

運動、相互扶助、勸業と勸農、政治活動、愉楽と享楽、交流・懇談等、多岐にわたるものであったことを明らかにしており、「結社の文化」といえるような独自の文化的・政治的機能を発揮したことを指摘している。

社会史研究や国民国家批判等の成果を積極的に吸収した近年の民権研究は、多くの成果を生み出した反面で、国家と運動の間の共通性・協調関係、また名望家層に立脚した民権運動と中下層民を中心とする民衆運動の間の懸隔を明らかにし、自由民権運動のポジティブな意味での近代性やその思想的普遍性に対する従来の確信を激しく動揺させている。しかし結社のような場に注目するとき、例えば、それがドイツの場合と同様、基本的には近代の原理に基づいた新しい社会的関係であり、場合によっては国家との対抗をも辞さない市民社会の形成の原動力となる潜在性を有していたこと、そして民権家と民衆が同じ時間・同じ空間を生きたことの意味をもう一度問い直す必要性が再認識されるべきだろう。また、民権運動におけるイヴェントやパフォーマンス―民権運動会や撃剣会、巻狩り、漁魚会、懇親会、演説会―もまた、「不定形な群集」が民権にふれ、民衆が自由民権という「モダニティ」を実践する場であり、ここには新旧の民権研究を架橋する可能性があるだろう。

また同時に、これらの事例を、近代化や西洋（西欧）化に対するリアクションとして理解することも必要である。トゥルネン結社にも、近代的なアソシエーションという性格の反面で、近代化という

急激な社会変化に伴う人々の不安や期待感の「受け皿」として、伝統的な地域意識や中世以来の同職組合にあったような「名誉」感情を再生産していった側面があるが、民権運動の場合も、結社や運動会のような場における伝統と革新の相互の共存・融合、近代的な「公共性」のなかに前近代的な「共同性」が残存・流入していた点を指摘できる。このような伝統と革新の並存形態には、近代化に対する各国・地域の対応の独自性を見出すことができるのではないだろうか。

#### コメント

日本史学専修 大日方 純夫

鶴見報告は、自由民権運動から四〇〜五〇年後に時期を設定して、吉野作造と柳田國男を取り上げた。そこで、吉野の民本主義について、「自由民権」との共通性と差異性を考えてみよう。政治への民衆参加を進め、民衆本位の政治の実現を目指すという点で、それは民権運動と共通している。しかし、「自由民権」は明治憲法体制に先行する運動であり、「民本主義」は出来上がった憲法・国会に参加する運動としての性格をもつ。また、民権家自体はすでに体制内化してしまっている。

自由民権期、吉野はまだ一〇歳に満たなかった。そのためか、彼が書き記したもののなかに「自由民権」の痕跡を認めることはでき

ない。むしろ彼にとつての「自由民権」とは、一九二〇年代後半の民本主義「後」、明治文化研究に取り組むなかで「遭遇」したものであったと考えられる。しかも、吉野の民権運動評価は低い。「我が国にも早くから民主的政治思想はあつた」と書くものの、その「開拓者」は「所謂社会主義者の一団」であつて、民権派ではない。吉野が政治思想を学び始めた二〇世紀初頭は、立憲政友会が自由党系を中心に成立したときであつた。「明治十五六年代の自由民権論」＝「当年の自由主義者」のほとんどことごとくが、「後年専制思想の走狗となつた事実」を知っている吉野にとつて、「我が自由思想が直接に往年の伝統をつぐものでないこと」は明白だったともいえる（『民本主義鼓吹時代の回顧』一九二八年、『吉野作造選集』12）。

また、吉野は「自由民権時代の主権論」に言及して、当時の国家観が「極端なる民主主義論」であることに驚いている（『新旧時代』一九二六年九月、『吉野作造選集』12）。憲法では「一切の権力の源泉」は君主にあることになっていて、これは「日本の国体」においては当たり前のことなのに、「明治十五年代」にはまったく知識階級の頭になかつた。「それ程に当時の識者は、自由民権を浅薄に解して居た」というのである。

では、柳田民俗学の場合はどうか。かねて民俗（フォークロア）に着目する民権研究の流れはあつたが、近年いっそうそうした傾向は強まっている。それは、内在的な契機に注目しようとする傾向といつてもよい。ただし、そこには相異なる一つの潮流が認められる。

平成一七年度早稲田大学史学会大会報告

一つは、近代化に対する違和感や抵抗を民衆意識・民衆運動に見ようとするものであり、民権運動と民衆との「違い」が発見される。これに対してもう一つは、民衆運動の伝統を探ろうとするもので、百姓一揆の記憶や義民頭彰に民権運動との関連性が発見される。

ところで、吉野より三歳年長の柳田の場合、実際の「自由民権」体験はどのようなものだったのか。彼は晩年、七、八歳の時に「自由の権」というのは嫌な言葉だと、非常に悪い印象を受けた」ことがあると語っている（『中央公論』一九六一年七月号）。「あの時分はみんなが自由の権と言つて」いたが、「雷同付和的」で「決して、百姓のほんとうの腹から出たのじゃないようでしたね」と語っている。そこには、鶴見報告の指摘（「自由」という言葉には否定的な意味がこもっていたとする柳田発言）に、ある意味、通ずるものがある。

さて、小原報告は「トゥルネン」に着目して、そこに「共同体精神」と「愛国心」の創出を見、これを近代初頭の日本に重ねることによって、両者の関連性と共通性を指摘したものである。また、「結社」運動としての側面に注目して、ほぼ同時期の自由民権運動との共通性を指摘した。しかし、国家建設と民衆運動の関係という点で、トゥルネンはドイツ成立の前に盛んになった運動であつたが、日本の民権運動は明らかに明治国家成立の後の運動である。また、「西洋」との関係という点で、ドイツは西洋を敵対視したのに対し、近代日本は西洋をもっぱら手本とした。さらに伝統との関係におい

ても、伝統への「回帰」が認められるドイツに対して、近代当初の日本では伝統との「断絶」が顕著となった。こうした点で、両者の間には差異性が認められるであろう。

民権運動が結社に支えられた運動であったことは、多くの民権研究者が指摘してきている。ヴォランタリー・アソシエーションの続出のなかに近代国家移行期の集団形成のありようを見るのである。しかし、タテ軸の観点から見るとき、こうした自由民権期の結社は、その後は何をもたらしたのかと問わざるを得ない。国家と市民社会の関係という点で、自由民権期の結社はどのような役割を果たしたであろうか。集団のなかで「自由」「自律」はどのようなありようを示したのであるか。それは「国家」とどのようにかかわったのであろうか。自由民権期の結社についても、小原報告が指摘するような観点から探ってみることが必要であろう。

東洋史学専修 近藤 一成

今回のシンポジウムの題目から、中国史の立場でまず頭に浮かぶことは孫文の三民主義である。一九二四年の一月から八月にかけて広州で行われた講演の記録である三民主義は、周知のように民族主義・民権主義・民生主義を説くためにそのように呼ばれる。これは清朝末期の政治的スローガンが、扶清滅洋という西欧列強の植民地主義への対抗の表明から、反清復明・滅満興漢という革命派による清朝打倒の言葉に変わるなかでの孫文の革命スローガンであり、辛

亥革命と共和制の実現を導いた。講演の内容は、それが到達した理論の最終段階を示している。三民主義の民権主義の部分は全六講から成り、その第二講は「民権と自由」となっている。このように語句の上からは自由民権と同じ言葉を使って講演はなされた。

確かに三民主義は、二〇世紀前半の中国革命にとって、革命派の全勢力を統合できた唯一の理論といってよい。しかし孫文の構想する共和国は、軍政期↓訓政期↓憲政期という政治プログラムで実現するとされ、当初は革命派の軍事独裁、次に中央の強力な指導による地方政治の育成期を経過しなければならず、地方社会の市民の存在は遠い将来の話であったし、実際に三民主義は革命推進の理論というより革命派統合の象徴としての役割しか果たさなかったように見える。王朝時代からの地方秩序を、地方議会の開設などによって変えてゆく動きの兆候はみられるものの、確かな展望は誰もが無かった。

鶴見報告で、柳田國男との関連で名前があげられた周作人（一八八五―一九六七）は、中国近代社会を理解するためのキーパーソンの一人と考えられる。魯迅の弟、兄と共に日本に留学、日本人の妻を娶り、胡適や兄と新文学運動の旗手となるが、兄と対立して日本軍占領期の北京にとどまり、日本の協力者として日本敗戦後は国民党、共産党両方から反動・漢奸の烙印を押され、歴史から抹殺された超弩級の知識人である。日本の占領を前に南下した文学者仲間はしきりに北京脱出・抗日仕事を勧め、周作人が日本の召集した「更

正中国文化建設座談会」への参加を聞くに及んで最後の呼びかけと弾劾の公開状を発表した。周作人は表向き、実母と兄魯迅が最初に娶らされ北京に置き去りにした妻や革命派に走った弟建人の残した日本人妻の扶養など係累の多さから移動は困難と釈明していたが、それは嘘ではないにしても理由の全てではないであろう。この公開状に名前を連ねる老舍、胡風、丁玲などがその後遭遇した革命中国での彼ら彼女らの運命と、文革でなぶり殺されるも同然の死を迎えた周作人本人の最後を想うとき、中国の知識人と政治の關係の厳しさは三千年このかた大して変わっていないと痛感する。単純な「正義の実現」を意図する政治が、たびたび大惨禍に結果した中国史の現実にあつて、士大夫の出处進退は大問題であり、動乱の時代であればその困難さは倍增する。北京を訪れた日本文学者が周作人の胸中を推し量ることなど所詮不可能であつた。

中国の近代を、中国史の流れのなかで理解しようとするとき、統治者と被統治者の關係、伝統概念でいえば士と庶の關係は有効な切り口であると考ええる。士・庶關係からみると、孫文はその埒外にある異邦人であつた。華僑の子弟としてハワイで教育され、キリスト教の洗礼を受け、西洋医学を学んだ経歴は、最初に村の塾に入ったといわれるものの、伝統教育は受けていないに等しく、歴史の過去から切り離された中国近代史の人物といえよう。対照的に周作人は、祖父を進士にもつ紹興の典型的讀書人の家に生まれ、学校教育こそ新式の海軍軍人養成教育を受け、留学による日本語・ギリシア語の

能力は、毛沢東も認めたように古典を翻訳させれば当代随一であつたが、その学問的基盤は紛れもなく中国古典にある典型的な士大夫であつた。伝統の重圧に耐えながら、新しい時代をどのように切り開くかは、兄とは別の形で彼の担った課題であつた。その意味で、もし周作人の口から「自由」とか「民権」についての考えが聞かれたのであれば、そこには重苦しくも重厚な伝統をふまえた、恐らく鈍重な歩みでしかない中国近代化の別の姿が仄見えたのではないかと夢想したくなる。ついでに言えば革命戦争の勝利者となつた毛沢東は、異邦人でも士大夫でもない、士と庶の中間から出てきた人物であつたといえる。庶に潜在する途方もないエネルギーを利用する才に長けた革命戦争の勝利者が、果たして眞の中国社会の革命の勝利者であつたかどうかは別の話であるが。

西洋史学専修 松園 伸

西洋史、とりわけイギリス史の一研究者の立場から時間的制約もあり、自由、そして自由民権の思想について「趣旨説明」や二名の報告者の個々の議論についてのコメントではなく、「イギリス的な」自由の理解とは何であつたかを簡潔に論じることにした。

わが国における「自由民権と近代社会の形成」を論じるとき英国的な自由の概念は欠くことのできないものであろう。ジョン・スチュアート・ミルが「自由論」(一八五九)を著し、人間個性の発達のための自由の必要性を説き、またその自由実現のための制度的保障

としての議会政治を「代議政体論」(一八六一)で示した二〇余年の後は東京専門学校においてこれらの著作が政治学の基本書として講読されていたのである。そしてその頃高田早苗は「英国憲法」、「英国憲法史」などの講義において日本が代議政治を実現する際、英国流の立憲君主制は「規範」として位置づけられると考えていた。しかし英国的な自由の概念を「先進的」と捉え、逆に日本やドイツの自由主義の発展の「後進性」を論ずることは決して正鵠を射たものではないことは言うまでもないであろう。一八世紀にいたってもイギリスにおいて多くの場合「自由」(多くは *libertes* と複数で表現されていることに注意) は人類普遍の理念ではなく、個人個人の属する身分、階級、財産、教養によっておのずと異なるのであり、また異なるべきなのであった。その意味で *liberty, freedom* の訳語を「自由」ではなく「自然」という語を当てようとした柳田国男の考えはイギリス的な自由の理解と一脈通じるところがあるのでないだろうか。英国的な自由とは抽象的な理論から導出されるのではなく、きわめて長い時間の経過の中で緩やかにまさに「自然」に醸成されるのである。

一九世紀、選挙法改正によっても選挙権は労働者階級のかなりの部分まで拡大したとはいえ、いまだ成年男子普通選挙にも至らないものである。にもかかわらず、例えば上記のミルはすでに普通選挙制に基づく民主主義の実現を不可避的なものと考え、来るべき大衆民主主義の「弊害」を論じていた。かれにとって自由が人民によっ

て広く享有されることは、つねに「多数者の専制」の危険をはらんでいるのであって、市民が真に自由を享受しうる要件として各人が教養を深め、「人格を陶冶」することを求めたのであった。ミルにとっても自由とは性急に拡大すべきではなく、市民の教養水準の向上に相応して拡大するものであったのである。