OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	民権から国権へ ： ナショナリティの束縛
Author(s)	李, 栄
Citation	国際公共政策研究. 2011, 15(2), p. 67-82
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/9355
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

民権から国権へ
―ナショナリティの束縛―*

From People's Rights to Nation's Rights: Restrictiveness of Nationality*

李　　栄**

Rong LI**

Abstract

In the process of nation-state building in Meiji Japan, people's rights and nation's rights were a key issue, as The Freedom and People's Rights Movement (*Jiyū Minken Undō*) has exhibited. This paper aims to analyze the historical development of this process through the works of Fukuzawa Yukichi, one of the most influential political thinkers of the time, to demonstrate the restrictiveness of nationality.

キーワード：国体、歴史の共有、伝統、民権、国権

Keywords：nationality (*kokutai*), collective historical memory, tradition, people's rights, nation's rights

* 本稿は筆者の博士論文の一部を若干修正したものです。この場を借りて、長い間、並々ならぬご指導いただいた大阪大学大学院国際公共政策研究科米原謙教授に厚くお礼申し上げます。また、大阪大学大学院法学研究科の中尾敏充教授と森藤一史教授には博士論文の副査の労をとっていただき、たいへん貴重なご指摘を賜り、心より感謝致しております。ただし、本稿に含まれうる誤りは一切筆者の責任です。

** 博士（国際公共政策）

はじめに

近代国家に相応しい知の模索は、新しい知の受容を意味すると同時に、従来の知をどう対処するかの問題でもある。それは同時に知識人の役割転換も迫られることとなる。筆者はこれまでに福澤諭吉を取り上げ、明治日本の形成期において、知をめぐる思想的営為を考察してきた。そこにおいては、まず知に信頼がかけられ、そして新たな知が「実学」（サイエンス）として展開されて、それに対応する知識人の役割が議論された。そういう議論の中で、われわれは、「公」における根本的転換、あるいは「公」の出現を見出した[1)]。

「実学」（サイエンス）の精神にしたがえば、事実に対する絶えない省察が求められる。したがって、その後、明治日本の知のゆくえ、福澤における前述した議論がいかに展開したのか、それと明治国家形成のかかわりはどうであったか、ここで改めて検討しなければならない。以下、本論文では、福澤諭吉の『文明論之概略』およびそれ以降の著作を材料に、次のような主旨で論じようとしている。

「実学」、つまり実証・実験第一主義のみによっては国家の独立が確保できない。国民国家の背骨はナショナル・アイデンティティの確立にある。福澤はのちに民権より国権を優先させる議論に傾けるが、以上の理由によるのである。「一身独立」を主張していた思想家の議論が「国体」と合致し、表裏一体となることは偶然ではなかった。

1.「歴史の共有」と「国体」

明治国家を考察するときに、明治憲法と教育勅語[2)]を合せて考えなければならない。なぜなら、教育勅語は、憲政理念に沿う憲法発布という近代化事業とその内実における天皇大権の保持という矛盾に満ちた作業の結果を教育面で補完する役割を担った。教育勅語が成立した以後、教育制度は、「知」の配分システムと、国民の精神的・倫理的統合システムとの二つの役割を担うことになる[3)]。

教育勅語の発布時期自体が何よりも明治憲法との関係を証明されている。すぐ後に述べるように、勅語発布の手続きが一旦裁可・決定したのち、ただちに変更を見た。明治二十三年十月三十日に当時の総理大臣山県有朋、文部大臣芳川顯正を宮中に招いて天皇によって親授されたという形式をとった。この親授は、天皇が前日水戸地方の演習天覧の行幸から還幸後、風邪のため仮床中にあったにもかかわらず急ぎ行われたものである[4)]。そう急いだ理由は、芳川回想によれば、「帝国議会の開会も程近くなったので、一日も早くこの勅語を御発布あそばさることを切望した[5)]」とあった。

1）拙稿「明治日本における知の構造転換－そのいくつかの側面」（『国際公共政策研究』第11巻第2号、2007年3月）を参照。
2）正式にはそれぞれ「大日本帝国憲法」と「教育ニ関スル勅語」であるが、便利のため、以下特別な事情がない限り、すべて明治憲法と教育勅語と略称する。
3）寺崎昌男・編集委員会共編『近代日本における知の配分と国民統合』（第一法規出版、1993）、5-6頁。
4）梅渓昇『教育勅語成立史』（青史出版、2000）、158頁。
5）引用は同上。

セットとなっている帝国憲法と教育勅語を繋ぐものは「国体」[6]である。「国体」は後期水戸学の代表的な思想家、会沢正志斎の『新論』のなかで提出された概念である[7]。米原謙によれば、『新論』のいう「国体」は祭政一致という理念に帰することができる。しかし、幕末においては「国体」の概念は必ずしも明白なものではなかった[8]。そして、明治の啓蒙思想家たちは、後期水戸学の「国体」概念に新しい内容が盛り込めるように中性化した。西周、加藤弘之などは、ともに政教分離を説いていた。

福澤諭吉が国体について議論を展開したのは『文明論之概略』の第二章である。良く知られている通り、『文明論之概略』は、日本がいかに「文明国」になれるかを課題にしている。その第一章で「議論の本位を定」めた後、すぐに国体を論じたことは、明治の啓蒙思想家において国体はどれぐらいの比重を占めているかを物語っている。福澤によれば、国体とは「ナショナリティ」[9]のことである。ゲルナーの言葉で言えば、人は「一つの鼻と二つの耳を持つように、ナショナリティを持[10]」たなければならない。福澤のこの概念はJ.S.ミルからであることは贅言を要しない[11]。

福澤は「国体の情の起こる由縁」について以下のように説明している。「最も有力なる源因と名く可きものは、一種の人民、共に世態の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり[12]」。その上で福澤は、国体を「一種族の人民相集て憂楽を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自ら互いに視ること他国人を視るよりも厚くし、自ら互いに力を尽すこと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自ら支配し他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自ら担当して独立するものを云うなり[13]」と定義している。この点について、米原は、後期水戸学以来の国体概念[14]を根本的転換したものであるとし、福澤はなによりも他者との差異の感覚[15]を強調し、その差異の共有という点に国体の核心を求めていると論証されている[16]。

周知の通り、福澤は『学問のすゝめ』初編で、人間の本質は自由であると主張し、第三篇で「一

6）米原謙『近代日本のアイデンティティと政治』（ミネルヴァ書房、2002）第一章の第二節「〈国体〉の公定化」を参照。なお、丸山真男も、「教育勅語や帝国憲法ができる明治二十二、三年頃から、制度的にもイデオロギー的にも「国体」は、はっきりした日本帝国の「正統」（レジティマシー）になってきます」という主張をしている（『「文明論之概略」を読む』162頁）。
7）辻本雅史のことばでいえば、「国体」の概念を「初めて定式した」のが会沢の『新論』であった。頼祺一編『儒学・国学・洋学』（日本の近世第13巻、中央公論社、1993）、354頁。
8）詳細は米原謙『近代日本のアイデンティティと政治』（ミネルヴァ書房、2002）第一章「国体論と市民宗教のあいだ―ナショナリティをめぐって」16頁を参照。
9）梅渓昇は『教育勅語成立史』のなかで、井上と国体について言及しているときに全く別のことばを用いている。「井上にとって「国体」とは単なる「国家形態」staatsformではなく、「歴史的国体」historische staatsformであり、…」（前掲書、142頁）。本論文はこれについて議論しない。
10）E.ゲルナー著、加藤節訳『民族とナショナリズム』（岩波書店、2000）、11頁。
11）この点については、米原謙前掲書が詳しい。とくにその第一節である「〈国体〉と〈ナショナリティ〉の発見」のなかで、福澤に関する論説には非常に独創性があるものと思われる。そこでは、「ナショナリティ」の核心は、歴史を共有する意識にもとめられると主張されている。
12）同上。
13）同上。
14）幕末・明治期の「国体」論については、多胡圭一編『日本政治：過去と現在の対話』（大阪大学出版会、2005）第一章「〈国体〉の発見－ナショナル・アイデンティティの思想的形成」（米原謙）を参照。
15）この点について、福澤の十字軍に対する評価からもうかがえる。福澤から見れば、十字軍が「功を奏すること大なり」となる。それは、「東西相対して内外の別を知り、以て自から国体を定めたる…」ところにあった（『文明論之概略』八章、引用は『福澤諭吉全集』第四巻、140頁）。
16）多胡編前掲書、17頁。

身独立して一国独立する」という有名なスローガンを説いた。

初編で人間が生まれながら自由であると述べることによって、身分制から解放を説いた福澤は、第三篇で個々人の経済的・精神的自立の必要性を説き、それが国家独立の基礎だと主張したのである。「一身独立」が「一国独立」になぜつながるかはここで説明されていない。しかし、この二つをつなげる鎖の環は国民の政治参加しかない。福澤はそれを明示していないが、たぶん彼は国家独立の論理的前提が独立した個々人の政治参加であることを認識していたであろう。政治参加は個々人の「自由」が暴走しないために国民道徳を必要とする。

『文明論之概略』で「智」と「徳」を比較し、一貫して「智」の重要性を強調した福澤は、他方で、「国体」という形の別の道徳（個人レベルの道徳ではなく国民レベルでの道徳）が必要であることに気づかねばならなかった。『文明論之概略』における「国体」論は、このような論理的必要によるものである。それは直接にはJ.S.ミルから学んだ概念で、国体の中心となる共有されるべき歴史の中身には考察が及んでいない。「共有されるべき歴史の中身」とは、国民の道徳の核心をどこに置くかという問題である。福澤は、いずれこの問題に直面することになる。

それが「時事小言」である。ここで福澤は「国民の気力を養う事」が大事であるとし、そのためには第一に「外教の蔓延を防ぐ事」が必要であると説いている。この議論に入る前提として、福澤はまず「報国心」について次のように説明している。「私心の結合したるものにして、自ら愛して他を嫌うの熱情より外ならず[17]」とあるように、人民の報国心は、「私心の結合」であり、「自ら愛して他を嫌うの熱情」である。ここでも「自ら」が使われたが、「他」がそのすく後にきて、「自他」が対になって「報国心」の概念をなしていることに留意しなければならない。では、この「熱情」を持続的なるものとしているのは何であろう。「其熱度を維持して互に結合せしむる所以のものは、言語を共にし、生誕の地を共にし、道徳の教旨を共にし、衣食住の風を共にする等の箇条なれども、就中有力なるは懐旧の口碑を共にして其喜憂栄辱を共にするもの[18]」としている。「言語」や「生誕の地」、「道徳の教旨」と「衣食住の風」などより、「懐旧の口碑」と「喜憂栄辱」を「共にする」ほうが「有力なる」ものである。

続いて、福澤は次のように述べる。「幸にして我国の人民は祖先以降日本の人民にして自ら自国を保護し、社会の上流より下流まで、よく内外の分別を辨じて、特に此一点に就て頴敏なるは、畢竟先人の遺徳にして、我輩今日の人民は其余慶を蒙る者なり。即ち我人民は無欠の金甌を譲受けたる者なれば、又これを全うして後世子孫に伝えざる可らず[19]」とのことである。つまり、日本は幸いにして「無欠の金甌」という「懐旧の口碑」を引き受けたので、まずこれを「全う」して、次にこれを「後世子孫に伝え」なければならないとの主張である。ここでも、「無欠の金甌」を譲りうけることができたのは「内外の分別を辨じ」たおかげであったとしている。したがって、それを今

17）『福澤諭吉全集』第五巻、207頁。
18）同上。
19）同上書、209頁。

後も「全う」して子孫に伝えるためにはやはり「内外の分別」をまずしなければならない。そのために第一に「外教の蔓延を防ぐ事」の重要性が提起されたのである。

「外教」とは、いうまでもなく、キリスト教のことである。キリスト教については、福澤はすでに『文明論之概略』第十章で批判していた。キリスト教の「一視同仁四海兄弟」の大義が、「一国に私する心」としての「報国心」に反するというのが根拠であった[20]。

「時事小言」で福澤はキリスト教批判の前置きとして次のように弁明している。「我輩はここに宗教の事を断ずると雖も、其教の正邪真偽を辨ずるに非ず、唯其布教に由って人民政治上の考に如何なる影響を及ぼすものなるかを明にせんと欲するのみ[21]」とあるように、福澤の関心はキリスト教そのものではなく、キリスト教の蔓延より政治に与える影響にあった。以下で分かるように、福澤はキリスト教の蔓延より「国権維持」に障害をもたらすことに憂慮したのである。

福澤の議論は次のように展開している。まず、「宗教の事は之を度外に放却して論ぜざる可なるに似たれども、国権の保護を目的として人民の気力に注意するときは、亦大に論ぜざる可らざるものあり[22]」と述べているように、「国権の保護を目的」とするうえでは宗教のことを論じなければならないと強調する。その理由を福澤は次のように説明する。「抑も人生を両断すれば精神と形体と二様に区分す可し。道徳人倫の教は無形にして精神に属し、智術工芸の教は有形にして形体に属す[23]」、「又人の生れるや無智にして、其これを知るは之を教える者あればなり。教える者これ師と云い、学ぶ者これを弟子と云う。故に精神の事も形体の事も、之を学ばんとするには必ず其師を要す[24]」。人生においては「道徳人倫の教」（精神）と「智術工芸の教」（形体）があり、いずれも学ばなければならない、学ぶには師が必要である、とごく当然のことを言っている。しかし、師に学び、師恩に感ずるあまり、次のようなことが起こると福澤は言う。「孔孟の教えは支那より舶来して之を学びたるものなれども、日本人が其師恩に感ずるや甚だし。支那の国を師と為し、周の時代を師と為し、其恩に感じ其徳を仰ぎ、之に心酔して余念なき者の如し。畢竟精神の師なればなり。有名なる大儒徂徠が自ら東夷の物茂卿と記したるも、支那の恩徳に心酔して自国の権利を忘れたるものなり[25]」と、「自国の権利」が忘れられることを福澤は警戒していた。福澤は以下の例を挙げる。それは、『先哲叢談』の「山崎闇斎」の条にあったことである。

「嘗て群弟子に問うて曰く、今に方りて彼の邦、孔子を以って大将と為し、孟子を副将と為し、騎数万を率いて、来りて我邦を攻めなら、則ち吾が党孔孟の道を学ぶ者、之を如何せんやと。弟子みな答える能わずして曰く、小子為す所を知らず、願はくは其の説を聞かん。曰く、不幸にし

20）米原の指摘によれば、福澤はにわかにキリスト教排撃に熱を入れ始めたのは、同時期の三河の「天主教徒自葬事件」に関係したからである。東本願寺派の共同墓地にカトリック教徒がキリスト教式の埋葬をして、仏教徒の村民と訴訟になった事件で、福澤は村民のために訴状を代筆し、塾生を派遣して外教排撃の演説行脚をさせ、さらにこの事件の重大性について大隈重信、田中不二麿、中村道太などに書簡で訴えた。同じ時期にかれ自身も、三田演説会で「宗教論」あるいは「宗教の説」と題する外教排撃の演説を何度も行っている。

21）『福澤諭吉全集』第五巻、209頁。

22）同上書、210頁。

23）同上。

24）同上書、211頁。

25）同上。

て若し此の厄に逢わば、則ち我が党は身を堅（よろい）を被て手を鋭（はもの）を執り、之と一戦して孔孟を擒（とりこ）にし、以って国恩に報いん。此即ち孔孟の道なりと。後に弟子の伊藤東涯に見ゆるもの、告ぐるに此の言を以ってし、且つ曰く、吾が闇斎先生の如きは、聖人の旨に通ずと謂いつべし、然らざれば安んぞ能く此の深義を明らかにしてこの説を為すを得んやと。云々。[26)]」

以上の例で示しているように、福澤の問題意識は「外教」の受け入れによって、「国権」の維持に弊害をもたらすことであった。儒学の恩恵を受けた人々が、「孔孟の道」を学んだあまり、日本と中国の「分別」ができなくなり、日本の「国権」が「孔孟」によって侵されることがある場合、その対処に困惑したのである。時代がかわり、福澤の目には明治時代のキリスト教がその前の時代の「孔孟の道」と重なって見えたのである。

以上は国権との関連でキリスト教への信仰に警戒が発されたが、個人のモラルの促進においても福澤はキリスト教に疑問を呈した。福澤から見れば、キリスト教信者のなかには確かに品行正しいものが多いが、それはむしろキリスト教に入信する前にその人がすでに品行正しい人間か、あるいは入信しようとした時点で品行正しいものになろうとしたのである。つまり、キリスト入信は「品行正しき者」の結果であり、その原因ではなかった。「方今耶蘇信者の多数は果たして品行正しき者ある可しと雖も、其然る所以は、第一何宗にても宗旨に心を傾けて新たに之に入らんとするは、所謂一念発起したる者にして固より私心ある可からず。故に宗旨に移る其時既に煩悩を去たる者なれば、耶蘇教に入って然る後に其教化に浴し以って品行の改まりたるに非ず[27)]」。福澤は以上のようにキリスト教における個人の道徳の促進に否定的な意見を示した。キリスト教入信と道徳の関係について、福澤はさらに次のように指摘する。「信者の党類多からずして恰も八方に敵を受る有様なるが故によく品行を謹しむなり。信者は他に芸能あるに非ず、唯偽らず貪らず云々の道徳を以って評判を得たるものにして、其評判は恰も敵を防ぐの城郭なるが故に、勉めて道徳の孤城を守るの情あり[28)]」。キリスト教信者が品行を慎むのは、なにもなにか積極的な理由からではなく、むしろ彼らは周囲から批判されないよう、消極的な理由からである。

福澤は以上のように、国権との関連ではキリストに警戒を発し、個人の道徳との関連においても、キリストが果せる役割を否定した。結論として、「今日我国に於いて耶蘇の教を学ぶ者は、西洋人の師恩を荷い、西洋諸国を以って精神の師と為す者なり。既に精神の師とあれば、其国百般の事物に就いて之に心酔するは自然の理由にして、判断の明を失うなきを得ず[29)]」。西洋を「精神の師」とし、その文化に心酔すると、「判断の明」を失わざるを得ずことを指摘した。したがって、「耶蘇宗教の蔓延は、後世子孫、国権維持の為に大なる障害と云う可し。今日の信者にして其蔓延を助成する者

26)『福澤諭吉全集』第五巻、211頁。
27）同上書、213頁。
28）同上。
29）同上書、214頁。

は、自ら国権を殺滅する人と云う可し[30]」。「国権維持」がなによりも重要視され、「耶蘇宗教の蔓延」を大なる障害とみなし、キリスト信者が国権を「殺滅」するものと断罪されていることは明白であろう。

2．「伝統」の再発見

すでに述べたように、国体は個人と国家の関係を規定するものであり、福澤においてはそれを「歴史の共有」に核心を置いた。しかし、国体がタブーになって、近代日本の歩みとその知のあり方に決定的に影響したこともまた歴史事実である。それは、国体を「歴史の共有」においたのみではなく、共有できる歴史を天皇（現人神）にむすびついたことによるのである。

「共有できる歴史」を天皇に求めなければならなかったのは、ある意味で予定されていたかもしれない。明治天皇制国家出発が王制復古の大号令によって徳川幕府が廃絶され、天皇親政を標榜する明治新政府の樹立されたことを考えれば、よく理解できる。そして、その前に、将軍の上に徳川封建社会秩序の安定原理として絶対的権威者であると同時に将軍宣下・幕府政治の唯一の任命権者としての天皇が存在していた点に、幕府政治倒壊のあとに天皇政治出現の歴史的可能性をたやすく見出すことができる[31]。明治二年に版籍奉還が開始され、王土王民の原則に基づく土地・人民の朝廷への返還という形で大名の領主権が接収されたことはこの点を象徴的に表現している。

福澤は以上のような天皇の国民統合における効用を見抜き、それをいち早く積極的に論理的に説明しようとした。明治憲法と教育勅語発布以前に出版された『帝室論』（明治十五年）と『尊王論』（明治二十一年）は執筆当時のそれぞれの政治状況[32]を背景にしているが、それでも両著作に福澤の一貫した天皇観が窺がわれる。

『帝室論』は明治十五年に出版されていた。そこでは、繰り返し帝室による人心の収攬を述べている。「維新の時に当って、官軍に抗した者あり、其時には恰も帝室に抗したるが如くに見へたれども、その真実においては決して然からざるが故に、事収るの後は之を赦すのみならず、又随って之を撫育し給ふに非ずや[33]」。つまり、帝室は維新から官軍・賊軍の上にたって超越したものであった。だから、「事収るの後」は賊軍を「赦す」、「撫育」できたのである。これはなによりも、「帝室は政治社外のものなり[34]」の確固たる証拠である。帝室が「政治社外のもの」であるからこそ、広く一般国民が共有できるものとなりうる。

執筆当時、「立憲国会政党の風[35]」がすでに強く、福澤が憂慮したのは「唯帝室にあり[36]」であった。

30）『福澤諭吉全集』第五巻、215－216頁。
31）梅渓前掲書、175頁。
32）政党政治の出現によって、天皇の尊厳を借りて党勢力を伸ばすことで、天皇の尊厳を損なうことに、福澤は非常に憂慮していた。
33）『福澤諭吉全集』第五巻、262頁。
34）同上書、261頁。
35）同上書、262頁。
36）同上。

そこで、福澤は、帝室（天皇）が政党政治に巻き込まれないよう、彼の論理を展開していく。その論理の第一条は、まず、「帝室は万機を統（すぶ）るものなり、万機に当るものに非ず[37]」。つまり、帝室（天皇）は具体的な政治には与しないということである。それは、以下の理由によるものである。「いやしくも全国の安寧を欲して前途の大計に注目するものは、容易に其尊厳を示す勿れ、容易に其神聖を用いる勿れ、謹て黙して之を軽重する勿れ[38]」である。自らも認めているように「一片の婆心」をもって「反復論弁」しているのは「尊厳を示す勿れ」、「用いる勿れ」ということであった。それはなによりも距離をもって尊厳を保つ政術であり、一種の神秘主義さえ漂わせる。そして、それによって、「帝室は政治社外のもの」であることを保障し、国民の「共有できる歴史」をたらしめる。

十年後の『尊王論』はほぼ同じ趣旨（福澤自身が「我輩の宿論」[39]と言っている）が展開されているので繰り返しを避ける。『尊王論』は、「尊王の要用」―何のために尊王するのか、「帝室尊厳神聖の由縁」―なぜ尊王するのか、「帝室尊厳神聖をどう維持するか」―どう尊王するのかというふうに、『帝室論』よりもっと論理的に展開されている。

福澤が人心収攬の中心を天皇においたのは、正統性、あるいは正当性[40]と深く関連するだけでなく、明治体制の安定性と持続性にも密接にかかわる問題であった。

国体と同様、正当性／正統性が論じられていたのは『文明論之概略』第二章においてであった。そこでは正統性が「政統」となっている。福澤が血統、政統、国体を区別した上で、「皇統の連綿たるは国体を失はざりし徴候と云ふべきものなり。…国体は猶身体の如く皇統は猶眼の如し」、「国体は国の本なり。政統も血統も之に従て盛衰を共にするもの[41]。〈後略〉」としている。国体に中心をおいて、そして国体の核心を「歴史を共有」するとしたにもかかわらず、事実上、正統性を求めるために国体を万世一系の血統に直結したことには理由があった。

山室信一が指摘しているように、いかなる政治勢力も、自らの事実としての支配を被治者に受容させ、制度化していくためにその権力形態が他のどれにもまして正統であるという弁証を必要とする。そして、支配があくまでも人間と人間の関係である以上、支配者が別して他者とは異なるものであるという正当性の基礎付けと権威の調達が不可欠となる。そのうえで、このような権力関係を永続させるために、その特定の形態を人為によって変革不能な要素と結びつけるという操作が行なわれる[42]。

権力を永続させるために「人為によって変革不能な要素」と結び付ける場合、「伝統」が重要な意味をもってくる。明治日本形成に関するかぎり、伝統というものは「欧米化に触発されて発見される（傍点は原著者）」[43]ものである。明治期の日本は、近代化のために、実にたくさんの伝統を創

37）『福澤諭吉全集』第五巻、263頁。
38）同上書、266頁。
39）「帝室の神聖は政治社外の高所に止まりて広く人情の世界に臨み、其余徳を道理部内に及ぼして全国の空気を緩和せんこと、我輩の宿論としてひそかに冀望する所なればなり。」『福澤諭吉全集』第六巻、18頁。
40）正統性と正当性のちがいについては、丸山真男『「文明論之概略」を読む』173頁を参照。
41）同上書、32頁。
42）山室信一『近代日本の知と政治:井上毅から大衆演劇まで』（木鐸社、1985）、140頁。
43）同上書、153頁。

りだした。それらが、後に次の世代から「知」として受け継ぐことになる。建国とはいうものの、絶対的新設ということはありえない。国家や制度をいかに創るかという政策も、実質的にはいかに既存の諸制度をリフォームするかという視点と技術をもつことと同一義となる[44]。

「伝統」をつくらなければならないことはなによりも伝統の重要性を語っている。ホブズボームによると、「創られた伝統」の意味とは、形式的に制度化された「伝統」であり、「日付を特定できるほど短期間」に生まれ、「急速に確立された」もの[45]をさす。そして、それは、「顕在」と「潜在」とを問わず「容認された規則」によって統括される一連の慣習であり、反復によってある特定の行為の価値や規範を教え込もうとし、必然的に「過去からの連続性」を暗示する一連の「儀礼的ないし象徴的特質[46]」を有しているとしている。

創り出される伝統はいくつかの類型がある。その一つは、集団、つまり本当の、あるいは人工的共同体の社会的結合、あるいは帰属意識を確立するか、象徴するものである。または、権威の制度ないし地位、権威の関係を確立するか、正統化するものである。あるいは、社会化、つまり信仰や価値体系や行為の因襲性などを説諭するのを主な目的とするものであるという[47]。これらの類型を創り出される伝統の意図した目的と理解しても差し支えないことは明白である。そして、「創られた伝統」の創出の要素というのは、知識の基礎あるいは国民ネイション、政治国家ステートやその運動のイデオロギーの一部となった歴史は、実際に民衆の記憶に貯えられたものではなく、その役割を担った人々によって選択され、書かれ、描かれ、そして、制度化されたものである[48]。

ホボズボームが主にヨーロッパの歴史に基づいて以上のような結論まで導いたが、日本においても事情が同じである。現在、伝統と思われる多くのものは、実は近代化のなかで、「発見」あるいは「創りだされる」ものであった。あるいは、「国民みんなが共有する文化」、つまり「国民文化」の「伝統」という新たな意味が与えられた、といった方がよい[49]。

近代日本が発見し、創りだしたもっとも重要な伝統は天皇[50]であった。それは、なによりも「伝統」として「万世一系」の皇室ほど都合のよい存在がなかったことによるのである。福澤はまさにこの点に着目して、「万世一系」の皇室を日本の「伝統」としてそれの国民統合における重要性を説いたのである。

天皇が「伝統」として発見された以上、それに伴う「伝統の価値」も当然重要視される。時期が「時事小言」をまたがって、福澤は「丁丑公論」と「瘠我慢の説」という二編のまとまった人物論を書き、同時代の三人について評価を下している。二編の人物論の執筆動機については、しばしば

44）前掲山室信一『近代日本の知と政治』（木鐸社、1985）、12頁。
45）E. J. ホブズボーム/T. レンジャー編『創られた伝統』（前川啓治ほか訳、紀伊国屋書店、1992）、10頁。
46）同上。
47）同上書、20頁。
48）同上書、25頁。
49）鈴木貞美『日本の文化ナショナリズム』（平凡社新書、2005）、43頁。
50）近代以降、天皇と臣民は対の概念となっている。しかし、その臣民という概念は中国の古典になかったし、日本では、1871年から使うようになった。「天皇」はそれより少し早い1841年からで、それ以前（887～1841）は「院」という呼び方をしていた。そして、天皇は憲法発布以前から、対外的には皇帝として振舞い始めた（西川長夫・松宮秀治前掲編書、46－47頁）。

福澤と対象人物の個人的確執に帰せられがちであるが、ここでは「時事小言」と同じく「国権維持」の文脈で理解したい。周知の通り、前者は西郷隆盛を賞賛し、後者は勝海舟と榎本武揚を糾弾した。「丁丑公論」の執筆は明治十年で、「瘠我慢の説」は明治24年に執筆されたが、後に『明治十年丁丑公論　瘠我慢の説』として出版された。

「丁丑公論」より、「瘠我慢の説」はよく議論になるが、まず執筆動機について検討しよう。坂本多加雄が『福澤諭吉著作集　第九巻』（慶応義塾大学出版会、2002）の「解説」で述べているように、福澤と勝とはもともと関係が悪く、「瘠我慢の説」には、そうした個人的確執が影を落としていることは間違いないが、単にそうした福澤と勝、榎本との人間模様をうかがわせるものとして読むことはもちろん、また、勝・榎本の出処進退をもっぱら問題にしたものと受け取るだけでは、その意義は半減するであろう[51]。

では、「瘠我慢の説」の意義はどこにあるのか。

福澤は冒頭で「立国は私なり、公に非ざるなり」と言い切った[52]。「瘠我慢の説」はこの一言を前提にして論じられ、これに基づいて勝と榎本に評価を下している。これはほかでもなくナショナリズムの表明である。以下に展開される「立国は私なり」に対する福澤の解釈をみれば、福澤はナショナリズムの観点から二人の幕末の行動について議論し、かつまたその観点から当時および後世の人々を牽制しようとした。

「開闢以来今日に至るまで世界中の事相を観るに、各種の人民相分れて一群を成し、その一群中に言語文字を共にし、歴史口碑を共にし、婚姻相通じ、交際相親しみ、飲食衣服の物、すべてその趣を同うして、自から苦楽を共にするときは、復た離散すること能わず[53]」。『文明論之概略』と「時事小言」で繰り返し強調した「国体」の核となる概念がここで前提となっているは明らかである。そして、この立場から自ずと次のような結論に至る。「すなわち国を立てまた政府を設る所以にして、すでに一国の名を成すときは人民はますますこれに固着して自他の分を明にし、他国他政府に対しては恰も痛痒相感ぜざるがごとくなるのみならず、陰陽表裏共に自家の利益栄誉を主張してほとんど至らざるところなく、そのこれを主張することいよいよ盛なる者に附するに忠君愛国等の名を以てして、国民最上の美徳と称する[54]」。福澤は以上のような議論にいったん疑問を呈し、読者の思考を促した後に、やはり「自他の分」が明にして、「自家の利益栄誉」を主張することが「国民最上の美徳」であるという。その理由は、「忠君愛国の文字は哲学流に解すれば純乎たる人類の私情なれども、今日までの世界の事情においてはこれを称して美徳といわざるを得ず。すなわち哲学の私情は立国の公道[55]」であるとしている。

福澤の以上の議論に基づけば、容易に主君を売った「賊臣」と維新前後の勝を断罪できる。すな

51）坂本多加雄編『福澤諭吉著作集　第九巻』（慶応義塾大学出版会、2002）、304-305頁。
52）坂本多加雄も、「この文章の意義は、その冒頭の一句、「立国は私なり、公に非ざるなり」を福澤がどのような思いを込めて記したかという点にかかっているように思われる」（同上書、305頁）と言ったか、それについての詳論はなかった。
53）坂本多加雄編前掲書、110頁。
54）同上書、110-111頁。
55）同上書、111頁。

わち、「官軍」と「賊軍」がいざ対決しようとしたときに、一戦もせずに江戸城を明け渡し、維新後も高官として出仕したのは「瘠我慢」の精神がなかったということになる。しかし、福澤はここで明らかに議論の基軸を置き換えている。維新のときは、日本が諸藩という「国々」からなる封建国家から新たな国民国家への転換期であった。そのときに求められたのは、あらゆる勢力を新たな国家によって吸収されることであり、勝の尽力により、それが平和裏に実現した。維新後、明治国家すでにできあがったあとに、個々の人々に求められるのは福澤が言う「言語文字を共にし、歴史口碑を共にし〈後略〉」であった。しかも、この「歴史口碑」は勝が主導した江戸城の明け渡しをも含めるものである。福澤は、この新しい出来上がった国家において、勝がやったことが二度とないよう説くために勝をやり玉に挙げたが、勝個人の功罪自体は二の次にすぎない。勝を例に、福澤は次のように今後の日本のためにと自説を展開する。「維新前後の吾身の挙動は一時の権道なり、権(か)りに和議を講じて円滑に事を纏めたるは、ただその時の兵禍を恐れて人民を塗炭に救わんが為めのみなれども、本来立国の要は瘠我慢の一義に在り、いわんや今後敵国外患の変なきを期すべからざるにおいてをや[56]」。あらためて「立国の要は瘠我慢の一義にあり」と強調しているが、維新前と維新後の「国」は性質の異なる国であったことを福澤自身が誰よりも知っている。しかし、福澤は以下のように続く。「かかる大切の場合に臨んでは兵禍は恐るるに足らず、天下後世国を立てて外に交わらんとする者は、努々(ゆめゆめ)吾維新の挙動を学んで権道に就くべからず、俗にいう武士の風上にも置かれぬとはすなわち吾一身の事なり、後世子孫これを再演するなかれとの意を示して、〈後略〉[57]」。ここで表明しているように、福澤が勝に期待したのは、「後世子孫これを再演するなかれ」ということであった。そのためには、勝が当然「政府の寵遇を辞し、官爵を棄て利禄を抛ち、単身去てその跡を隠[58]」さなければならない。しかし、これによって、「旧政府放解の始末も真に氏の功名に帰すると同時に、一方には世教万分の一を維持するに足るべし[59]」。ここで示しているように、福澤の関心事は「世教」の維持であった。

以上で分かるように、福澤は、明治日本の将来を憂い、当時の「士人社会風教の為め[60]」に、その明治日本をたらせた人物を反面教師として使った。榎本武揚も同じ文脈で取り上げられた。理由はやはり「独り氏の一身の為めのみにあらず、国家百年の謀において士風消長の為めに軽々看過すべからざるところ[61]」であった。

福澤が最後に述べているように、彼は「勝、榎本の二氏に向て攻撃を試みたるにあらず。謹んで筆鋒を寛にして苛酷の文字を用いず、以てその人の名誉を保護するのみか、実際においてもその智謀忠勇の功名をば飽くまでも認る者[62]」であった。事実、福澤が勝、榎本両者に書簡と「瘠我慢の説」

56）坂本多加雄編『福澤諭吉著作集　第九巻』（慶応義塾大学出版会、2002）、122頁。
57）同上。
58）同上。
59）同上。
60）同上。
61）同上書、128頁。
62）同上。

の原稿を送り、感想と意見を求めたことは周知の通りである。勝、榎本の進退はともかく、福澤の意図したところは、「兎に角に明治年間にこの文字を記して二氏を論評したる者ありといえば、また以て後世士人の風を維持することもあらん[63]」ことであった。

以上で考察したように、近代国家が歴史的産物であると同時に、政治（権力）と知との相互関係によって成立したものとも考えられる[64]。近代国家において重要な概念であるネイションをとってみると、それは、家族や郷里についての愛情のように、身近な日常的接触のなかから生まれでた「自然」の感情に根ざすものではなく、特定の歴史的状況下で社会的・知的に作りだされたものである。知識人の社会的な役割は、日常的な直接経験の世界を越えて、人々を相互に結びつける、共通の知覚やイメージ（「国民」）の創造にあった[65]。こういう意味で、幕末明治の知識人たちも、単に新しい事実や情報の探求者・提供者としての役割にとどまるだけでなく、「国民」という新しい知覚やイメージを知的方法で、日本において形成し定着させる社会的役割を担った[66] と言える。すでに論じたように、そのような代表的な人物は福澤諭吉であった。

3．民権から国権へ

前節ですでにいくらかうかがえるように、「伝統」の重要性を認識した福澤は民権より国権に傾くことになる。

福澤の国権論の本格的な展開は、今永清二の論説によれば、明治14年の政変以後であった。それは東洋盟主論から脱亜論へと発展し、西洋文明を目標として近代化した日本の進むべき方向は、西洋文明の導入におくれて野蛮の状態にとどまる近隣のアジア諸国を日本が指導していく、またこれを植民地化していくという論理に結実した[67]。福澤の「国権」に関する主張は、今永によれば、師である白石照山、さらに野本白巌の流れを汲むものであった。幕末維新期の思想家の一人として、白石照山も師野本白巌と同じく国際的危機の深化を憂え、国権の確保・伸張をはかることを主張した[68]。以上のような福澤の思想における「国権」の源泉についての今永の指摘は示唆に富むものである。しかし、それは対外関係における「国権」で、対内的な「民権」に対する「国権」ではなかった。

周知の通り、福澤は明治十一年に『通俗民権論』と『通俗国権論』を公刊している。しかし、そこで展開されている議論は「官民職分之事」、「煩労を憚らざる事」、「知識見聞を博くする事」、「家産を脩る事」、「品行を脩る事」、「身体を健康にする事」、「諸力平均之事」（以上『通俗民権論』）と「国

63）前掲坂本多加雄編『福澤諭吉著作集　第九巻』、129頁。
64）国民国家、あるいはナショナリズムと歴史性（historicity）との関係については、Patrik Hall, *Nationalism and Historicity, Nations and Nationalism 3(1)*, Cambridge University Press, 1997, pp3-23を参照。
65）松本三之介「新しい学問の形成と知識人－阪谷素・中村敬宇・福澤諭吉を中心に－」（松本三之介・山室信一校注『学問と知識人』<日本近代思想大系10>、岩波書店、1988）、425-426頁。ちなみに、同論文は松本三之介『明治思想における伝統と近代』（東京大学出版会、1996）にも収録された。
66）同上書、428頁。
67）今永清二『福澤諭吉の思想形成』（勁草書房、1979）、76頁。
68）同上書、64頁。

権を重んずる事」、「約束を大切にする事」、「内外の事情を詳にする事」、「前章の続」、「国を富ます事」、「外戦止むを得ざる事」で、「民権」論と「国権」論が激しい衝突には至っていない。福澤が「民権」の「伸暢」によって「国権」の強大なるのに大きな障害をきたすと明確に意識し、その解決策を考え始めたのは自由民権運動が盛んになった時期であった。その時に書かれたのは「時事小言」で、そこで提示された解決策は福澤が早い時期から主張していた国会の開設であった。

福澤は「時にいて時を語るは政事家の事にして学者の本分に非ず。余は政事家に非ず。時事に迂なり[69]」と断りながら、明治14年に「時事小言」を刊行している。しかし、執筆したのはその前の年であった。「時事小言」の冒頭で福澤が次のようにその由来を説明している。「本書は昨年来、時勢を感ずる所あれば随時窃に之を書記して筐底に収め置きたるものを集めて、遂に一書六編に編纂したるものなり[70]」という。「時勢」とは、いうまでもなく、自由民権運動である。「感ずる所」というのは、おそらく「この輩が興に乗じて頻りに民権論を唱えて却って大を忘れる所のものある。即ちその忘れる所のものとは何ぞや。国権の議論、是なり。記者は固より民権の敵に非ず、其大に欲する所なれども、民権の伸暢は唯国会開設の一挙にして足るべし[71]」のところを指しているであろう。つまり、福澤は、民権論が大いに叫ばれることに警戒感をもち、それに反駁したのである。彼が恐れたのは、「民権伸暢するを得たり、甚だ愉快にして安堵したらんと雖ども、外面より国家を圧制するものあり、甚だ愉快ならず[72]」と明言している通り、民権の「伸暢」より、国家が「圧制」されることであった。

「民選議院設立建白書」から始まる自由民権運動はよく知られている。それの登場と、政府にとって無視できない脅威に成長していったことは、福澤のいう民権－国権の関係を緊張させた。つまり、近代化の方向を徹底させ、対外的独立を可能とする近代国家の形成と、その主体たる担い手としての近代的人間の創出という目的において、明治政府と自由民権運動とは、「共通の課題に対する競合者という立場に立たされた」[73]ということにもなった。

自由民権期に民権派による結社、教育、その他の活動[74]をみれば、「競合者」ということは容易に理解できる。民権派の多彩な活動とともに、もっと注目すべきは、国会開設の要求と民間の私擬憲法の制定であろう。鈴木正幸『国民国家と天皇制』によれば、1874年から八年間で国会開設要求署名は31万名にも達した[75]。そして、1880から1881年10月頃までの１年間あまりの間に、17（推定）の民権派の憲法私案が作成されており、1875年以降、大日本帝国憲法制定までの民権派の憲法私案約40篇の内の40％を占めている[76]。明治前期の憲法諸構想については、新井勝紘「自由民権運動と民権派の憲法構想」のなかで、三つの時期に分けられ、私擬憲法の名称、起草年代、起草者・団体、

69）『福澤諭吉全集』第五巻、97頁。
70）同上。
71）同上書、98頁。
72）同上。
73）沼田哲『元田永孚と明治国家―明治保守主義と儒教的理想主義』（吉川弘文館、2005）、264頁。
74）詳細については、福井淳「多彩な結社の活動」（江村栄一編『自由民権と明治憲法』吉川弘文館、1995所収）を参照。
75）鈴木正幸『国民国家と天皇制』（校倉書房、2000）、51頁。
76）同上書、52頁。

職業、条数を掲げられている。第一期は1867～1878で20種があり、第二期は1879～1881で55種が数えられ、第三期は1882～1887で19種があった[77]。

以上のような自由民権運動の高まりには、国会開設、憲法制定で応えていかなければならなかった。福澤は自由民権運動のエネルギーが明治国家によって吸収されるよう自説を開陳した。彼は明治時代随一の言論人で、自らの主張には相当自負をもっていた。この「時事小言」の「目的は唯時事を語て時勢を変ずるに在るのみ[78]」であり、「時事を取って時事を行うは本意に非ざるなり[79]」と弁明している。

福澤は次のように議論を展開している。まず、「天然の自由民権論は正道にして人為の国権論は権道なり。或いは甲は公にして乙は私なりと云うも可なり[80]」と民権論者を刺激しないように前置きをしている。しかし、このすぐ後に、「今の人間社会の国なり又法律習慣なり、之を一掃し去て人民の財産権利を平等一様に分布するに非ざれば、天然の民権論は其力を逞うすること能わざるものなり[81]」と続く。つまり、自由民権論は正道ではあるが、それはあくまでも「天然」に限ることであり、「今の人間社会」にはもはや通用しないという。では、「今の人間社会」で何が通用するのか。「自由民権」という「正道」ではなく、「国権論」という「権道」である。その論理は次の通りである。「誠に無益の事にして誠に愚なりと雖も、他人愚を働けば我も亦愚を以って之に応ぜざるを得ず。他人暴なれば我亦暴なり。他人権謀術数を用いれば我亦これを用ゆ[82]」という姿勢で、「愚なり暴なり又権謀術数なり、力を尽して之を行ひ、復正論を顧るに遑あらず。蓋し編首に云える人為の国権論は権道なりとは是の謂いにして、我輩は権道に従う者なり[83]」と福澤は言明する。

では福澤が言っている「権道」とはなにか。それは国会開設である。福澤は「抑も国会の開設は政体（コンスチチューション又ガーウルメンタル・オルガニジェーション）の変革にして、政務（アドミニストレーション又ガーウルメンタル・ミジュール）の変革に非ず[84]」と、国会開設の第一の目的は政務の変革にあるのではなく、政体の変革にあるという。これに続いて、政体について長々と説明する。「政体とは政府の仕組みにして、例えば独裁の政体と云えば君主の独権を以って政務を制裁することなり、立憲の政体と云えば、国に憲法を作り、此国の主人は何人にして此国民は何人の臣民たる可し、此臣民は此国の法に対して何らの義務ある可し、行政の権は何人に帰す可し、議政の権は何人に帰す可し、其人物を選定するには斯の如くす可し、其新陳交代の法は斯の如くす可し云々とて、国民の政治に関係する権限を規則に由って定ることなり[85]」。「立憲の政体」を念頭に、「国民の政治に関係する権限を規則によって定まること」を意識していた。一方、「政務」とは、「政

77）詳細は江村栄一前掲編書96-98頁を参照。
78）『福澤諭吉全集』第五巻、99頁。
79）同上。
80）同上書、103頁。
81）同上書、104頁。
82）同上書、108頁。
83）同上書、109頁。
84）同上書、121頁。
85）同上。

府の事務にして、議政行政等の人物既に定りし上にて、その人物の所見に従い、政府の財政は斯の如くす可し、租税の法は斯の如くす可し、兵制は斯の如く、外国交際は斯の如く云々[86]」のことであり、「実際の事務を処分する」ことである。以上のように、福澤は「政体」と「政務」の区別を明確にした後に改めて自らの立場を強調する。「国会開設の目的とする所、政務に在らずして政体に向ひ、今の政体を改めて立憲政体に為さんとすることならば、固より我輩の主義にして毫も異議なし[87]」。さらに次のように付け加える。「殊に我輩は此改革を以って内の安寧を維持して外に競争せんとする者なれば、公明正大に之を唱えて毫も憚る所あるを覚えず[88]」。国会開設の目的は政体にあったが、それによって「内安外競」を目指していた。これが福澤の言う「我輩の主義」であった。「外の艱難を知って内の安寧を維持し、内に安寧にして外に競争す。内安外競、我輩の主義、唯この四字に在るのみ。内既に安し、然ば則ち消極を去って積極に向ひ、外に競争する所以の用意なかる可らず[89]」。

国会の開設によって社会の安定を維持しようとしたのは、次のような事情があった。「今三藩人（薩長土）の専ら政府に在る者を世間より見れば、恰も我が家に招待せざる客の観を為す者多し。即ち世人をして不平を抱かしむるの一大原因にして、近来其国会を熱望するも、由って来る所は此不平の一点に在りと言わざるを得ず。今この不平を除いて社会の安寧を維持するの法如何して可ならん。国会を開いて政体を一変し、多数を以って政府の基礎とするの外に其路なかる可し[90]」。明治維新によって成立した新政府はほとんど薩長出身者によって組織された。こういう「政体」に対して「世人」が不平を抱くのは当然であった。このような「政体」では「政務」の施行に障害をきたす。国会を開いて「多数を以って政府の基礎」となれば、「政体」は正当性を確保し、効率よく「政務」の実行ができるようになる。福澤はこの点をも明言する。「我輩の開国会説を主張するも、唯政府の権力を強大にして国事を活発ならしめ、直行無忌憚の政を施さんとするの主義より外ならざるなり[91]」。福澤は「嫁姑」という通俗な例を以って「民権」論者を諭す。「新婚の小婦が姑の権力の強大なるを憤怨して、之を咎め之を制し、遂に之を圧倒して自ら跋扈するは一時愉快なるが如くなれども、此新婦百歳の新婦たる可きに非ず、自然の数に従って一旦姑の地位を占めたる其時に、第二の新婦が先例に倣って跋扈するも姑に於いて之を制するの権力なく、家政之が為に乱れて遂に隣家の軽侮を招くことある可し[92]」。「民権」を主張する側を「新婦」にたとえ、「一時愉快」のために「国権」に対して「跋扈」するのではなく、「国権の強大なる」のを望むべきであるという。なぜなら、第二の新婦に先例を残すからである。「先例」は「古来其国の習慣」で、「伝統」なのである。「抑も一国の政府に権力の軽重強弱あるは、古来其国の習慣と其政府を立る時の始原に胚胎するも

86）『福澤諭吉全集』第五巻、121頁。
87）同上書、126頁。
88）同上。
89）同上書、118頁。
90）同上書、127頁。
91）同上書、162頁。
92）同上書、160頁。

のなれば､我国においても末代に至るまで独裁の政府ならんと憶測せば別に覚悟もある可しと雖も、いやしくも国会の開設を企望し、又これを企望して空しからざるの見込みあらん者は、勉めて政権の強大を祈り其習慣を助成すこそ智者の策と云う可し[93)]」。つまり、福澤は国会開設するのを機に、新たな「伝統」としてそれを残し、それによって「政体」の合法性が確立し「政権の強大」なることを期待した。「時事小言」で展開された議論はその「習慣を助成」しようとした。

終わりに

最後に、今まで論じたことをまとめておこう。

『学問のすゝめ』初編で人間の本質は自由であると主張し､第三篇で「一身独立して一国独立する」という有名なスローガンを説いた福澤は、個々人の経済的・精神的自立が国家独立の基礎だと主張したのである。しかし、この二つをつなげるものは国民の政治参加しかない。福澤はそれを明示していないが、彼は国家独立の論理的前提が独立した個々人の政治参加であることを認識していたであろう。政治参加は個々人の「自由」が暴走しないために国民道徳を必要とする。福澤は、いずれこの問題に直面することになる。

本論文では、以上の問題意識から､『文明論之概略』とそれ以降の福澤の「国体」や「国会開設」､「国権」に関する議論をたどり、「一身独立」を主張していた思想家が民権より国権を優先させ、明治体制の「国体」論と合致し、表裏一体となることは偶然ではなかったを論証した。

国民国家の背骨はナショナル･アイデンティティの確立にある。『文明論之概略』で「智」と「徳」を比較し、一貫して「智」の重要性を強調した福澤は、他方で､「国体」という形の別の道徳が必要であることに気づいた。それは直接にはJ.S.ミルから学んだなので、国体の中心となる共有されるべき歴史の中身には考察が及んでいない。「共有されるべき歴史の中身」とは、国民の道徳の核心をどこに置くかという問題である。しかし、自由民権運動の勃発で、福澤は「万世一系」の天皇という「伝統」における国民統合の重要性を認識し､「共有されるべき歴史」をそれに求めた。さらに､「民権」に対応するために､「国会開設」を主張した福澤は､「政務」より「政体」に目をつけ、新たな「伝統」としてそれを残し、それによって「政体」の合法性が確立し「政権の強大」なることを期待した。

「近代」という時代は、束縛からの人間の解放、あるいは人間の可能性の全面的な開花と考えられる。しかし､「近代」という時代がそれを実現できなかったのは、単純化すれば、束縛からの解放を国民国家の枠内でしか実現できなかったからである。現実を見ると、われわれは依然かなりの部分でナショナル・アイデンティティによって束縛されている。それがゆえに、個人と国家との関係、それにおける「道徳」のあるべき姿は探求され続けなければならない課題であろう。

93)『福澤諭吉全集』第五巻、160頁。