜」の矛盾に不思議を感じる中で丘の著作を読んで、「生物の長い歴史の途中に恐竜の時代があり、それから続いて哺乳類の時代となり、人間が存在することが確認でき、『天孫降臨』は別の次元のものであることがはっきり」とわかり、「皇国教育」の虚偽性を自覚したという<sup>68</sup>。

### 第3節 「世襲的の独裁王国」

「共和国」の第3の特徴は、「世襲的の独裁王国」の成立から破綻までを論じる中で、天皇制的な人間関係を否定したことである。猿の群れから人類の王国までを要約しよう。猿類や原始時代の人類は、団体間で生存競争を行い自然淘汰が起こる結果、「悉く全団体の共同の目的のために力を協せて共に働き」仲間を助けて協力しあい利己主義を抑える「協力一致の団体精神」(団体的精神)と、協力一致を実現する手段としてボス猿や酋長に従う「絶対服従」(服従性)の両精神が発達する。生存競争に伴い人類の団体が拡大すると、支配階級は補佐を増やして、酋長は「萬社の頭目」や「村長、郡主、大名」を経て「終に王と称するに至り」、やがて凡人でも務まる世襲制になり、服従性の発達した人民は酋長の「崇り」を恐れて酋長の子を仰ぐ習慣を行う。その結果、「世襲の王と、世襲の貴族と、世襲制度の忝さを



説く御用宗教との三つが揃うた完全な王国が出来上がった」<sup>69</sup>。この「王国」を丘は次のように分析する。

王国では王の命令に従ふことは即ち国の利益のために働くことに当る故、王に忠義を尽す事と国を愛することとは同一である。王のために命を捨てることは即ち国のために命を捨てることを意味する。総ての階級が世襲的であるから、家といふものが非常に重く見られ（中略）各個人はその当人の有する技量よりも、如何なる先祖から降つたかによつて価を付けられる。社会の全部が階級的に仕組まれ、王を除いては、何の階級にも、これに命令を下すべき上の階級があるから、生活とは即ち上の命令に従ふことと心得て、王の無い国が有らうなどとは夢にも想像せぬ。（中略）階級を示すための肩書は最も大切であつて、人の値は全く肩書きによつて定まる<sup>70</sup>。

続けて丘は、団体的精神と服従性が永遠に発達すると仮定すれば、王国は「理想通りの団体生活」とわざと美化した上で、実際は、団体が過度に拡大しすぎたために自然淘汰が止んで両精神が退化するという「生物界に通じた規則」のために、「世襲的の独裁王国にも至る所に破綻の生ずる」と宣言した。

丘は、自然淘汰の増減に伴い服従性と協力一致が変化するという独特な生物学的歴史観を用いて、人民の服従性に支えられた「世襲的の独裁王国」の成立から破綻までを描いた。特に丘は、君命への服従を国益に、命をかける忠君を愛国に、お上（天皇、政府、貴族、主人）の命令への服従を生活に強制的に同一化して、前者から独立した後者の価値を認めないで、共和国を夢にも想像させないという天皇制国家の原理の破綻を宣言した。換言すれば丘は、天皇制国家が押し付けて一般に認められている通念を否定して、天皇に逆らう国益が存在しえること、天皇を否定する愛国が存在しえること、お上への服従とは異なる生活が存在しえることなどを逆説的に公表したのではないだろうか。藤田省三は、「天皇制国家のミクロコスモスの階層秩序として社会が編成され、かくして大小無数の天皇によって、生活秩序そのものが天皇制化される（中略）天皇制社会の成立と呼ぼうとするもの」を論じて、「天皇制の芯」を、「生活の基礎を含めて存在丸ごと国家に所属して（あるいは所属させられていて）社会に属しえない」奴隷制に例えた<sup>71</sup>。藤田を参考に天皇制国家を、天皇と国家がぴったりと一体化して、天皇と国家が社会や生活を取り込んでいく中で、天皇の權威を相互に利用しあうヒエラルヒー的な人間関係が社会に蔓延していく体制と定義するとすれば、丘は、天皇と国家を区別して、服従とは異なる生活や、人の価値が肩書や階級で定まらない人間関係が存在しえることを公表したと評価できる。

天皇制的な人間関係と向きあわないかぎり、近代日本の共和主義は共和主義たりえない。「共和国」で丘は、「社会の全部が階級的に仕組まれ」る中で「各階級の者は、その上の級の者には絶対に服従し、下の級の者からは絶対に服従せられる」と<sup>72</sup>、上級者への服従心と下級者への支配欲が結合しあう関係概念としての天皇制国家をわざと美化した上で、その破綻を宣言した。先述の通り、丘は、理論は社会改造をめざす近代的理念を掲げながら、根底の心理には奴隷根性が残る人々を批判して、更に権力者、君主、民衆、家庭、軍隊などが天皇を利用して相互に服従しあい支配しあう天皇制的な人間関係を描いた。これらは、天皇制的な人間関係と向きあい、それを断ち切るという意味で、近代日本の共和主義が、西欧思想を直輸入するのではなく、自分の足で自ら歩き始めた第1歩ではなかつただろうか。

#### 第4節 系譜としての天賦人權論と民定憲法論

「共和国」の第4の特徴は、「六 服従性の退化」の中で、天賦人權論や民定憲法論の系譜に連なる共和主義を公表したことである。丘は、協力一致の退化した「国王やその部下」は地位を利用して人民に対する圧制を始めて、服従性の退化した人民も「上の者に対して反抗し始める」結果、「司配する階級と司配せられたる階級との間に戦ひが始まる」と主張する。例えば、服従性の退化した人民には、「我々

の作ったパンを食はせ、我々の織つた着物を着せて養うて居る彼等に、何故我々は極度の尊敬を払うて、その命令に服従せねばならぬか。服従性が退化すると（中略）時の社会制度を不条理極まるものと断定し、これを覆さねば社会は進歩せぬと堅く信ずる者も出て来る」<sup>73</sup>。先述の通り、丘は、奴隷根性が退化した「最多数を占めておる最下級の者」は、「自由平等の権利を主張」し始めて階級闘争が起こる結果、「新たな権利を得て」、ついには貴賤の差別が全くなくなるまで至らないと止まないと論じた。「新人と旧人」における人民の権利の自覚や獲得と、「共和国」における人民の「反抗」や階級闘争を合せ読むと、丘は、奴隷根性＝服従性の減少した人民が、自由や平等の権利を自覚し始めると同時に、「国王やその部下」の不当な権力行使に抵抗して、生産物の収奪者に服従するような不公平な社会を変革する抵抗権を自覚し始めると捉えていたといえる。続けて丘は共和主義を次のように描き出す。

団体的精神が退化して国王やその部下が勝手なことを為し始めると、勢ひ国王と人民との利害が衝突し、国の政治を国王一人に委せて置いては何事を仕出かすか分らぬとの懸念から、人民は国王に迫つて、国王と雖も、これだけの規則は決して犯さぬといふ約束をさせようとする。国王は自分の権限を狭められることは無論好まぬから、初めは斯様な申し出を拒絶するが、多勢に無勢で終に余儀なくこれを承諾する。斯くして出来たものが斯様な国の所謂憲法であるから、立憲王国なるものは、憲法も何もなくてよく治まつた専制王国から見れば、団体的精神が余程退化した後に初めて出来た（中略）〔憲法ができて階級制度が続く間は〕争ひは服従性の退化と共に次第に激しくなり、双方ともに全力を尽して戦ひ続けるが、全体から見れば、特権階級はいふに足らぬほどの少数である故、多勢に無勢で到底叶はず、一步一步退いて、終には国王までがその位を保つことが出来ぬ様になつて、天下は一人の天下にあらず、天下は天下の天下なりといふ状態に立ち至る。凡そ共和国なるものは、（中略）全く服従性の退化したために生じた結果である<sup>74</sup>。

1つ目に、丘が「国王までがその位を保つことが出来ぬ（中略）天下は天下の天下なり」と公表した共和主義を、儒教の易姓革命や、天賦人權論と比較して位置づける。遠山茂樹は、幕末の政治情勢に触発されて、「天下は天下の天下、一人の天下にあらず」の言葉が示すように、儒教の易姓革命が幕府の批判や公儀の尊重となり、民権思想を受容する地盤となったと論じた。ただし、ある天子の姓を易えて天命が別の天子に革まる易姓革命は、「天下万民のため仁政＝王道を施く」職分を果たさない君主の交替を意味するが<sup>75</sup>、君主制の廃止にはつながりにくい。それに比べると、丘の言葉は易姓革命に似ているが、階級闘争のはてに人民が君主勢力を打倒する点や、「共和国を起した叛軍の大將」を全く重視しない点をふまえると、やや異なる文脈が考えられる。

丘は、「福沢氏が嘗て『世界国尽し』の中に『政体ありて主君なく、天下は天下の天下なり』と謳ふた北米合衆国の人に云はせると、米国は共和政治と云ふ理想的の政体で、各個人は貧富上下の別なく、憲法によつて平等に政治上の権利を与へられて居る」と紹介しながら「団体の自治」の難しさを論じている<sup>76</sup>。福沢諭吉や丘に一定共通する君主制否定と結びつく「天下は天下の天下」は、儒教的観念と西欧の自然権が合さり成立した、全ての人間には権力が奪えない自由や平等の自然権が「天」から賦与される天賦人權論に広い意味で位置づけられるのではないだろうか。ただし、政府自らが西欧文明の導入を進める1869年にアメリカの共和政治を紹介して、天賦人權論で封建的身分を打破して国家を担う国民の育成を主張した福沢と、天皇制国家が確立した1924年に禁じられた共和主義を公表して、儒教的観念や民権運動の解体のために廃れた一昔前の明治前期の天賦人權論を継承した丘の立場は異なる。

逆に、国家主義的な学者は、天賦人權論と共和主義をどのように捉えていたのだろうか。加藤弘之は、優勝劣敗の進化論に依拠して「妄想論者は（中略）天賦人權主義を主張し吾人々類人々個々か天賦固

有せる自由自治平等均一なる権利は他より敢て奪ふを得ず」と天賦人權論を非難した。更に加藤は、君主勢力を駆逐して「至公至正なる共和政体を設け以て吾輩人民か天賦の権利を快復する」ルソーの社会契約論を否定して、「米国民か英国に叛て独立し仏国民が王政を廢して共和政体を立てたるか如きは大にルソー氏の新主義を採て専を天賦人權論の理を實際に施行した」と捉えた。その上で加藤は、日本の「過激民権者流中往々共和政治を崇慕し或は社会党」を欽羨する者を非難して「社会の優者となりて永く皇室の羽翼たらん事を希望」した<sup>77</sup>。上杉慎吉も、「一般に予の国体論を攻撃する人の主旨とする所は天下は一人の天下に非ず天下の天下と云ふ考よりして君主一人の利益の爲めに存する統治でないから君主一人を統治権の主体なりと云ふべからずと云ふに帰する」と美濃部達吉を非難した<sup>78</sup>。

このように、御用学者が皇室や国体論を武器にして天賦人權論と共和主義を結びつけて論敵を非難する近代日本の言論状況の中で、丘は、自然淘汰を要とする進化論に依拠して、服従性の退化した人民が抵抗権の権利意識を自覚して君主勢力との階級闘争が激化することや、人民が君主勢力を打倒して共和国が成立することを「天下は天下の天下なり」と宣言した。つまり、筆禍の可能性が高い中で、丘は共和主義を天賦人權論と結びつけて公表した。君主を否定する「天下は天下の天下なり」は、先述した服従心と支配欲が結合しあう奴隷根性を否定する「威張りもせず、威張らせもせぬのが、奴隷根性を失うた新人」という主張と、君主や階級を否定する平等思想という意味で共通する。森戸辰男と右田裕規は、加藤と丘の進化論は同様に天皇制と両立したと論じた。しかし、優勝劣敗の進化論に依拠して天賦人權論と共和主義を結んで否定した加藤と、自然淘汰の進化論に依拠して天賦人權論と共和主義を結んで肯定した丘の立場は全く異なる。進化論は、一方では、博物学者ダーウィンのように人間を含む生物が変化する自然史を認めない神権や王権の否定に通じるが、他方では、ナチスのように種や民族など全体の優先と個人の否定に通じる。個人の権利を否定して国体を肯定した加藤と、個人の権利を肯定して国体を否定した丘の違いは一体何か。実は丘は、生徒1人1人が問題を自ら発見し解明することで「独立自尊の精神」という自由の習慣の養成を目指す個人の尊厳を重視する教育論と、平等を求める「最多数を占めておる最下級の者」や「下に位する多数の者」の民衆生活のエネルギーを重視する「人民史観」を組合せた進化論に依拠して、共和主義や天賦人權論を導き出したのではないだろうか。

2つ目に、遠山が指摘した理論と政治の使分けが丘に該当するか検討した上で、民定憲法論と結びつく丘の共和主義を考察する。丘は、具体的政治論の形式をとってはいないが、人民の服従性の発展の程度を理由に立憲王国を正当化しないで、過去の猿の群れから、天皇制国家を示唆する王国になり、未来の共和国まで変化する人類史を公表した。丘が王国を正当化していないことは憲法論からもうかがえる。丘には、君主勢力（国王やその部下）ではなく、人民こそが「憲法」を制定する権力を持つと捉える人民主権の発想がある。憲法の制定主体の分類として、丘は、君主が制定する欽定憲法や、君主と人民が制定する協約憲法ではなく、人民が君主勢力に「規則は決して犯さぬといふ約束」を承諾させて君主権力を制限するという、人民が制定する〈民定憲法の原理〉を平易な言葉で公表した。つまり丘は、天皇主権に基いて人民の承認を得ずに天皇に憲法制定権力を認めて、天皇が臣民に兵役や納税の義務を命じて制限付きの権利を下賜した欽定憲法下にも拘らず、人民主権の発想に基いて、抵抗権を自覚して君主勢力の専制を懸念する人民が、民意を結集して制定した憲法作用の要を権力制限に求める民定憲法を君主勢力に押しつけて約束を守る義務を遵守させる〈民主主義の原理〉を宣言した。

第I章では、丘が、奴隷根性論を通じて天皇制を分析すると同時に、奴隷根性の退化をめざしたと

論じた。ここで、「新人と旧人」の「自分で自由に考え得る」教育の普及によって奴隷根性の退化が速まり新人が殖えていく結果「在来の階級制度」が崩壊するという主張と、「共和国」の「凡そ共和国なるものは(中略)全く服従性の退化したために生じた結果」という主張を、奴隷根性=服従性をキーワードに合せ読む。すると、「教育によって奴隷根性=服従性を退化させることによって、階級制度が崩壊する=共和国が成立する」という丘の構想が浮上する。つまり、1人1人の自由の習慣を養成する丘の教育論は、天皇制(階級制度)を根底で支える人民の奴隷根性=服従性の退化を速めることによって、天皇制国家を根元から崩壊させて、「独立自主の精神」に支えられた共和国の実現をめざす意味を含んでいた。

## 第5節 「共和国の出現」後の課題

「共和国」の第5の特徴は、改造の肯定、理想の自戒、課題の提示などを同時に認識する発想と、この発想をふまえて見えてくる「共和国の出現」後の課題である。「七 共和国の出現」で丘は、「さて共和国になつたら、それで治まるかといふに、共和政治を要求するまでに服従性の退化した人間は、それと同時に団体的精神も退化して居る故(中略)団体内は争ひで満たされ(中略)理想的の団体生活からは次第に遠ざかり行くばかり」と注意した。例えば、「昔からの特権階級は革命によつて倒し得たとしても」、人類の社会生活が従来のままだと新たな特権階級が現れて多数を「奴隷」にする。「貧富の争ひ」を解決する「財産に関する社会の仕組を根底から造り換へる」方法も不明である。ただ丘は、「幾分かでも改良が出来れば、それで満足するの外はない」と語った<sup>79</sup>。これに対して筑波常治は、丘は共和制に信頼をおいていないと批評したが、本稿は、丘の発想と人生観をふまえて丘の注意の意味を考える。

自由や平等をめざす改造に関して丘は、理想の世界を自戒した意図を次のように述べる。

自由平等を標準として世の中を改造しても、なかなか理想の世界にはならぬと言うても、決して自由や平等が無用であると説くわけではない。自由平等を求めるのは人類の進むべき唯一の道筋であって、これを避けては先へゆくことはできぬ。(中略)人類は下り坂になってから服従性が退化して、そのために団体のまとまりが悪くなったと説いたが、これも決して、服従性を復古せしめたいという議論ではない(中略)要するに我らの述べたところは、人類生活の舞台を棧敷から見物している心持ちで観察し得たところをありのままに書きつらねたまでである<sup>80</sup>。

大ざっぱで曖昧ではあるが人類の服従性と協力一致が共に退化するという丘の主張を、森戸辰男は服従性の復活論でナチスに酷似すると批判して、石井友幸は「退化した階級本能を人間の中に復活させる」と批判した。しかし、丘は服従性の復古論ではないと断っている所以で両者の批判は的外れである。

自治に関して丘は、西欧史に仮託して、君主勢力の権力を制限する民定憲法や一種の大統領選挙を次のようにひとまず肯定する。「服従性がなお一層退歩すると、奴隷の境遇に甘んじていた大多数がおいおい承知しなくなり、初めは治者の権限を少しずつ押し縮め、何ごとも自分らと相談の上でなければ行なわしめぬように規則を定め、後には従来 of 治者、被治者の階級別を撤して、自分らの世話は自分らですと言ひ出し、酋長世襲の制度を廃して、治者を自分らの中から選出する」。続けて丘は一方では、協力一致が退化すると、「自分らの団体は自分らで治めると力んで見ても、銘々の利己心が強くて、少しでも他のために犠牲となることを嫌うようでは」争いは絶えないと注意する。丘は他方では、今日は奴隷根性を多量に備える者も多く、「上からきびしく監督せられぬと、自分の当然のつとめも怠けるくらいであるゆえ、自ら治める資格などはすこぶるあやしい」と注意する。丘は、自治をめぐる利

己主義と階級心理のジレンマを提示しながら、「治者を自分の中から選び出したら、それで団体内がよく治まるかというに決してさようなわけにはゆかぬ。(中略)自ら治めるということは如何なる範囲においてもなかなかむずかしいものと覚悟せねばならぬ」と共和国の自治の難しさと覚悟を強調した。続けて丘は、今日は多数の者が「自分と同等の者を尊敬することを全く知らぬ」奴隷根性を備えているので、「人間を真に平等のものと思なした制度はどうてい彼らには適せぬ」とひとまず批判する。更に続けて丘は、「充分に実際の事情を研究して、必要と認められた改造を実行することは(中略)避くべからざることである」が、協力一致の退化を自覚せずに「小説にあるような理想的の世の中が直ちにくるものと信じてかかると、改造の結果が予期に反するのを見て非常に失望落胆」すると注意した<sup>81</sup>。

男女関係に関して丘は、原始時代からつい最近までは「男は女を肉体快楽の道具もしくは日常の用を便せしめるための奴隷と見なし、従来の権力を利用してずいぶん無理なことにも服従を強い、ついには物品として随意に交換または売買する」時代だったと論じる。続けて丘は、「服従性の退歩が或る程度まで達するとどうてい我慢ができなくなり、男のみが人間ではない、女も同じく人間であると叫んで一日も早く奴隷の境遇から開放せられることを要求して止まぬ(中略)婦人の自覚」の時代が来た以上は、「女子の人格を認めて、男子と同等の取り扱いをするのはもはや当然」と男女平等をひとまず肯定する。例えば、「結婚は全く自由恋愛の基礎の上におくべき」で、「女にも男と同じ程度の教育を施せば、女にも大概のことは男と同様にできる」ために、「社会における男女の位置が職業方面においても実際に同等となり(中略)女も男の寄生虫たることを止めて、自活し得るようになれば(中略)女子参政の運動も当然盛んになる」。ただし丘は、「男女ともに、生まれながらの協力一致性が減少すれば、それだけ利己的の個人主義」になるとして、教育が進んで夫婦喧嘩が増えたトルストイの小説を挙げて、共同生活で男女が衝突しあう様子を「妻無ければ楽しみ無く、妻有れば苦しみ有り」と皮肉っぽく論じた<sup>82</sup>。

最後に丘は、「一休和尚は正月元旦に竹竿の先に鬮を差し上げながら、『御用心、御用心』と叫んで町々をふれまわった」挿話を、縁起をかつぐ元旦にも不吉が起こるという不動の事実を忘れると、油断が起こり、かえって不吉を招く警告と紹介して、自分の「両性の争い」という論説も一休に似ると自称した(丘はかなり皮肉っぽい論説を特に雑誌の1月号に多数のせた)。丘は、男女平等を肯定した上で、あまり楽しくない共同生活を楽しく生きる覚悟と努力を次のように論じて終わる。「何ごとでも、非常に楽しかろうと思うていたことが実際はあまり楽しくないと知れた場合には、大いに失望落胆するにきまっている。それよりもあまり楽しくないものと思って初めから覚悟し、如何にしてそれを楽しくすべきか考えて一生懸命に努力したほうが、結構幸福に暮らせるかも知れぬ。(中略)昔から良薬は口に苦しと言うが以上述べたことが、良薬であるか否かは全く読者諸君の判断に任せる」<sup>83</sup>。

つまり、自由や自治や平等をめざすあらゆる社会改造に関して、丘は、社会改造をめざす研究や運動をひとまず肯定した上で、ただ「理想の世界」を妄信すると理想が現実と乖離して失望すると自戒しながら、それでも改造後に生じる課題に向きあう覚悟と努力を提示するという、一連の過程を同時に認識する発想をもっていた。とすれば、先の「共和国」の最後の注意は、共和主義をひとまず肯定した上で、共和国をただ「理想の世界」として妄信しないで、共和国が成立した後に生じる独裁や格差の課題と向きあう覚悟と努力を提示したと解釈すべきではないだろうか。換言すれば、丘は、共和主義を本気でめざすのならば、課題にきちんと向きあう覚悟と努力はあるかという問いを発していた。

## 第6節 「不遇の楽しみ」という人生観

丘の各言説を根底で支えていた丘の人生観とは一体何だろうか。正月に髑髏を掲げて触れ歩いた一休のように、「何ごとでも」あまり楽しくないものと覚悟した上で、それを楽しくするように「一生懸命に努力したほうが、結構幸福」に生きられると捉える丘の人生観を、「不遇の楽しみ」（丘が最後に公表したエッセイであり、『共和国』の最後に載ったエッセイでもある）の考察を通じて掘り下げよう。

論説の最初で丘は、平賀源内『風来六部集』の「時に遇わざれば孔子もお茶を引き玉い」を「出発点」にして、不遇の人が感じる楽しみという「何の役にもたたぬことを考えて思わず暇を費やした」と語る。『風来六部集』とは、見世物で人気のある江戸芸人の放屁男へっぴりおとこを素材にした『放屁論』や、エレキテルを発明した浪人貧家ひんかぜにない銭内を登場させた『放屁論後編』を集めた戯作集であり、独創性がなく停滞した身分制社会を笑い飛ばして批判した江戸の諧謔文学である。丘は、源内が才能を見出す人も金もない時代閉塞の中で、源内櫛を売って生きるしかないような自分を自嘲した狂歌の「かかるとき何と千里の小間物屋、伯楽もなし、小遣もなし」も引用した。共に博物学者の丘と源内には、自分を含む権力と権威を軽蔑して笑い飛ばす人生観が共通する。丘は、やや優れた力量に不相応な低い地位に置かれた「不遇の人」は、境遇に不平を感じて世間の人々が尊重する「権力や富貴そのものをも軽蔑する」と論じる<sup>84</sup>。続けて丘は、「不遇で万事を軽蔑し尽くす」と人生観が一変して、世の競争に「諧謔の種」を発見するようになり、「極度の軽蔑」が爆発するとユーモア文学や狂歌や諧謔文学が生まれると次のように論じる。

さて、何物をも軽蔑し捨て去って、すべての羈絆から脱すると、人生観や社会観も次第に一変して世の中がことごとく滑稽に見え、富貴や権力を獲んとして、日夜、擲り合い、騙し合っている連中の所行が、一々馬鹿げて感ぜられ、諧謔の種がいたるところに発見せられる。これを文に写せば立派なユーモア文学ができ、歌に咏めば飛び切りの狂歌が生まれる。一体、狂歌のごときは、極度の軽蔑の態度から詠んだのでなければ真の味は出ない。「今日も降るてう、明日も古帳」〔長雨が毎日ふる中で竹橋の古帳調べにうんざりだという蜀山人の狂歌〕との不平から起こった世間への軽蔑の心持ちが、機に臨んで爆発するので、他の追従を許さぬような面白い歌ができたのである。蜀山人が「詩は詩仏、書は米庵に狂歌おれ」〔元歌は「芸者小万に料理八百善」と続く〕と公言することができたのも、その源をただせば、不遇に対する不平からではあるまいか。（中略）「帰朝せり、教授になれり、妻持てり、下戸も手に取る三組の猪口」のような順調に出世した人の歌は、字数だけはそろっても、ただ蕪のように甘いだけで、山葵のような味が全くない。（中略）不遇で万事を軽蔑し尽くすにいたった人間は、狂歌や諧謔文学の作者として最も適任である。現に外国には国事犯で死刑の宣告を受け、後にゆるされた者などに、著名なユーモア作者がある<sup>85</sup>。

丘は、「最後まで笑うことのできるのは、何物をも軽蔑し尽くした者だけに限る。何物にか繋がれている者は、いつか必ず泣かねばならぬようなことが生ずる。（中略）風流臭い風流は、決して上等の風流ではない。何物をも軽蔑し尽くして後に達した真の風流は（中略）実はオレは何物をも軽蔑し得る男であるとの自分免許の優越感をひそかに味わう楽しみである」と語って「不遇の楽しみ」を終える<sup>86</sup>。

丘の言う「何の役にもたたぬ」は、近代的な価値観からすれば全く何の役にも立たないという自嘲だが、実はこれをひっくり返すと近代的な価値観を根源的に批判する可能性が生まれる。「不遇の楽しみ」という題名自体が、自分の奥底にある矛盾や葛藤や曖昧さを一切排除して、自己の能力を全肯定して自我をひたすら拡充していく道とは全く異なる、丘と源内に通底する自分の奥底に潜むもう1人の自分によって、自己の不遇とそれを生み出す近代社会を諧謔的に笑い飛ばしていく「不遇道」がある

と示唆している。丘が引用した「世間への軽蔑の心持ち」が爆発してできた蜀山人の狂歌は、「帰朝せり、教授になれり、妻持てり、下戸も手に取る三組の猪口」のように、西欧の近代学問を武器にして順調に立身出世していく道を、人生の悲哀ある山葵のような味わいがないと軽蔑する。丘は、不遇な境涯を歌った小林一茶、越後の民衆とふれあい清貧を生きた良寛、名門武士を出家して将軍に贈られた銀の猫を子供に与えて「捨て果てて、身はなきものと思えども、雪の降る日は、寒くこそあれ」と自由と孤独を歌った西行、風でうるさいと瓢箪を捨てた許由（堯帝の禅譲の申し出を汚れたことを聞いたと潁水の水で耳を洗った中国の伝説上の隠者）などを「真の風流」のイメージとして引用した。更に丘は、彼らの生き様を、風流を極めた偉人と崇め奉ることなく、「何物をも徹底的に軽蔑してしまえば、誰でもその心持ちになれる」と、彼らを普遍的な「不遇道」の一例として扱った。丘が挙げた人々の生き方と、「茶の湯でも生け花でも、風流商売の人間は普通の俗物よりもさらに一層俗物であることが多い」という丘の主張の両方は<sup>87</sup>、風流や道楽を文化産業として取り込んでいく資本主義の道を「俗物」と軽蔑する。「富貴や権力を獲んとして、日夜、擲り合い、騙し合っている連中の所行が、一々馬鹿げて感ぜられ、諧謔の種」を発見するという丘の感性は、敗者を蔑みあらゆる手段を使い勝者をめざしていく優勝劣敗の生存競争の道を、人が人を食物にする馬鹿げたことと諧謔文学や狂歌の種にして笑い飛ばす。「権力や富貴そのものをも軽蔑する」という丘の感性は、藩閥政府が世襲の天皇を担ぎ上げて天皇制国家（世襲的の独裁王国）を急ごしらえしてきた道を、長大な自然史や人類史から眺めて、しょせんはちっぽけな人間の群れの中の一握りの権力者が製造した凡庸な酋長とイカサマにすぎないと軽蔑する。「不遇に対して不平を起こし、瞋恚の炎に身をこがして、世を罵りながら死んでゆくのは、いまだ不遇道の修行の足りぬ輩である」という丘の感性は<sup>88</sup>、天皇制国家との権力闘争に負けて不平だけで終わる革命運動の道を、敗北の意味を抱きしめずに「不遇の楽しみ」を味わいもせずに人生を終える未熟者と軽蔑する。

一般的に丘は、ドイツ留学を経て高師教授となり、西欧の近代学問である生存競争論や進化論を普及した啓蒙思想家とされる。しかし、近代的な価値観が強いようにも見える丘の言説を根底で支えた人生観には、近世的な感性が強く渦まいていたのではないだろうか。換言すれば、「共和国」を根底で支えた感性的基盤とは、近代的な価値観を徹底して軽蔑しつくす「不遇の楽しみ」の人生観ではないだろうか。近代的な価値観だけだと、近代的な諸要素に支えられた天皇制国家を根本的に否定しがたい。先ず、丘は「不遇で万事を軽蔑し尽くす」人生観から資本主義下の生存競争を眺めて生じた笑いの感性（諧謔の種）を爆発させて、レトリックを用いた「新人と旧人」や「所謂偉人」や「共和国」などの広い意味での諧謔文学を生みだした。次に、「オレは何物をも軽蔑し得る」という丘の奥底に流れていた感性は、長大な生物の歴史や人類史から眺めれば、急ごしらえの天皇制国家、「理想の世界」を夢見る革命運動、丘自身の自我の拡充と立身出世<sup>89</sup>、丘が公表した共和主義などを含むあらゆる権力と権威をしょせんはちっぽけなものにすぎないと笑い飛ばして相対化した。この丘の感性こそが、先述の肩書に基いた人間関係や大逆事件後の社会を批判する「明治人の気質」の核にあったと考えられる。最後に、「何物をも軽蔑し尽くして後に達した真の風流」という丘が探し求めた感性は、全ての階級や貧富や尊卑が失われて、人間と人間が「お互いにちっぽけな人間だなあ」と無常を憐れみあいながら、滑稽を笑いあうように、全ての人間を無常を共に笑いあえる万人平等の人間として直視できる地平をつくる。そして丘は、「不遇の楽しみ」という人生観がつくる地平の上に立って、「触らぬ神の祟り」で「法王とても同じ人間である以上は人間共通の弱点を具えている」と宣言して、「共和国」で「天下は一人の天下にあらず、天下は天下の天下なり」と宣言して、「人間共和国」という階級を越えた万人平等の

世界を建立した<sup>90</sup>。

## 第7節 吉野作造の民本主義との比較

吉野作造の民本主義と丘の共和主義を間接的に比較して、丘の共和主義の特徴を考えよう。『煩悶と自由』の序文で丘は、人類の未来論は、「読者に愉快を与える筋のものではなく、また伝統的信条と一致せぬ」ために「役柄で反対する人」が多いことを承知していると断った上で、次のように述べた。

未来がくれば、その正しいか誤っていたかが誰にも明らかに知れるゆえ（中略）適中する望みのある議論は「時」を味方として悠然と控えていることができる。著者は決して自分の説が正しいと信じている次第ではないが、反対の説にくらべると、いくぶんか誤りを含む量が少ないように感ずるゆえ、駁撃に対してはいつも答えずに負けておくことにしている。本書の読者は、なにとぞ一回本書を通読して、ただちにこれを打ち捨てるごときことをせず、しばらく本棚の隅にとどまることを許して、十年自か二十年自ごと一回ずつこれを取り出して読まれたい。これが本書の価値を誤りなく評定する唯一の確かな方法である〔傍点部は『共和国』の序文でも述べられる〕<sup>91</sup>。

丘は、「新人と旧人」や「共和国」などが、安易な理想論を批判したために読者に不快感を与えて、共和主義も国体論（伝統的信条）と一致しないために反論が多くあることを認めた上で、新聞や雑誌に平易な文体で、未来に実現する可能性のある共和主義とその課題を公表した。ただし丘は、同時代の知識人を名指しして批評することを避けて、同時代の様々な丘批評に対しても応答を避けて沈黙を貫いた。そもそも共和主義を論じる自由がまったくない中で批判に答える難しさや、つまらない筆禍を防ぐ意図があったと思われる。このために、丘と同時代の論者を直接比較することは難しいので、大正デモクラシーの思想を代表する吉野の民本主義を整理した上で、丘の共和主義と間接的に比較する。

デモクラシーに関して、吉野は一方では、「国家の主権は法理上人民に在り」という意味の「民主主義」は、「共和国が唯一の正当たる国家であつて、君主国の如きは不合理なる虚偽の国家である。君主は人民より不当に権力を奪つた」という結論に達して、西洋の社会党は「民主共和の危険思想を伴」い、「現に我国でも幸徳一派の大逆罪は、社会主義者の間から輩出したではないか」と述べて、「国体擁護の立場から之を排斥せねばならぬ」と否定した。吉野は他方では、「国家の主権の活動の基本的の目標は政治上人民に在るべし」という意味の「民本主義」は、「憲政の根底と為すところのものは、政治上一般民衆を重んじ、其間に貴賤上下の別を立てず、而かも国体の君主制たると共和制たるとを問はず、普く通用する所の主義」と強調した<sup>92</sup>。つまり吉野は、民主主義は危険な共和主義に至ると自ら否定した上で、民本主義は民衆を重んじて君主制と共和制を問わずに普遍的に通用すると強調することによって、政治は民衆の幸福を目的にして、政策決定は民衆の意向に従うという根本的原理に支えられた立憲政治と、人民権利の保障、三権分立主義、民選議院制度などを実現するデモクラシーを主張した。

逆に、国家主義の側も民本主義を許容せざるをえない背景として、世界的な共和主義の傾向が日本にも伝播することを防ぐために、議会制度を「安全弁」として活用しなければならないという危機感があった。例えば井上哲次郎は、アメリカを筆頭に、ヨーロッパ、中華民国、南米などで君主国が崩壊して共和国が成立していく「近世文明の民主的傾向」と、「之に反して共和政体が一変して君主政体になつたと云ふ例は殆ど無い」事実を挙げた。更に井上は、「共和政体の内に活躍して居る所の自由の精神が何時となく我国に伝播して来ることは免れない（中略）彼我交際往来の間にドシドシ輸入されてくるので」、「民主思想」と「忠君の念」という「矛盾した思想を能く調和して行かないと云ふと非常なる過失を来す」と論じた。その上で井上は、共和主義の伝播を防ぎ「君主」と「民主」の矛盾を



調和する方法として、「衆議院は安全弁である」と捉えて、「臣民の福利を重んず」る「民本主義」を主張した<sup>93</sup>。

それでは次に、吉野の民本主義に代表される大正デモクラシーと丘の共和主義を比較しよう。第1に、思想の現実に対する働きかけという基準を立てると、吉野の民本主義の働きかけの大きさに比べて、丘の共和主義の働きかけの小ささが指摘できる。久野収は、「現実の問題状況へのはたらきかけというすがたで、思想をつかむ」という問題意識から、吉野は「民衆から切れたままで、天皇主権の国体論に突撃する民主主義者の悲劇をこれ以上重ねるにしのびない」と考えて民本主義を提唱して、「国家の現実がまだ憲法を十分に生かさず、国体論の横行を生み出す地盤が生きていることをまずはっきりとみとめ、だからこそ、この現実を憲法の完全実現にむかって改革しようとする」と評価した<sup>94</sup>。たしかに、吉野の民本主義は、国家主義者の側の民本主義を許容する背景や、藩閥官僚から社会主義者まで含めて多様な勢力を味方につける吉野の幅ひろい論理なども相まって<sup>95</sup>、主権所在論を棚上げして国体論の批判を防ぎながら、主権運用論に絞りこんで現実を改革しうる力をもったために、大正デモクラシー期の公式学説となった。同時期の民本主義者たちには、天皇への崇敬の念を語りながら、主権在民を意味する民主主義は危険な共和主義に至ると自ら否定した上で、主権運用を意味する民主主義と主権在君の国体論を妥協させた民本主義を強調することによって、政治制度の民主化や社会政策の実施や官僚政治の批判などを幅ひろく主張するという論理が共通している<sup>96</sup>。

これに比べると、共和主義が禁じられた中で公表されたとはいえ、丘の共和主義と同時に、近代日本の共和主義の全てが、国家主義から社会主義までを含む多様な勢力を味方につけたことも、民衆の心をつかんだこともなく、現実に対する働きかけとしてもった意味はとても小さい。換言すれば、丘という共和主義者の存在そのものが、公然と現実に働きかけられなかった近代日本の共和主義の弱さを物語る。そしてまた、近代日本の共和主義を実態以上に大きく見ることも自戒しなければならない。

第2に、思想の構想力という基準を立てると、丘の共和主義の考察によって、吉野の民本主義に代表される大正期のデモクラシーの諸問題が浮上する。鹿野政直は、「思想の歴史が、政治や経済の歴史と最も異なる点は、それが構想力を競いあうという性質をもつことだと思います（中略）思想の場合、提唱するという意味では普遍化をめざしますが、政策化され制度化されたかどうかを、価値の決め手とはしません。むしろ、現実によって拘束されつつも、いかに想像力を飛翔させたかで、価値を測られる性質があります。その点で思想の角度は、歴史を、可能性や構想力の欠落や陥穽から洗い直してゆく効用をもちます」と論じた<sup>97</sup>。提唱された思想の価値を、政策化や制度化よりも、現実の拘束の中で「いかに想像力を飛翔させたか」という基準や、歴史を構想力の欠落から洗い直す効用という基準で測れるのならば、天皇制国家の拘束の中で丘が公表した共和主義がもつ構想力とは一体だろう何か。

1つ目に、近代日本のデモクラシーが秘めていた多様な可能性が指摘できる。民本主義は、主権在民を意味する民主主義や共和主義を国体に反する危険思想と自ら否定した上で、天皇制や国体論と妥協しなければデモクラシーは成立しえないという論理のパターンを日本に定着させた。換言すれば、大正デモクラットたちは、近代日本に民本主義は存在しえるが、民主主義や共和主義は存在してはならないとくり返し主張した。これと比べると、丘の共和主義は、現実への働きかけは小さいものの、共和主義が民主主義思想の「地下水」となって近代日本の底流に流れていたことを示唆する一例といえるのではないだろうか。換言すれば、丘の共和主義は、現代の価値基準から民本主義を不徹底なデモクラシーと裁断するのではなく、また、同時代の一面だけを見て近代日本のデモクラシーは民本主義としてのみ存在しえたかと速断するわけでもなく、近代日本のデモクラシーが実は、民本主義にも民主

主義にもなりえる内在的な可能性をもっていたことを象徴する具体的な事例ではないだろうか。また吉野は、参政権付与の根拠が、「天賦人權説より発出したる主権在民論」ではなく、「天賦人權論の廃つた今日に於ては（中略）国家的経営の積極的責任の分担」にあると論じた<sup>98</sup>。天賦人權論の系譜に連なる共和主義を公表した丘と、天賦人權論を古いと捉えた吉野の違いは、大正期の思想よりも、天皇制国家が成立する以前の明治前半の思想の方が、共和主義の系譜になりやすかった可能性を示唆する。

ただし、吉野が「民本主義は、結局押し詰めると矢張り民主主義になる（中略）之はお前の説は結局民主主義になるといつて、非難する意味で説いた人もあるが、又結局民主主義の方がよい、何を苦んで民本主義などと保守思想に阿ねる態度を取るのかと云つて非難した人もある」と語ったように<sup>99</sup>、民本主義は、民主主義にも保守主義にも通じる可能性を秘めていた。山川均は、「歴史的に見れば、民本主義といふ用語が、民主主義に対する国体論上の襲撃に应ずる保護色」と評して、「主権の運用に関する民本的の主張は、主権の所在に関する民主的の解釈を土台として初めて成り立つもの」であり、逆に主権論を放棄した民本主義は「君主から人民に与へられたる恩恵的の善政」になるので、「民本主義は進んで主権論に触れるか、退いて一片の善政主義に終わらなければならない羽目に立つて居る」と指摘した。更に山川は、吉野の民本主義を例えて、1匹の豚を「肉と脂肪との、何等の関係もなき二つの観念」に分けて「脂肪は日本人の貧弱なる胃腸に適せざるが故に豚に非らずといふの類である。何ぞ知らん、豚の特色は却て博士の棄てられたる脂肪にある」と、デモクラシー（豚）の価値は主権運用の民本主義（肉）よりも主権在民の民主主義（脂肪）にあると批判した<sup>100</sup>。吉野や山川のデモクラシー論の内在的理解は今後の課題だが、単純な妥協にはとどまらない民本主義そのものの幅ひろい可能性は近代日本のデモクラシーの多様な可能性を示唆している。

2つ目に、民本主義者の国家観の問題が指摘できる。吉野の民本主義は、様々な勢力を味方にする幅ひろさも相まって、大正デモクラシー思想を代表する公式学説となった。吉野は、「民本主義の主張は、各種の法律的条件と共に、之を確立尊重する事によつて、君主の発現する法的権力を国家の実質的権力に合致調和せしめ、以て国家の真の強盛を計らんが為めに唱へ」たが、逆に「官僚的専制主義」は「国家を危からしむる」と、天皇親政説や官僚専制を批判しながら、合理的な国家運営の方法を主張した<sup>101</sup>。それに対して大杉栄は、「若し民主主義と云ふことを中心として考へれば、国家そのものに、及び此の国家の職掌とする政治そのものに、何等かの根本的疑問を抱かなくちやならん筈だ。国家の実質に、政治の実質に、根本的考察を加へなくちやならん筈だ（中略）吉野先生は、斯くの如き如き疑問や考察に就いては全くの盲である」と国家を無批判のまま肯定する吉野を批判した<sup>102</sup>。

吉野に比べると、丘は合理的な国家運営の方法を論じてはいない。しかし丘は、君命への服従を国益に、忠君を愛国に、お上の命令への服従を生活に強制的に同一化して、共和国を想像させない天皇制国家の原理の破綻を宣言した。続いて丘は、欽定憲法下にも拘らず、人民主権の発想に基いて、人民が制定した憲法作用の要を権力制限に求める民定憲法を君主勢力に押しつけて約束を遵守させる民主主義の原理を宣言した。更に丘は、英雄史観に通じる「共和国を起した叛軍の大將」の価値を認めることなく、共和主義をひとまず肯定した上で、それを「理想の世界」と妄信せずに、「共和国の出現」後に生じる課題と向きあう覚悟と努力を提示した。これらは、天皇制国家に対する「根本的疑問」と、共和国の政治に対する「根本的考察」ではなかつただろうか。

3つ目に、民本主義者の天皇観の問題が指摘できる。吉野は、仮に『皇室の為め』と『人民の為め』と、相逆ふ場合には、「陛下の御為めには水火も之を厭はずといふのは、日本国民の覚悟である」と強調することによって、人民の利福を無視する国家の制度は「却つて忠良なる国民の精神に一種不快の念

を抱かしむる基」であると批判して、国家の要求に対する「国民の道徳的判断」の自由を強調した<sup>103</sup>。更に吉野は、国体の意味を「君臣の情誼」の深さという「道徳的観念」に限定した上で、上杉慎吉の天皇親政説のように「政治上の実権が絶対に君主に在りと云ふことになれば、其当然の結果として人民は自ら政治上の実際上の責任を畏くも君主に帰し奉る（中略）君主の尊き地位を群議の直接の標的たらしめんとする」と批判して、天皇親政説の利益は「議院尊重主義の実際上の敵手なる藩閥政治主義」が得ると批判した<sup>104</sup>。吉野は、天皇のためには水火をいとわないと「国民の覚悟」を強調して、国体論を「道徳的観念」に限定することによって、天皇に政治的責任が及ぶのを回避して、天皇親政説を利用する藩閥官僚（軍部や枢密院や貴族院も含む）の無責任性を批判して、議会主義を擁護した。しかし吉野は、「国民の覚悟」や「道徳的観念」の中身を掘り下げることにはなかった。そして吉野が言う、「『皇室の為め』と『人民の為め』と相逆ふ」という問題設定や、国家の要求に対する「国民の道徳的判断」の自由などが、天皇制国家の中で果してどれほど成立しえたのかという疑問も残る。

吉野に比べると、丘は、関係概念としての天皇制国家を描く中で、「教育はもっぱら階級制度と、その根柢たるべき奴隷根性の維持養成に力をつくし、上の階級の者に対する絶対の服従をもって最高の道徳と見なし、目上の者のために命を捨てることを善美の極致としてほめた」と論じた。丘の言う「最高の道徳」は、一方では、権力者が凡庸な天皇を至尊であるかのように民衆に見せつけることで、天皇に服する権力者の命令に対する絶対服従を民衆から調達する天皇制的な人間関係を意味して、他方では、家庭や軍隊において天皇を利用して上級者と下級者が支配しあい服従しあう中で抑圧が再生産される天皇制社会を意味していた。更に丘は、天皇制国家の正統的教育も、支配を正当化して服従を調達するイカサマと否定した。丘は、何一つ幻想を抱かない奴隷根性論によって、「国民の覚悟」や「道徳的観念」と美化されやすく批判しにくい天皇観が隠しもつ意味とそれを支える修身教育を分析した。

## おわりに

おわりに、レトリックの深層に潜む丘の意図を浮上させながら各章の論旨を整理して、1920年代に丘が向き合ったものを確認した上で、丘の共和主義の意義と課題をあらためて検討する。

丘の『進化と人生』の序文には、次のようなマタイ伝13章のパロディがある（傍点は佐貫による）。

全編がことごとく著者の頭脳から生じた産物である（中略）独創的思想はあたかも時期が到来したために樹木の梢に生じた果実のごときものである。これが後に成長して各一本の樹木となるや否やは全くその偶然落ちた地面の性質によって定まる。（中略）新たな思想も、これを受け入れられるだけの下地のある人間に出遇わなければ、そのまましなび枯れるのほかはない。されば有力な人びとが力をあわせて土地全面に石を敷き詰めた地方では、わずかに敷石の隙間に落ちた種子だけが辛うじて生命を保ち得るに過ぎぬ。本書に述べた著者の思想のごときは、全部枯れ失せても決して惜しむべき程のものではないが、それが将来根を張り、枝を広げ得るにいたるか否かは、ひとえにこれに適する沃土の露出した場所が有るかないかによって定まるであろう<sup>105</sup>。

傍点部分は、本稿が考察してきた1920年代に丘が向きあったものを、抽象的ながらよく示唆しているので、丘がレトリックを用いてパロディに込めた意図を各章に関連付けて読み解いてみよう。

I章では、丘がレトリックと奴隷根性論を用いて分析した天皇制の特徴を考察した。1920年代に丘は、生存競争の単位を読み替えて階級闘争の激化と共和国の成立を見すえた。奴隷根性論は、一方では、上級者への服従心と下級者への支配欲が結合しあう階級心理を分析して、他方では、下からの依存と上

からの支配が結合しあう相互依存的な人間関係を分析した。丘は、レトリックと奴隷根性論を組み合わせることによって（わずかな敷石の隙間に種子を落とす技術）、権力者・君主・民衆・家庭・軍隊などが相互依存しあう関係概念としての天皇制国家（権力者が土地全面に石を敷き詰めた地面の性質）を描き出した。更に丘は、「在来の階級制度」を支える奴隷根性を退化させる方法として教育を重視した。丘の教育論は一方では、天皇制国家を支える正統的教育（国民国家の統合政策）を、生徒に教師の言葉を妄信する習慣をつくり王権神授説を注入するイカサマと否定した。丘の教育論は他方では、生徒1人1人の知的好奇心を引き出しながら自ら問題を発見して考えていく方法をくり返すことによって、「独立自主の精神」という自由の習慣を養成する「疑ひの教育」を提唱した。1920年代に丘は、思想の論理的体系性（種子）よりも、思想を根底で受けとめる人々の心理的基盤（下地のある人間）と日常の習慣（地面の性質）を一貫して重視したがゆえに、階級制度を支える奴隷根性の退化と、それとは異なる「独立自主」という自由の習慣の養成をめざした（共和主義の芽が根を張るのに適した沃土の創造）。

Ⅱ章では、「風船哲学」を重視しながら「共和国」を考察して、丘の共和主義の各特徴を明らかにした。第1に、丘のレトリックは、長大な人類史というスケールの中で共和主義の言説を公表することによって、天皇制国家の弾圧を防ぎながら人々を説得する技術となった。第2に、丘の生物学的歴史観は、一方では「猿の群れから共和国まで」変化する長大な自然史と人類史に通じて、他方では英雄史観を否定して民衆生活のエネルギーを重視する「人民史観」に通じた。第3に、丘は「世襲的の独裁王国」の中で、君命と国益、忠君と愛国、服従と生活などを同一化して、共和主義を禁じる天皇制国家の原理を否定して、天皇や階級を利用して相互に服従しあい支配しあう天皇制的な人間関係を断ち切ったと位置付けた。第4に、丘の「天下は天下の天下なり」と結びつく君主制否定を、天賦人權論や民定憲法論の系譜に連なる共和主義として位置づけた。更に、抵抗権を自覚した人民が制定した権力制限を要とする憲法を君主権力に遵守させる民定憲法論を系譜とする共和主義を、民主主義の原理の宣言と評価した。第5に、改造の肯定、理想の自戒、課題の提示などを一連の過程として同時に認識する丘の発想を踏まえて「共和国の出現」後の課題を読み解いた。第6に、丘の言説と「共和国」を支える感性的基盤として、自我の拡充と立身出世、資本主義下の生存競争、天皇制国家、革命運動などの近代的な価値観を徹底的に軽蔑する「不遇の楽しみ」という丘の人生観を考察した。以上の特徴を合せもつ丘の共和主義が、天皇制国家で小規模ながらくり返し公表された（わずかに敷石の隙間に落ちた種子）。

最後に、本稿が論じてきた問題を改めて検討して、丘の共和主義の意義と課題を考える。第1に、丘の生存競争論（自然淘汰説）とは一体何だったのだろうか。団体間の生存競争と自然淘汰の増減に伴い奴隷根性と協力一致が変化するという丘の進化論に基いた学説（生物界に通じた規則）には曖昧な点が多く、厳密な検証に耐えうる生物学（近代科学）の定説といえるかどうかは疑わしい。そして生物学と歴史学（社会学）を「全く同一視」しすぎるという批判はくり返された。また丘は、弾圧を防ぎながら共和主義を公表する方法としてレトリックを多用して、更に、外国文献や文化科学の言葉や概念には頼らないで自前の考えや経験を交えた言葉を使用したために、丘が言う「人民」、「階級」、「服従性」、「協力一致」、「独立自主」などの言葉の意味にも曖昧な点が多い。

以上の曖昧さをふまえた上で、丘は独自の学説を用いて一体何をなしたのだろうか。共和主義が禁じられた1920年代に丘が、秘密出版や非合法運動や海外の活動ではなく、一般的な雑誌や新聞に共和主義をわかりやすく公表した点は評価できる。そして丘は、生存競争の単位を読み替えて「人為階級間の戦い」を時代の要求と捉えながら、奴隷根性論を通じて天皇制を分析して、「独立自主の精神」という自由の習慣を養成する教育によって奴隷根性の退化を速めて「在来の階級制度」の崩壊をめざした。

更に丘は、服従性の退化を核にして、猿の群れから王国になり共和国が成立するまでに至る人類史を提示して、天賦人権論や民定憲法論を系譜とする共和主義を公表した。

第2に、丘の各言説には、階級社会の人間関係や君主制を否定する平等思想が見られる。丘は、「自然に於ける人類の位置」という普遍的問題を出発点にして、長大な自然史から眺めれば、普通の人も天皇も含めて全ての人類は、同じ1生物や地球人にすぎないと捉える万人平等の人間観を形成した。丘の奴隷根性論は一方では、「威張ったり威張らせたりする」階級心理を否定する「威張りもせず、威張らせもせぬ」平等な人間関係を主張して、他方では、依存心理と支配の論理が結合しあう不平等な人間関係を批判した。「共和国」で丘は、「世襲的の独裁王国」の人の価値が肩書で定まる階級社会や天皇制的な人間関係を断ち切り、人民が自由や平等を求めて国王を否定する共和主義を「天下は天下の天下なり」と宣言した。丘の発想は、時代の課題を捉えながら「自由平等を求めるのは人類の進むべき唯一の道筋」と肯定した上で、「理想の世界」を自戒して、奴隷根性と協力一致のジレンマを提示した。例えば丘は、「従来の治者、被治者の階級別を撤して、自分らの世話は自分らです」と叫ぶ人民の自治の声や、「男のみが人間ではない、女も同じく人間である」と叫ぶ女性の男女平等の声に耳をすませた。その声を反芻しながら丘は、協力一致が退化して利己的になれば争いは絶えず、奴隷根性が残り人間を人間として尊敬できなければ「人間を真に平等のものと見なした制度」は難しいという自治のジレンマや、奴隷根性が残れば男が女を奴隷扱いして、協力一致が退化して利己的になれば共同生活が難しいという男女のジレンマを提示した。「不遇の楽しみ」で丘は、近代的な価値観を徹底して軽蔑する近世的な感性の人生観を語り、諧謔文学を生みだして、天皇や自分を含む全ての権力と権威を相対化して、階級や貧富や尊卑が失われて全ての人間を万人平等の人間と直視できる「人間共和国」を建立した。以上の平等な人間関係、自由や平等を求めて国王を否定する人民、自由や平等を求める人類の道とジレンマ、万人平等の「人間共和国」などの平等思想に丘の共和主義は支えられていた。平等思想に支えられた共和主義こそが思想の生命力をもちえるのではないだろうか<sup>106</sup>。

しかし、さまざまな社会改造が噴出した1920年代にあって、丘の中では、共和主義を含めて、自由や平等をめざすあらゆる改造思想に対する信頼と疑いが、ある緊張感を保ちながらせめぎ合い続けていたのではないだろうか。丘の共和主義の言説分析に終始した本稿には、時代が変化していく中での丘の心中のせめぎあいの過程をより深く考察すべきではなかったかという課題が残る<sup>107</sup>。

第3に、本稿が考察してきた丘の共和主義を、「君主制を支える階級心理を否定して、民主主義の精神と制度をめざす思想」と定義する。丘は、天皇制（階級制度）を根底で支える人民の奴隷根性＝服従性＝階級的精神の退化（消滅）をめざした。奴隷根性は、上級者への服従心と下級者への支配欲が結合しあう階級心理であると同時に、下からの依存と上からの支配が結合しあう人間関係でもある。この天皇制を支える奴隷根性の否定が、「君主制を支える階級心理を否定して」である。丘は、人間が人間を奴隷化する階級心理ではなく、「威張りもせず、威張らせもせぬ」平等の精神をめざして、抵抗権を自覚した人民が君主権力を制限する民定憲法や、服従性の退化した人民による共和国の成立を、「天下は天下の天下なり」と宣言して、共和国を理想化せずに未来の課題をかすかながら提示した。この平等精神の希求と民定憲法や共和国の公表と課題の提示が、「民主主義の精神と制度をめざす」である。

ただし丘は、革命後に新たに生じる煩悶の1つとして、「さて旧制度を倒した結果は如何にと言うに、今まで威張っていた人々に（中略）往来を掃かせたりしていささか鬱憤を晴らしただけで少しも後の始末が付かず、ただ紛擾を重ねるばかりか、いつ秩序が回復するやら見込みが立たぬ。大きな団体の中心がなくなったのであるから、曲りなりにもこれをまとめることは容易でない」と述べた<sup>108</sup>。共和国

の成立後に生じる自治の課題（独裁や格差）と向きあう覚悟を注意したとも解釈できるが、丘には、革命後の無秩序な混沌状態（紛擾）を収束する安定した制度や、多種多様な人々が生きる共和国を1つにまとめる統合の象徴（団体の中心）を求める発想はなかった。つまり丘は、天皇制とは異なる（又は天皇制なき後に）共和主義を根底で支える基盤という課題の答えを提示しなかった。答えがない理由として、共和主義の議論を禁じる時代状況、国民国家の統合政策の幅広い否定、奴隷根性（君主制を支える階級心理）の退化と同時に協力一致（自治を支える心理）も退化するという学説などの影響が考えられる。丘が残していった課題は、近現代の天皇制と共和主義を考える場合に必ず生じる現代的課題である。私たちが、この課題を解かない限り丘浅次郎という思想の問題は終わらないのではないだろうか。

第4に、近代日本の「さまざまな共和主義」という今後の課題を述べておく。この言葉の由来は、2005年の社会思想史学会第30回大会のミニ・シンポジウム「さまざまな共和主義」の、「思想史の立場から要請されるのは、『正しい』共和主義の搜索ではなく、さまざまな共和主義について、それぞれが固有の歴史的文脈のなかでになっていた（また現にになっている）役割を探求することであろう」という問題提起である。日本の共和主義研究は、民権期の天皇制を否定する思想に関しては否定的見解が多く、1920年代～1940年代の共和主義に関する研究も、家永三郎の指摘を除いてほとんど無い。「さまざまな共和主義」という問題を日本の思想史として受け取るには、最終的には近代日本の共和主義の全体像の「固有の歴史的文脈」と「役割」を明らかにする必要がある。本稿は、その出発点として1920年代の丘浅次郎の共和主義がもつ「固有の歴史的文脈」と「役割」を明らかにしてみた。今後は第1の課題として、丘のネットワークを考察して、天皇制的な人間関係とは異なる「共和的な人間関係」を明らかにしたい。丘は、支配欲と服従心を意味する奴隷根性を否定して、「威張りもせず、威張らせもせぬのが、奴隷根性を失うた新人」を主張した。丘には、全ての権力と権威を笑い飛ばす感性に支えられた「明治人の気質」があったが、実は丘の気質は丘のネットワークの人々の気質と共通していた可能性が高い。丘のネットワークにおける階級を越えた平等なつきあいを意味する「共和的な人間関係」を明らかにできるならば、近代日本の共和主義を、本稿が試みた思想家の言説分析のレベルで研究すると同時に、具体的な人間関係のレベルとしても研究できる。第2の課題として、丘の共和主義をふまえて、木下尚江、高野岩三郎、松本治一郎、正木ひろし、羽仁五郎など、1900年代～1940年代に共和主義という問題を提出した思想家を考察して、近代日本の「さまざまな共和主義」の全体像を明らかにしたい。

最後に、共和主義が民主主義思想としてもつ意義を述べたい。一般的な近代日本の「民主主義」思想に関しては、吉野作造の民本主義に代表される「大正デモクラシー」は、明治憲法の天皇主権と抵触しないように人民主権を棚上げした上で、民主主義の運用と民衆の幸福をめざした。天皇制＝帝国主義と民主主義が両立する「インペリアル・デモクラシー」は、都市騒擾に参加した大衆意識の中の政治体制の改革運動（民主的要求と帝国の内外の盛況の強い要求）と、体制の社会統合（民主的政策を社会秩序の維持の手段と見なす統合理念と政党政治の統合構造）が絡みあう<sup>109</sup>。戦後民主主義は、敗戦後にGHQが外・上から配給した革命に、「敗北を抱きしめ」た民衆が内・下から力強く呼応した結果、「『非軍国主義化および民主主義化』という理想は、半世紀以上にわたり民衆の政治意識の中に生き続けた」が、同時に天皇と国民の戦争責任や国民主権を大きく曖昧にする「天皇制民主主義」もつくりだした<sup>110</sup>。

以上の「民主主義」思想と比べて、丘は、「自然に於ける人類の位置」という問題から出発する思考と、

「不遇の楽しみ」という人生観を基盤にして、天皇制国家を支える奴隷根性を否定して、抵抗権を自覚した人民が君主権力を制限する民定憲法論や、服従性の退化した人民による共和国の成立と課題などを提示した。最後に私案として、丘の共和主義を近代日本の「自生的民主主義」と位置づけてみたい。「自生的民主主義」とは、民本主義やインペリアル・デモクラシー象徴天皇制などとは異なり、天皇制国家の内部で生みだされた天皇主権を否定して主権在民をめざす民主主義という意味と、西欧の近代学問の直輸入や機械的翻訳とは異なり、自前の思考で考えたという意味と、思想としては成立しやすい反面で、具体的運動としては成立しがたいという意味などを同時に含む。今後、近現代の「さまざまな共和主義」が織りあわされれば、「日本における共和主義の伝統」が創造されていくかもしれない。

### 脚注

- <sup>1</sup> 民権期の共和主義をめぐる研究史の詳細は、北崎豊二「自由民権運動と共和制論」『政治経済の史的研究』巖南堂書店、1983年を参照していただきたい。
- <sup>2</sup> 小西四郎「自由民権運動と共和制論・天皇論」『日本歴史』第100号1956年10月、94、98頁。小西は、弾圧下に共和論の「公然たる発表」は許されるはずはないと指摘した。
- <sup>3</sup> 家永三郎「日本における共和主義の伝統」『思想』1958年8月号（『天皇制論集』三一書房、1974年、329、337、340～341頁）。
- <sup>4</sup> 外崎光広「土佐の自由民権運動と共和制」『歴史評論』第566号1997年6月、87、89、95頁。
- <sup>5</sup> 遠山茂樹「自由民権思想と共和制」『明治国家の権力と思想』吉川弘文館、1979年、178、193頁。
- <sup>6</sup> 前掲「日本における共和主義の伝統」、337～342頁。
- <sup>7</sup> 松尾章一「増補・改訂自由民権思想の研究」日本経済評論社、1990年（初出1965年）、148～149頁。
- <sup>8</sup> 前掲「自由民権思想と共和制」、203頁。
- <sup>9</sup> 渡辺治「1991年度歴史学研究会大会報告批判」『歴史学研究』第627号1991年12月、54頁。
- <sup>10</sup> 前掲「日本における共和主義の伝統」、338～340頁。
- <sup>11</sup> 北一輝『国体論及び純正社会主義』みすず書房、1959年（初出1906年）、109、111頁。北は、国家間競争が「連邦議会の議決に進化」して、更には「連邦間の競争は全く絶滅して人類一国の黄金郷」に至ると捉えて社会進化論を肯定した。その立場から北は、丘が革命後にも人間は競争を免れずに生活の苦しさは続くとして捉える立場から社会主義や世界連邦の理想論を批判した『進化論講話』を、「帝国主義」と批判した（同上、99、112頁）。
- <sup>12</sup> 大杉栄「丘博士の生物学的人生社会観を論ず」『中央公論』1917年5月（『近代日本思想史大系9丘浅次郎集』筑摩書房、1974年、424、428頁。同書を⑨と略称する）。大杉は、1人の富豪のために数百万人が犠牲となる経済格差や、「車を挽くものが車上の客を眺めて、彼れも人なり、我れも人なり」と思う不満から虚無党や社会党やアナキストが出現するという丘の主張が、「アメリカの社会主義者のベラミイの名著『百年後の新社会』の中の有名な比喩と全く符合する」と指摘した（同上、423～424頁）。
- <sup>13</sup> 石井友幸『科学政策論』時潮社、1937年、138頁。石井は、生物と人類社会を区別せずに、自然淘汰の増減に伴い服従性と協力一致が変化すると論じた丘の説を、退化を防止して下級階級を上級階級に服従させるか、又は無政府主義社会ができる「全く勝手な空想」と批判した（石井友幸『生物学』三笠書房、1935年、96、108～115頁）。
- <sup>14</sup> 森戸辰男「我国における研究自由闘争史の一節—進化主義思想の移植—」『岩波講座哲学』岩波書店、1933年、10、30～32、39～42頁。なお、森戸が批判したように、丘の言説が日本の権力者の思想と行動を庇護する結果になった事例は、管見の限りは見あたらない。
- <sup>15</sup> 「田中聡氏も指摘するように、近代日本の進化論者や生物学者がその進化論の見地から皇室の血統問題について公言した例というのは、ほとんど見つからない。（中略）もっともラディカルな進化論者だった丘浅次郎さえ、隠喩的な形で皇国史観を否定するにとどまった。かれらは加藤と同じく、皇国史観との矛盾という問題を括弧に入れつつ、進化論の啓蒙に努めることで、皇国史観との両立をはかり…」（右田裕規「明治知識人層における生物進化論の流行再考—『人獣同祖論』のインパクトをめぐって—」『科学史研究』第42巻第225号2003年、6頁。なお、右田裕規「天皇制と進化論—近代日本の統治機構による進化論への対応の変遷—」『歴史学研究』第792号2004年9月、18頁も同じ見解である）。右田は、丘の「本をさほど読んだわけでもないのに、断定はできないのだが、皇室に触れた例は知らない」という田中の憶測を参照しているが（田中聡「進化論の適応戦略」『現代思想』第20巻第5号1992年、160頁）、「新人と旧人」や「共和国」は一体どのように評価するのだろうか。
- <sup>16</sup> 丘の生存競争という概念自体は、今後『進化論講話』を論じる際に改めて考察する。
- <sup>17</sup> 筑波常治『現代日本思想体系26科学の思想Ⅱ』筑摩書房、1964年、25～26頁。
- <sup>18</sup> 小澤萬記「丘浅次郎の進化論」『高知大学学術研究報告人文科学』第46巻1997年、169、174頁。
- <sup>19</sup> 例えば丘は、民族間戦争や西欧の植民地政策を肯定するような主張をした。「人間の生存競争においては、民族が最高の単位となっている（中略）世界の地図を開いて見ると、アメリカ、アフリカ、オーストラリアの果てまでもすべて若干の強国で分け取って占領しているが、昔からその土地に住んでいた土人と今これを征服している欧州人とをくらべて見ても決していずれが正、いずれが邪と区別することはできぬ。ただ狼が羊を食うごとく、

狐が鶏を殺すごとく、単に一方が強くて、一方が弱かったというだけである(丘浅次郎〔以下、丘と略称する〕『人道の正体』『中央公論』1906年1月、〔『丘浅次郎著作集Ⅰ進化と人生』有精堂、1968年、64頁。同書をⅠと略称する〕)。ただし、丘研究の難しい問題として、丘の生存競争の単位は、日露戦争期、大逆事件期、第1次大戦期など時代ごとに変化している。更に、『進化論講話』の中にも、民族間戦争や優生学を肯定するような社会ダーウィニズムにつながる方向性、天皇制を示唆する迷信と進化論を両立させていく方向性、初等教育で進化論を普及して迷信を打破していく方向性が同時に並存している。丘の生存競争の単位の変化とその背景や、丘の3つの方向性がいかなる方向に集約されていくかという問題は別稿で論じたい。

<sup>20</sup> 鶴見俊輔「解説」『丘浅次郎著作集Ⅲ猿の群れから共和国まで』有精堂、1968年、233～235頁。同書をⅢと略称する。右田と小澤は主に『進化論講話』を考察したが、鶴見の解説を参照しているので、「共和国」を当然踏まえているものとして理解する。

<sup>21</sup> 丘「戦後における人類の競争」『太陽』1918年7月(『丘浅次郎著作集Ⅱ煩悶と自由』有精堂、1968年、83～87頁。同書をⅡと略称する)。

<sup>22</sup> 1920年代には丘の生存競争の単位が、かつての西欧の植民地政策から、植民地の独立運動へと変化したことが次の主張から理解できる。「人類の服従性が或る程度まで減少すると、個人として自由を欲するのみならず、民族としても自由を欲するゆえ、これまで他民族のために併合せられていた民族は、何らかの機会に乗じて独立運動を始める。これはどういふ防ぎがたい世の成り行きで(中略)例えばアイルランドや東インドのごときは、当分の間はイギリス国政治家の頭痛の種であろう(丘「現代文明の批評」1920年9月〔Ⅱ、270頁〕)。ただし丘は、世界市場をめぐる民族間の貿易を通じた経済競争を「平和の戦争」という名で意識していた(丘「民族競争と科学」『夏の科学』1924年6月〔Ⅲ、147頁〕)。同時に丘は、異民族間における個人間や代表者間の対話を意識しながら(丘「子孫を慰む」『中央公論』1924年1月〔Ⅲ、26頁〕)、「容貌も気質も、風俗、習慣もいちじるしく違う人間がごとく世界人として同列に並ぶことは、外国を敵視した社会本能が全く消えた後でなければ、実現はおぼつかない」と、世界主義の実現には国家主義的な意識を制御する必要があると論じた(丘「人間生活の矛盾」『中央公論』1926年1月〔Ⅲ、75～76頁〕)。このように、「人為階級間の戦い」を最も重視しながら、1920年の様々な問題を同時に捉えていた丘の生存競争論を、筑波や小澤のように一面的に捉えると、丘の多面性を見逃してしまう。

<sup>23</sup> 丘「はしがき」1920年(Ⅱ、3～4頁)。

<sup>24</sup> 前掲「戦後における人類の競争」、92頁。

<sup>25</sup> 丘「自由平等の由来」『雄弁』1920年1月(Ⅱ、52頁)。丘「劣れる民族の損と得」『中外』1919年4月(Ⅱ、115頁)。丘の予測と一致するように、ロシア帝国の崩壊とソ連共和国連邦の成立、ハプスブルグ帝国の崩壊とチェコ共和国の成立、ドイツ帝国の崩壊とワイマール共和国の成立、朝鮮の三一運動、アイルランドやインドの反英運動、

中国の五・四運動、日本の米騒動を契機とした社会運動などが起きた。

<sup>26</sup> 前掲「戦後における人類の競争」、88頁。

<sup>27</sup> 『進化論講話』開成館、1904年(⑨236～237、252頁)。

<sup>28</sup> 丘は、ドストエフスキーやツルゲーネフを原文で愛読して、ロシア語の稽古もしていたので、一般知識程度のロシア史を承知した上で英雄史観を否定したと思われる。

<sup>29</sup> 前掲「解説」⑨、449頁。丘が1925年に帝国学士院会員に選ばれた時、丘が「これからは出版が聊か自由になる事が唯一の便益である」と述べたように、丘の出版活動には人知れない苦労があった(高桑良興「丘先生の御著述について」『博物学会誌』第38号1929年5月、9頁)。

<sup>30</sup> 前掲「解説」⑨、436頁。

<sup>31</sup> 『丘浅次郎著作集Ⅵ生物学講話』有精堂、1969年(初出1916年)、135～160頁。

<sup>32</sup> 前掲「戦後における人類の競争」、88～89頁。

<sup>33</sup> 筑波常治「解説」Ⅱ、277～278頁。

<sup>34</sup> 井上清『天皇制と部落差別—さわらぬ神にたたりあり』明石書店、1988年、78～79頁。「触らぬ神の祟り」で丘の言う「神」が記紀神話の「天皇」を意味していたという背景に加えて、「共和国」でも丘は「酋長」は位が上がると国の「王」を自称すると論じた。これらの文脈をふまえると、丘がレトリックを用いて幅広く使用した「酋長」や「神」や「法王」などを、「天皇」や「君主」を意味する言説として理解することが可能になる。

<sup>35</sup> 丘「触らぬ神の祟り」『中央公論』1913年1月(Ⅱ、22～23頁)。

<sup>36</sup> アリストテレス『弁論術』岩波書店、1992年、28、31～34、44頁。

<sup>37</sup> O・ルブール『レトリック』白水社、2000年、11～12、175頁。ルブールは、修辞を重視する1960年代のフランス系詩学派と、アリストテレス的な説得的論証を再評価したK・ペレルマンの「ブリュッセル学派」を総合する視点をもつ教育哲学者である。

<sup>38</sup> 内田魯庵「書斎の窓より」『太陽』1913年2月(『内田魯庵全集第七巻』ゆまに書房、1986年、63頁)。

<sup>39</sup> 前掲「戦後における人類の競争」、90頁。

<sup>40</sup> 丘「所謂偉人」1921年6月(⑨、346、352頁)。

<sup>41</sup> 前掲「自由平等の由来」、44頁。

<sup>42</sup> 丘「新人と旧人」『雄弁』1918年11月(Ⅱ、55頁)。

<sup>43</sup> 前掲「所謂偉人」、345、349頁。

<sup>44</sup> 前掲「新人と旧人」、55、62～63、66～67頁。

<sup>45</sup> 前掲「人間生活の矛盾」、77頁。

<sup>46</sup> 丘「人間だけは別か」『中央公論』1928年1月(Ⅲ、208～209頁)。丘英通「父の思い出」『進化と人生(下)』講談社、1976年、192頁。ただし丘は、1928年に章勲局の「大禮記念章」を受けて、翌年も宮内省の「徐従三位」を受けた(『博物学雑誌』第60号1937年3月、13頁)。経緯は不明だが、肩書を批判した丘が勲章を受けた矛盾を感じる。

<sup>47</sup> 前掲「新人と旧人」57～59頁。

<sup>48</sup> 天皇制は、天皇を相互に「利用」しあうヒエラルキー的な人間関係を社会に蔓延させる構造をもつ。坂口安吾が言うように、天皇を担ごうとする権力者は、天皇を最も



- 冒流して尊敬しないにも拘らず、率先して自分から天皇に服従し崇拝する姿勢を民衆に見せつけることで、天皇の名を借りた自分の号令を民衆に広く強要すると同時に、天皇に服する自分の命令に対する服従を民衆から調達する。民衆も、さほど天皇を崇拝しないが天皇の尊厳の利用には押れていく（坂口安吾『続墮落論』『文学季刊』第2号、1946年12月〔『墮落論』角川書店、1957年、106～108頁〕）。丘と坂口は、権力者と民衆が相互に天皇を「利用」しあう人間関係を共に観察して批判したといえる。
- <sup>49</sup> 前掲「触らぬ神の祟り」、12～14、18～19頁。
- <sup>50</sup> 竹内好「権力と芸術」『講座・現代芸術 第五巻』頸草書房、1958年（『日本現代文学全集93』講談社、1968年、353、359頁）。
- <sup>51</sup> 前掲「触らぬ神の祟り」、22頁。
- <sup>52</sup> 丘「他力教育の危機」『自動主義』1920年1月（Ⅱ、200～201頁）。
- <sup>53</sup> 前掲「新人と旧人」、61～62頁。
- <sup>54</sup> 同上、65～66頁。
- <sup>55</sup> 丘「疑ひの教育」『教育研究』1912年7月（⑨、380頁）。
- <sup>56</sup> 丘「理科教育の根底」『東亜之光』1918年11月（⑨、384～386頁）。
- <sup>57</sup> 前掲「他力教育の危機」、201～203頁。
- <sup>58</sup> 前掲「疑ひの教育」、378～380頁。
- <sup>59</sup> 「共和国」の受容をめぐる問題として、川村多実二と土田杏村の間に応答（論争）が行われ、高師関係者や他の人々も「共和国」に反応したが、この問題は別稿で論じたい。
- <sup>60</sup> 丘「述懐」『教育』1908年2月（Ⅱ、238頁）。
- <sup>61</sup> 丘「我らの哲学」1921年4月（Ⅰ、269、274、279頁）。
- <sup>62</sup> 丘「猿の群れから共和国まで」『大阪毎日新聞』1924年4月（⑨、395頁）。
- <sup>63</sup> 高桑良興『ゲジの内外の解剖及分類』学風書院、1955年、48頁。
- <sup>64</sup> 前掲「子孫を慰む」、15～16頁。
- <sup>65</sup> 丘「煩悶の時代」『中央公論』1920年1月（Ⅱ、122頁）。
- <sup>66</sup> 前掲「猿の群れから共和国まで」、395～396頁。歴史的事実が省かれた「共和国」だけを見ると、丘がイメージする歴史像は捉えにくい。しかし、『進化論講話』は、進化論の研究史を整理して、過去から現在までの世界中に分布する鳥類、哺乳類、植物類、昆虫類、貝類、爬虫類、魚類、両生類、恐竜やマンモス、原人の化石などの歴史的变化を考察した上で、「自然に置ける人類の位置」を考察した。更に丘は、進化論と歴史学は、対象の歴史的变化を明らかにする目的や、過去の遺物や現在の事情に基づいて考証を行う方法が共通すると論じた。つまり、『進化論講話』こそが、丘が生物学的歴史観に基いて描いた具体的な歴史像である。丘の共和主義の考察には、「共和国」と『進化論講話』の比較が必要になるが、この点は別稿で改めて論じたい。
- <sup>67</sup> 前掲「猿の群れから共和国まで」、407～408頁。
- <sup>68</sup> 織田秀実「丘浅次郎先生の面影」『生物科学』第46巻3号1994年9月、113、119頁。
- <sup>69</sup> 前掲「猿の群れから共和国まで」、396～402、406頁。
- <sup>70</sup> 同上、403頁。
- <sup>71</sup> 藤田省三『天皇制国家の支配原理』みすず書房、1998年、45、232～233頁。
- <sup>72</sup> 前掲「猿の群れから共和国まで」、403頁。
- <sup>73</sup> 同上、404～405頁。
- <sup>74</sup> 同上、405頁。
- <sup>75</sup> 前掲「自由民権思想と共和制」、178～179頁。
- <sup>76</sup> 丘「人類の将来」『中央公論』1910年1月（⑨、338頁）。
- <sup>77</sup> 加藤弘之『人権新説』山城屋佐兵衛、1883年、10～11、67～68、125、134頁。
- <sup>78</sup> 上杉慎吉「民本主義と民主主義」『東亜之光』1913年5月号（太田雅夫編『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』新泉社、1971年、31頁）。
- <sup>79</sup> 前掲「猿の群れから共和国まで」、406頁。
- <sup>80</sup> 前掲「煩悶の時代」、137頁。
- <sup>81</sup> 前掲「現代文明の批評」、246～247、253頁。
- <sup>82</sup> 同上、254～257頁。
- <sup>83</sup> 丘「両性の争い」『婦人公論』1926年1月（Ⅲ、84、98頁）。
- <sup>84</sup> 丘「不遇の楽しみ」1934年2月（Ⅲ、222～224頁）。
- <sup>85</sup> 同上、225～226頁。
- <sup>86</sup> 同上、227～228頁。
- <sup>87</sup> 同上、224、226～227頁。
- <sup>88</sup> 同上、227頁。
- <sup>89</sup> 晩年に丘は、「私としてはもはや全くの廃物である。（中略）単に生きた死骸として呼吸しているに過ぎぬ」と自称して（丘「再版はしがき」1934年2月〔Ⅲ、2頁〕）、東京文理科大学の主任教授就任を勧められた際も、「私は今は全く死んだようなもので、人間らしい所はない」と拒絶した（前掲『ゲジの内外の解剖及分類』、50頁）。
- <sup>90</sup> 「人間共和国」は、丘と長年交流した福原麟太郎の次の論説を参考にした。「英国人は人間の生活を享楽するために、人間万歳を確保するために、ここに、人間共和国を建てた。人間共和国では、あらゆる人間が階級を剥奪され、貧富の区別を撤去されて、ただ一つ、人間的という要素において、認められる。（中略）人間の愚かさ、弱さのうえに立って人間を見れば、万人平等である。善悪不二である。人間はあわれむべく、いとむべきものである。それは大いに笑うべき滑稽であるとともに、またひそかに涙をおとすべきあわれの相である。（中略）その諸行無常の笑いこそ、あらゆる人間を全き平等にひきおろす力をもっているものであろう。このようにして英国人の人間共和国は建立される。この諸行無常の笑いをヒウマーという。それは価値の転換であり（中略）人間的な、人情的な処世観である。この笑いにあえば、あらゆる争いは鋒をおさめてお互いに人間だなあと、諦めの悲しき微笑を交わさないでいられない」（福原麟太郎「英国的笑い」『文化』1946年3月号〔『英文学の周辺』法政大学出版局、1967年、96～97頁〕）。
- <sup>91</sup> 丘「はしがき」1920年5月〔Ⅱ、2～3頁〕。丘「再版はしがき」1934年2月〔Ⅲ、3頁〕。
- <sup>92</sup> 吉野作造「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」『中央公論』1916年1月号（前掲『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』、258～261頁）。
- <sup>93</sup> 井上哲次郎「国民思想の矛盾」『東亜之光』1913年2月号（前掲『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』26～28頁）。

<sup>94</sup> 久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』岩波書店、1956年、i、153～155頁。

<sup>95</sup> 吉野の論理には、妥協を伴いながらも、異なる勢力を味方にして協力を可能にしていく幅ひろさがある。例えば吉野は、藩閥官僚勢力の閉鎖的な「少数賢者の政治」を否定した上で、賢者と民衆の「融和」を次のように主張した。「〔賢者と民衆の〕関係を政治的に見れば、多数の意向が国家を支配するのであるけれども、之を精神的に見れば、少数の賢者が国を指導するのである。故に民本主義であると共、又貴族主義であるとも言へる。平民政治であると共、一面又英雄政治であるとも言へる。即ち政治的民本主義は精神的英雄主義と渾然相融和するところに憲政の花は見事に咲き誇る」（前掲「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」、277～279頁）。更に吉野は、マルクス主義を批判しつつも、民本主義と社会主義が社会政策を旗印にして協力する道にも配慮した。「社会主義者は民本主義の政治的勢力に於て、広義の社会政策の項目の中に当然の地位を占むる（中略）民本主義者は必ず社会主義者であるとは限らないが、然し社会主義者であつても妨げはない。けれども断じて過激主義者たる事を得ざるものである」（吉野作造「民本主義・社会主義・過激主義」『中央公論』1919年6月号〔前掲『資料 大正デモクラシー論争史 下巻』454～455頁〕）。

<sup>96</sup> 茅原華山によれば、黒岩涙香が「民主主義即ちデモクラシーといふ言葉を用ゆれば我国体と相容れざる虞がある（中略）我我は決して君主（我が主）に反対するものではない、我々は官僚政治に反対する」と考えて「民本主義」という言葉を鑄造し、それを茅原が『万朝邦』で広めたという（茅原華山「デモクラシーを使ひ分けたる吉野博士」『洪水以後』1916年2月1日〔前掲『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』、321頁〕）。美濃部達吉は、社会契約説に依拠して抵抗権を肯定する「主権在民主義が、我が国体と相両立すべからざることは、疑を容れない所」と主権在民の民主主義を否定した上で、「明治元年の御誓文に『広く会議を興し万機公論に決すべし』とあるは、最も直截簡明に民生主義の精神を表現せられた」と強調した。「民生主義」は、代議制度の設置、普通選挙制の実施、言論出版・結社の自由と労働者の権利の承認、政治の公開、植民地を含む地方自治などを意味する（美濃部達吉「近代政治の民主的傾向」『太陽』1918年6月15日号〔前掲『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』、99～107頁〕）。福田徳三は、1500人をこえる聴衆に対して、「国体に対する危険と云ふことは日本人が日本人として物を考へない場合の外には私は有得ないと思ふのであります。即ち日本に於いてレパブリカニズムを主張すると云ふならば是は危険であります。日本人が日本人として考へるならば（中略）レパブリカニズムなどを主張する人などは一人も無いと断言して差支ないと思ふ」と、「日本人」の思考に共和主義は存在しないと講演した。続けて福田は、民主主義の運用上の問題として「生存を確立すると云ふ

所の必要より真正のデモクラシー」を主張した（福田徳三「国本は動かず」『黎明会講演集第一集』1919年3月号〔『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』、149、157頁〕）。

<sup>97</sup> 鹿野政直『近代日本思想案内』岩波書店、1999年、7頁。

<sup>98</sup> 吉野作造「民本主義の意義を説いて再び憲政有終の美を済すの途を論ず」『中央公論』1918年1月号（太田雅夫編『資料 大正デモクラシー論争史 下巻』新泉社、1971年、89頁）。美濃部達吉も、普通選挙制の根拠を、「天賦人權説のやうな哲理的の空想」ではなく、労働階級の台頭に求めた（前掲「近代政治の民主的傾向」、103頁）。

<sup>99</sup> 前掲「民本主義の意義を説いて再び憲政有終の美を済すの途を論ず」、71頁。

<sup>100</sup> 山川均「吉野博士及北教授の民本主義を難ず」『新日本』1918年4月号、無名氏「デモクラシーの煩悶」として発表（前掲『資料 大正デモクラシー論争史 下巻』、174、176、182頁）。室伏高信も、吉野の民本主義を「忌はしき専制思想と、デモクラシーを妥協」させた「近年の愚説」と批判した（室伏高信「民主主義と議会及び政党」『新小説』1916年5月号〔前掲『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』、448頁〕）。

<sup>101</sup> 吉野作造「予の民本主義論に対する北氏の批評に答ふ」『中央公論』1918年4月号〔前掲『資料 大正デモクラシー論争史 下巻』、152頁〕）。

<sup>102</sup> 大杉栄「盲の手引をする盲」『文明批評』1918年2月（前掲『資料 大正デモクラシー論争史 下巻』、138～139頁）。

<sup>103</sup> 前掲「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」、269頁。

<sup>104</sup> 吉野作造「予の憲政論の批評を読む」『中央公論』1916年4月号（前掲『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』、397、400頁）。

<sup>105</sup> 丘「増補四版はしがき」1921年（I、11頁）。

<sup>106</sup> ただし丘は、日本の植民地支配と民族独立運動、被差別部落、同性愛などは論じてはいない。これらの問題に関わる人々が、丘の言う「人民」や「最多数を占めておる最下級の者」に含まれるかどうかは不明である。

<sup>107</sup> 『煩悶と自由』の題名が象徴するように、人民の奴隷根性＝服従性の退化は自由や平等の増加を意味すると同時に、個人と民族と人類に新たな煩悶が生じると丘は捉えた。

<sup>108</sup> 前掲「戦後における人類の競争」、90～91頁。

<sup>109</sup> A・ゴードン「戦前日本の大衆行動と意識を調べて」『歴史学研究』第563号1987年1月（大門正克編『民衆世界への問いかけ』東京堂、2001年、291頁）。ゴードンは、「主権は国民と天皇に同一・平等にあるというのが、当時の大衆の思想ではないだろうか」と論じて、例として1912年の大日本青年党宣言書の「立憲政治ハ即チ君民一体ノ政治ナリ」を挙げた（同上、291頁）。

<sup>110</sup> J・ダワー『敗北を抱きしめて（下巻）』岩波書店、2001年、3～4、425頁。