

近代日本政治思想史にとって儒教とは何か ——儒学的「政体」論と歴史叙述——

河野 有理

一、日本政治思想史と儒学をめぐって

(1) 「近代儒学」は何ではないか? ——「いわゆる中華意識」——

日本における「近代儒学」とは何かを考えるにあたり、いつも思いつくのは貝塚茂樹の「いわゆる中華意識」(一九五七年)という小文である。

柯先生は一日『続四庫全書提要』編集の方針を決める会議の席上、突然発言を求められた。「今度の『続四庫全書提要』の編纂の体例は、わが高宗皇帝(乾隆帝)の定めたもうた所を基とすることは言を待たない。しかし百五十年をへた今日、図書採択の範囲については少しく意を用うべき点があるように考えられる。というのは欧米諸国は形而下の人文の學術においても、長足の進歩をしつつあると聞き及んでいる。新提要は折角異国

の学士を奨励する意を含めて、泰西の著述も採用すべきではなからうか」と提言された。中国の老儒の気象を知り尽くしていられた我が先生も、これにはすっかり面食われたということである。⁽¹⁾

時は、一九二八年(昭和三年/民国一七年)。ここで「柯先生」とは『新元史』で著名な柯劭忞のこと。「我が先生」とは狩野直喜である。だが、一九二八年といえば、当時の民国政府はまさに「積弱の季」、「帝国主義の好餌となつて、反植民地の状態に苦んでいた当時」である。「何という呑気な中華意識であろうか」と一笑に付すこともできたことだろう。だがしかし、と貝塚は続ける。これこそが実は、「生まれ」ではなく「教養」と「文化」によつて「中国民族」を定義する「儒教的ヒューマニズムの民族意識」の発露なのである。そして、「中国の言語を話し、中国の衣冠をつけ、中国の礼を行う蛮族はもはや蛮族でなく、中国人そのものと考ええる」⁽²⁾こうした寛容な民族意識の伝統の下で、対日戦争に勝利した中国は、

いまや課題となつている「社会主義の世界革命」と「民族主義」の矛盾や葛藤をも見事に調整していくに違いない。エッセイはそう結ばれる。

もちろん、ここで描かれる風景があくまで狩野の回顧をさらに貝塚が回想するという性質のものである以上、何かしらの事実の証拠というよりは、この情景に貝塚が加えた「解釈」の方が思想的にはむしろ重要であろう。その点からいえば、ここで貝塚が強調する寛容で包摂的な「儒教的」民族意識についてはいわゆる「大漢族主義」との関係如何が、また民族主義と世界革命の矛盾云々についてはスターリン批判を受けてまさに大陸に於いて展開中であつた百花斉放百家争鳴運動——これへの対応がやがては中ソ対立へとつながつていくことになる——との関係如何が、さらには日本国内でも大きなテーマであつた「民族主義」問題との関係如何が、それぞれ気になるところである。

さらに、狩野の回顧が仮に事実であつたとした場合でも、そこに「呑気」で「寛容」な民族意識を読み取るだけでよいのかは依然問題であろう。そもそも、狩野直喜が主導したこの『続四書全書』のプロジェクト自体が、当時のいわゆる東方文化事業の産物であり、その日本側の名称が対支文化事業とあることからもうかがえるように、たぶん政策的な色彩の濃い事業であつた。そうした事業の性格を知悉した上での演技の要素がなかつたか、被侵略者の精一杯の矜持や韜晦がそこにはなかつたのか、やはり気になるところである。

これらはおそらくそれぞれに日本における「近代儒教」の運命を考える上で重要な問題の糸口となりうる問いであろう。だが、本稿

で問題にするのはこうした問いではない。筆者が、このエピソードを一読して抱いた際のもつと素朴かつ単純な感想に、ここではこだわつてみたい。それは、たとえ貝塚の回顧やそのもとなる狩野の回想がいかにか当時の政治的な文脈に規定されたものであつたとしても、同様のエピソードが「さまになる」儒者はやはりいなかったのではないか、というものである。なるほどこのような「中華意識」が本邦で成立したことは確かになかつたのではないか。いくつかの慎重な留保が必要ではあるものの、ここで貝塚が指摘する「いわゆる中華意識」は、むしろその不在において近代日本の儒学を考える上での重要な視座を提供してははいないか。

もちろん、近代日本に儒者がいなかったわけではない。町田三郎『明治の漢学者たち』（一九九八年）、『明治の青春 続明治の漢学者たち』（二〇〇九年）や三浦叶『明治の漢学』（一九九八年）、『明治の漢文学史』（一九九八年）『明治の碩学』（二〇〇三年）といった重要な業績が教えてくれるように、近代日本にも「儒者らしい儒者」がいたことは確かである。だが、彼らにおいて、「泰西の著述」を『続四庫全書』中に収めるといふ光榮に浴せしめることで「異国の学士」を「奨励」せんとする鷹揚な身振りは、それがたとえ演技であつたとしてもやや無理があろう。しばしば、近代化ないし西洋化に対する反感を媒介とする「右翼」や「保守」の思想的武器庫として（少なくとも客観的には）機能していくことになる（彼らの温かく緊密であるがゆえに）やや自閉した世界は、近代日本の知的潮流の全体像との関連の中に置いて見るとき、それらは近代日本における儒者の知的プレゼンスの低さをむしろ印象付けるものと

なる。

また、無論、「儒者の儒学」と対比したいわば「非儒者の儒学」の伝統を想定することも可能であろう。いや、むしろ「近代日本の儒学」が問題になる場合、この第一義的には儒学者ではない文人や学者、知識人たちの儒学的言説や儒学研究が祖上に載せられることの方が多と言えよう。露伴や鴎外の考証、漱石の漢詩、荷風の日乗。あるいは井上哲次郎の儒教三部作、三宅雪嶺の陽明論、建部逯吾や遠藤隆吉における儒教的社会学の系譜、また、内藤湖南、津田左右吉、和辻哲郎、丸山眞男といった人々の儒学・儒教研究は、それ自体で興味深い考察の対象たるに違いない。だが、これらを対象とする研究が採用する視角はともすれば、それぞれの傑出した個人の「偉人伝」の一要素として、はたまた近代文学、社会学、支那学、中国哲学、東洋哲学、倫理学、日本思想史といった近代に新たに生成した学問分野の「前史」としてそれぞれを把握する「学史」風に限られがちであった。あるいは、そうでない場合でも、そうした学知とそれを構成する言説が〈想像の共同体〉に本来はすぎないはずの「日本」なる幻想（あるいはそのネガとしての「アジア」）を立ち上げていく契機を捉え、それを批判的に〈剔抉〉するといったようないさましいポストモダン風のものが目立った。前者は、それぞれの個人の偉大さあるいはそれぞれのデイシプリンの固有性を基礎づけるという動機に、後者は「近代」や「国民国家」批判という動機に規定されている度合いの強さに応じて、対象の複雑や繊細さを取りこぼしがちであったと言え、やや酷にすぎるだろうか。

では、「近代日本の儒学」を扱うアプローチが上記に尽きるのだろうかと言え、もちろん、違う。おそらく、「プラクティス」と

しての、あるいは「文脈」としての儒学というアプローチを忘れるべきではない。これらは「儒者なき儒学」とも言うべき「近代日本の儒学」を分析する上で有効な戦略である。とりわけ、政治思想史にとってそうである。

現在、我々が政治を語り考える際に使用する語彙（権利や正義や自由）のほとんどが西洋由来のものであることは、「開国」とそれに伴う「瓦解」の結果に他ならない。だが、それ以前において、本邦に政治について考える思考の営みが、またその際に使用される語彙が不在であったというわけではない。そしてその語彙の多くが、儒学の体系によって供給されていたことも周知のとおりである。近代における西洋政治思想の継受は、よって、白紙の上への単純な置き換えなどではなかったのは当然であった。それはすでに存在した語彙の体系の中への移植を介した「翻訳」という難儀な作業であった。近代の日本政治思想史研究者は、したがって、西洋産の政治思想の作動環境としての儒学的語彙の存在を無視することはできないのである。

こうした〈語彙のデータベースとしての儒学〉というアプローチは、儒学を儒者の専有物と見なす立場とは異なる。あるいは個々の「偉人」の教養の深さを証しただるための装飾物として扱う立場とも、それぞれの学問分野の「前史」として扱う立場とも異なる。しかも、こうした近代における「語彙の上書き」現象が、一部西ヨーロッパと北米を特殊の例外とした、ほぼ世界史における普遍的なものである以上、その過程に着目する研究は、比較に対しても開かれ、戒する必要があるまい。以下、日本政治思想史の「学史」を簡単に

振り返ることを通して、〈語彙のデータベースとしての儒学〉というアプローチの有効性について実際に検討してみたい。

(2) 丸山眞男 対 渡辺浩——「正統教学」か「危険思想」か

丸山眞男『日本政治思想史研究』(一九五二年)以来、日本政治思想史の主戦場が長く江戸期の儒学であったことについては恐らく疑いは少ない。だが、このことは彼の研究に異論がないということをもちろん意味しない。羅山、闇斎、仁斎、徂徠、昌益、宣長。丸山が扱った個々の思想家や思想潮流の理解についての妥当性はもちろんのこと、その対象選択や時代範囲の設定に関して(仏教を扱わなくてよいのか、中世や古代を対象としなくてよいのか)、さらには方法論に関して(一部の「頂点思想家」を扱うだけでよいのか)、様々な異論が提出された。

それらの異論についてはここでは措こう。「日本政治思想史」のその後の研究史において、主に問われてきたのは丸山の個々の論証の妥当性というよりはむしろ、その前提となる江戸幕藩体制の「正統教学」「正統イデオロギー」としての朱子学という図式であったからである。仁斎、徂徠、宣長といった独創的な思想家たちが彼の『日本政治思想史研究』の主役だとすれば、いわばその敵役(あるいは薫人形)としての朱子学の位置づけの妥当性が問題にされたのである。

渡辺浩『近世日本社会と宋学』(一九八五年)はその代表例である。例えばそこでは、同時代の中国大陸や朝鮮半島において統治エリートはある時期から儒学的教養を問う科挙によって選抜されてき

たことが強調されている。儒学的教養人が統治エリートを構成する社会に比して、世襲の軍人である武士がいれば軍事政権を構成する江戸の政治社会において、儒学が「正統教学」として君臨する制度的前提がそもそも欠けているのである。

もちろん、儒学の浸透が表面的なものにとどまったという指摘自体は古く津田左右吉にまでさかのぼる(『文学に現れたる我が国民思想の研究』、特に江戸儒学についてのニュアンスに富んだ分析については「武士文学の時代」、一九一七年、第三篇第六章)。また、その後、尾藤正英にもこの点の指摘があり(『日本封建思想史研究』、一九六一年)、さらには丸山自身も『日本政治思想史研究』の英訳序文(一九七四年)では、自らの立論の重要な前提であるはずのこの点について、大幅に譲歩している。

だが、渡辺浩の立論は、単にこうした先行研究に比べてより網羅的かつ徹底的だった点で独特だった。丸山の「儒学Ⅱ体制教学」仮説の動揺に際して、多くの先行研究は別種の「体制教学」探しに奔走した観があるが(兵学や神道、あるいは仏教、さらにはこうしたもの全ての混合が「支配的イデオロギー」を構成しているといった議論である)、渡辺はこれに対し(「およそすべての政治体制がイデオロギー的な正当化を必要とする」という前提それ自体に疑問を投げかけた。江戸の「御公儀」の支配の典型的な姿は、同時代の東アジア諸国や西洋諸国と比較するならば、いわば「イデオロギーなき統治」というべき他ならないものである。そこにあったのは、イデオロギーではない。赤裸々な暴力の威嚇(「御武威」と象徴の操作による演劇的な支配の技術(「御威光」)であった、と

いうのである。^(二四) 他面で、儒学の方は、かかる言語による正当化を本来は要しない政治社会に、あるうにか正当化の契機を導入してしまふ「危険思想」として把握し直されることになったのである。^(二五) 「体制教学」としての儒学から、「危険思想」としての儒学へ。日本政治思想史の研究史において、儒学の位置づけは劇的に変化した。

もつとも、両者の差異は見かけほど大きくないともいえる。丸山が、儒学を「体制教学」と呼ぶ場合、それはもっぱら「思惟様式」——福澤諭吉が清算しよう試みた儒学的な伝統も「思惟様式」としての儒学であったとされる——に関わる。渡辺が、それを「危険思想」と見なす場合、それは知の社会的存在形態に関わっている。したがって、江戸の前中期については正反対に見えた二人の立場は、江戸も後期になるにつれて近づいてくるのは当然である。中国大陸や朝鮮半島におけるような意味での体制教学でないのは、なるほど渡辺の言う通りだとしても、儒学がある種の共通の教養として一般に浸透していったことは否定しがたい（また、そのことを渡辺は否定しない）。「体制教学」としてであれ、「危険思想」としてであれ、共有された語彙データベースとしての儒学の重要性という意味では、両者の差異は小さくなるのである。その意味については、すでに渡辺自身が指摘するところである。

少なくとも一定程度冠婚葬祭にまで儒教的な礼の実行された中国・朝鮮との比較から、性急に「日本では単なる学問に止まった」「建前に過ぎなかった」などと、結論するのも、疑問である。建前は「単なる建前」であっても、最小限、正面切つてそ

れに反する行為には説明を要するという効果は持つのであり、それなりの機能は果たすのである。^(二六)

以後の日本政治思想史の一つの潮流は、この「それなりの機能」を正確に同定し、その影響の大きさを見積もろうとすることに、言ってみれば丸山と渡辺の間を埋める方向に動いてきたと言つてよいだろう。儒学が武士の教養として浸透していく過程とその装置としての「学校」やそこにおける「会読」の実践、あるいは外交や対外危機に伴う儒学的教養の需要の高まりといった論点について様々な研究が蓄積された（松田宏一郎 眞壁仁 中田喜万等）。

(3) 坂本多加雄の登場——「市場社会」の秩序構想の衝撃

以上の事情は、他方で、近代における儒学の位置づけにどのような形で跳ね返ってくるのだろうか。そもそも、先に述べたように、日本政治思想史の主戦場は江戸期の儒学であり、丸山が政治思想史家として明治以降について多くを語ったわけではない。例外としては福澤諭吉についての一連の研究が存在するが（あとは、陸羯南、かろうじて佐久間象山であろうか）、その福澤論はしかも「体制教学」ならぬ「思惟様式」「思惟範型」としての朱子学という図式を前提にするものであった。朱子学的な「思惟様式」に比した福澤のそのの新しさが（無論それは福澤自身の自己理解に即してもいたのだが）、近代を担う主体的な精神の範型として強調されたのである。丸山が残した空白地帯を埋めていった後続世代は、他の点とはもかく、この点においては丸山の前提を引き継いだように思われる

(石田雄、藤田省三あるいは松本三之介^(二七))。儒学は、端的に対象とされないか、もしくは「近代的なるもの」のいわば敵役として扱われるにとどまつた^(二八)。

基本的には丸山の設定した議論の枠組みの中で展開されていた研究状況に画期をもたらしたのは、坂本多加雄『市場・道徳・秩序』(一九九一年)であった。本書の衝撃は、第一に、個々の思想家をその中に配置するマスター・ナラティブの大胆な書き換えだろう。

「自然」と「作為」の対抗軸に定位する丸山の議論が、同時代の西洋政治思想史における〈自然法の世俗化と社会契約理論の展開〉というナラティブを強く意識していたものだとするれば、富(Wealth)と徳(Civic Virtue)の対立として明治政治思想史を描きなおそうと試みた坂本のそれは、上記潮流に対して強い緊張関係を立つ(人文主義と共和主義パラダイムの復権)という流れに掉さすものであったと言えよう。

そして第二に、叙述の焦点を思想家の「思惟範型」「思惟様式」ではなく、その「秩序観」「秩序構想」に当てたことだろう^(二九)。「思惟様式」「思惟範型」を思想史における基底的な叙述の対象とする丸山の方法論は、周知のように、徂徠や宣長、あるいは福沢を扱うにあたって大きな成功を収めた。だが、この成功が遺した副作用も大きかったというべきだろう。こうした方法は、例えば朱子学者のようにその「思惟範型」「思惟様式」についてはいわば強固なテンプレートを共有している集団について、その相互の差異を検出するという作業には明らかに不向きである。また、明治前期・中期によく見られる、人間論や思考様式に必ずしも興味がなく自覚的でもなようなタイプの思想家の個性を浮き彫りにすることも、この方法

論からは、難しい。悪くするとこうした思想家を「人間論の深みがない二流」として貶視する傾向を助長する危険性さえあったのではないか。さらに、一流であれ二流であれ、思想家が遺したたとえば歴史叙述(史論)を、政治思想的な作品としては視野の外に置く傾向ももたらされた。

坂本自身は、研究領域を基本的には明治以降に限定した。また、儒学について正面から扱っているわけではない。そして、坂本が意識する「富と徳」の図式を援用しつつ江戸の政治思想史を描こうとする試み自体は珍しくないが(テツオ・ナジタ)、必ずしも成功しているとは言えない^(三〇)。

「秩序構想」に叙述の焦点を合わせつつ、江戸期の政治思想史を再構成するためには、いかなる道具立てが必要なのか。ここに果敢に挑戦したのは例えば野村真紀「通人」からのユートピア(一九九四年)であった。大阪の懐徳堂に集った儒者——とりわけ中井履軒——を扱ったこの論文で野村は、従来のような(江戸時代における実学・合理主義の発展史)の上に位置づけようとする研究からも、また、上記のテツオ・ナジタのように商業活動のイデオロギーの正当化の試みとして位置づけようとする研究からも距離を取りつつ、中井履軒の人間理解及び国制理解(秩序構想)の特徴を描き出すことに成功した。表題にも取られている「通人」という彼の人間理解の方に注目が集まりがちなのだが、興味深いのはむしろその国制理解の側面、とりわけ歴史認識の枠組みとしての国制理解が、彼の経書解釈学の正当化根拠であったという指摘である。たとえばそれは、東の果てにいる自分(東夷)たちが、中国大陸にいる儒学者たちより儒学古典を正しく解釈できるとすれば、それは徳川「当

「代」の方が同時代の中国大陸よりも古典に描かれている世界に近いからだ、というポスト祖徠学的な理屈の形を取る。

履軒の見る所、以上のような欠点を持つ郡県制からいち早く脱し、封建制に復したのが日本であった。そこで江戸時代に生活しているということは、それだけで経書解釈を行うために有利な状況にあることを意味した……このように現実社会を中国古典の世界に投影することを可能にしたのは、日本が「三代」と同じ「封建」の世であるという認識であった。経書の大胆な取捨選択も、このような事実に基づく自信抜きには成立しなかつただろう。

ここで鍵となっているのは「封建」「郡県」という対概念である。徠徠学派が可能にしたのは「中華」と「日本」の差異を、中心と周縁といった図式あるいは風土といった道具立てによってではなく、このようなある種の国制論——あるいはある種の比較制度論——によって説明するという視座であろう（中華は往古は天下封建にて、秦漢以後は郡県也。日本は、古は郡県の政にて、今は封建也）^{三二}太宰春台『経済録』。儒学的な国制論としての「郡県」「封建」という対概念が、歴史認識と経書解釈を媒介する梃子として機能する余地が生じたのである。そして、これから論ずるように、その射程は意外と広い。

二、「封建」「郡県」というトポス：political landscape We have lost

(1) 「封建」「郡県」論の季節

——「郡県」化としての廃藩置県（一八七二年）
もちろん、この「封建」「郡県」論が、江戸期儒学思想史全体の中でメインの論点を構成するかと言えば、そうではなからう^{三三}。やはり、基本的には人間論、性や情、仁や義といった概念が主要な論点であり続けた。徠徠や春台の著作においても他の論点に比べて割かれている紙幅は少ない^{三四}。

だが、このマイナーな論点が、儒者間の論争どころか、現実政治の大問題に浮上した例外的な時期がある——儒学者の儒学ではなく、ある種の語彙（データベース）として儒学が機能していた良い例と言えよう——。それは明治二年から明治四年の間である^{三五}。明治二年以来ようやく公式に「藩」と呼ばれることになった地方軍事政府——依然として統治者は基本的に世襲であった——を一挙解体するかどうかが論争になったのである。これが「封建」「郡県」論のタームで語られたことで、明治四年のいわゆる廃藩置県は当時「郡県」の実現として多くの人に把握されることになった。当時の議論の熱気は例えば以下のような娯楽のための読み物にさえ見える。

士人二個穿錦袴佩金刀对飲其楼、酒数行談及宇内形勢、竟論郡県封建之得失、辯駁移刻而不決口角吐火舌頭噴血酒散乱而不顧也。……客曰僕等所論天下之政体郡県封建之利害得失、何問、馬乙属益曰公等何謬也。夫郡県封建之得失秦漢以来先哲論而無遺、今復何俟公等呶々之言哉、妾聞米国有共和之政、極公極明極正極大、雖唐虞之治不能過焉、公等宜棄古人糟粕而郡県封建之説而狗共和之美矣、且夫遊者最要共和而樂、今公等既在酒樓

置酒肉而不食擲管弦而不奏空論妄言、使妾等向隅催睡、可謂之共和而樂那、公等真不知遊者妾將為大統領一振此衰頹之勢、請先吸此罰盃於是二客大慚面首並肯而謝曰謹奉女王殿下之令（成島柳北『柳橋新誌』二編、一八七一年）

この問題が盛んに議論された時間は決して長くない。速やかに現実に廃藩置県が起きてしまうからである。だがそれは、理論的な決着を必ずしも意味しない。廃藩置県の実現は、ある政治家が言うようにあくまで「廃藩クーデタ」（升味準之輔）なのであり、理論的決着がつく以前にいわば問題自体が解消してしまったのであった。したがって、この「郡県」「封建」優劣論は、ある意味で理論的には、その後も残り続けるのではないか。「封建」「郡県」という言葉自体が参照されていなくても、この論争で提出された論点がその後の議論においても依然として問題とされているということはないか。「封建」「郡県」論争をそれがもはや存在しない明治四年以降に補助線として延長してみるとどのように見えてくるのか。「郡県」「封建」論争のマトリックスの上にそれぞれの思想家を位置づけるということが可能なのではないか。これが儒学を（語彙のデータベース）として把握することによって可能になる作業仮説である。

(2) 明治前期政治思想史の描き直し(revision)

|| 福澤 対 加藤・田口

・福澤論吉の（転向）：「封建」「郡県」論争からの（意図的）離脱

幕末の福沢は、「封建」「郡県」論の文脈から見れば、その両者の間を揺れ動いた存在と言える。文久二年（一八六二年）には、「幕府の一手持」（郡県）を否定し、「諸大名を集めて独逸連邦のやうにして如何」（封建）と考えていた福沢は、慶応二年（一八六六年）に至ると「同盟の説」（封建）は単に「大名同士のカジリヤイ」を帰結するとして、「大君のモナルキ」（郡県）を強力に主張したのである。^(二六)

だが、ある時期から、福澤は政体論の有効性自体に否定的な態度を取り、政府の形態よりは「文明」の程度が大事であると主張を展開するようになっていく。「封建」「郡県」論の磁場から、福澤が最終的に離脱を完了したのはおそらく『文明論之概略』執筆時である。下記のような当時の封建・郡県論についての見事な説明を福沢は刊行（一八七五年）にあたってカットしている。

封建とは大名の国々を建てて銘々に政事をする事となり、郡県とは全国に一の政府を設けて一手に支配することなり、日本にて云へば明治四年前は封建にして同年廃藩後は郡県なり、封建と郡県とは其制度の異なるを以て世の中の事事物物に差響き此制一度改まれば人間交際の仕組も大に变革せざるを得ず其箇条は枚挙に遑あらずと雖も先づ爰に其著しきものを示さん。^(二七)

これ以降の福沢は「封建」「郡県」の対概念を語らない。「封建」という言葉は、地方分権的な国制という意味においてはなく、基本的には世襲的な身分制度という意味に限定されて使用されることになる（「封建門閥は親の敵でござる」）。

では、福澤に「封建」「郡県」論のモチーフが全く現れないか。

そうではない。しかし、福澤は異なる概念を用いた。福澤は、「封建」「郡県」論の文脈において「封建」が担っていた意味を（それまで「上下分権」などというように専ら「君」と「民」の関係を指すために使われていた）「分権」という概念に込めたおそらく最初期の人物である。したがって、福沢の「分権論」はすなわちある種の地方自治論であり、その意味ではそれは言ってみれば福沢の「封建」論なのである。例えば、そのことは後続世代の陸羯南が鋭く見抜いていた。

しかれども、（福沢氏一派の論者は）政治上においてははかの国権論派に比すれば却って保守主義に傾きたるもまた奇ならずや。この論派の政治主義は英国の進歩党と米国の共和党とを調合したるもの如し。彼は社交上において階級儀式の類を排斥すれども、旧時の遺物たる封建制には甚だしき反対をなさざりき。むしろ中央集権の説に隠然反対して早くも地方自治の利を信認せり。（陸羯南『近時政論考』、一八九一年）

陸が喝破した「封建」＝地方自治論としての『分権論』と、そこで活用が提唱されている士族のある種の civic virtue 論の連関について詳述している紙幅はない。だが、「封建」「郡県」の対抗図式を、明治四年以後にも補助線として延長して見ることで、当初は「郡県」「封建」の図式に沿って議論しているながら、ある時期からその磁場から意図的に離脱しようとした福澤の政治思想の一面を浮き彫りにすることができる。

・加藤弘之の挑戦…「封建」「郡県」混合政体としての「立憲政

体」の発見

では、これに対して、加藤弘之はどうか。一言をもって言えば、「封建」「郡県」論の射程を見定めつつ、それと西洋由来の政体論との接合・包摂を試みた人物ということになる。この時期の儒学的「政体」論と西洋的政体論が混在する不思議な状況については、例えば黒田行元の『政体新論』（一八七四年）によってうかがうことができるだろう（「政体 封建 郡県 君政 民政 立憲 議院 政権 民権」黒田行元『政体新論』目次）。

この点、加藤には混乱はなかった（黒田の場合、加藤が明晰に整理したものを改めて混乱させたという趣がある）。加藤の問いは明確であった。同時代の知識人が、西洋の政治体制の核心にあるものとして認識しつつあった議會（「上下分権の政体」や「立憲政体」などと当時は呼称した）と、「封建」「郡県」との相性如何である。

問曰 足下の説実に理に当たれり、但西洋各国皆郡県にして此政体を用る者なれば今郡県の清朝にて之を用るは適當せることなるへけれども若し三代の如き封建の世に之を用いては其利害如何あるへき（加藤弘之『隣草』、一八六一年）

「西洋」及び「清朝」が「郡県」であるというのが当時の認識であったので、ここで質問者は「議會導入に際しては郡県の方が向いているのではないか」と主張しているように見える。だが、本当の

主題は「三代の如き封建の世」(つまり当時の江戸の世)における議會導入の可否であった。「封建」と「郡県」という社会構造の根本的な相違は、議會制導入の障害となるのか。加藤の答えは否である。それは障害とはならない。もっとも、「封建」という土壌の上に議會制を移植するか、「郡県」という土壌の上にそうするかでは、もちろん帰結が異なってくる。つまり、議會が果たすこととなる機能が両者で変わってくるというのである。少し長いが全文引用しよう。

答曰 僕が考る所にては縦ひ封建にても郡県にても此政体を能く用ることを知れば決して之れか為に害を生ずることはなかるべし、若し封建の世なれば各州の諸侯よりも其邦領の大小戸口の多少等に從て其出す所の公会官員の多少を定め、大事若くは非常の事或は万民の苦樂に關すること等起るときは必ず之を會衆せしめて其事を謀議すべきなり、然るときは諸侯も其仁政に懷き朝廷を仰て真忠を尽くさんこと疑ひなし、然るに勉めて諸侯の權を奪はんと欲して諸侯をして少しも国事に喙を容るること能はざらしむるときは朝廷の大權一時盈たるが如しと雖とも其実は却りて諸侯をして朝廷を怨ましむの原因にして若し一旦事起るときは諸侯の為に害を受けること少からざるべし、故に縦ひ封建と雖とも人和を破らざらんことを欲せば必ず上下分権の政体を立てずして叶はざるなり(加藤弘之『隣草』、一八六一
年)

「封建」であっても議會(「上下分権の政体」)を導入すれば

「仁政」が実現し、諸侯の「真忠」が確保される。加藤がここで警戒を隠さないのは、「封建」を一挙に破砕し「郡県」を実現してしまおうという主張——まさに先に見たように福沢はこの後その急先鋒として加藤の前に現れる——である。そうした「郡県」化——「勉めて諸侯の權を奪はんと欲して諸侯をして少しも国事に喙を容ること能はざらしむる」——の動向は、「朝廷の大權一時盈たる」(ここでの「朝廷」は当然、徳川の公儀である)ように見えて、その実は「朝廷を怨ましむの原因」に結局はなってしまうだろう。

「封建」体制の当面にわたる持続を所与の与件として、そうした制約条件の下で議會制導入の可否が議論の焦点となった幕末から明治四年までの政治思想の空間において、加藤は最も明確に議會と「封建」「郡県」との關係を定式化したと言つてよい。「郡県の意を封建の中に遇する」ことが、当時、知識人のみならず政策担当者間でひとしく共有されていた課題であったところ、そうした統合の要素(「郡県の意」)を他ならぬ議會に担わせようとする議論の潮流を理論的に主導したのである。

興味深いことに、加藤が練り上げたこうした理論は明治四年の「郡県」実現以後、その理路を反転させていったように見える。「郡県」制の下でも相変わらず議會の導入は盛んに主張されたが、それは「郡県」という土壌に議會を埋め込むことで今度はいわば(封建の意を郡県に寓すること)を模索しようとする動きとして把握することが出来る。いわば「封建の変相」としての議會論であり、それは当初「上下分権」であった「分権」が「地方分権」の「分権」へと変じていく過程と対応している。もちろん、こうした過程を主導したのは加藤ではなく、例えば自由民権運動に近い人

々であった。その意味では、例えば植木枝盛の『東洋大日本国憲按』（一八八一年）が連邦制を採用していたのは偶然ではない。しかし、彼らに思想的武器庫を提供したのは彼らの対極に位置した加藤であった。

・田口卯吉の夢…「郡県」の商業と立憲政体

こうして見てくると、例えば明治十年代を代表する言論人の一人田口卯吉の『日本開化小史』の位置づけも変わってくる。それは今まで考えられてきたような福沢諭吉の『文明論之概略』と同系列の「文明史」などではない。加藤弘之の切り開いた儒学的「政体」論と西洋的政体論を接合した「政体」の歴史Ⅱ「政体」史として位置付けることができる。『日本開化小史』の歴史叙述を統制しているのは基本的には「封建」「郡県」の対概念であり、日本史は「封建」「郡県」の往復史観として描かれている。田口にとって現在は当然「郡県」の世である。そして興味深いことに、自由貿易論者であった田口は、この「郡県」を商業的な空間として認識していた。

今ま其養成の地を変して郡県の制公平の治となさは如何そや、従前の富は亦た富に非らざるものあり、従前の貨物は亦た売るへからざるものあり、其貨物新天地に適するまでには多少の変動を起さざるへからざるなり。外国交易及び戊辰の変動は大に此養成の地を変せしものなる平、維新政府は封建の制を破ふり、外国の開化は旧来の陋習を一変せり、斯く制習の一変し養成の地大に面目を改めたるに付き、玩弄遊戯の具、刀剣武具の

類は亦た無用の具となれり（田口卯吉『自由交易 日本経済論』、一八七七年）

但し、田口はこの「郡県の商業」空間について、商品の自由な移動を容易にするという意味で市場に親和的であることを認めつつ、他方で、政治的情念が横溢する危険性があるとも認識していた（『時勢論』、一八八三年）。田口の立憲政体論は、同時代の自由民権論者の「封建」論的発想に基づく擁護論とは、この点で異なっていたのである。議会の導入の是非、その時期の遅速をめぐる態度によって、論者の政治思想を分類することがこの時期についてはよく行われて来たところである。「封建」「郡県」という基層的な秩序構想の異同に着目すると、おそらくは従来とは異なった地図を描くことが可能となる。

三、若干の implications

以上のような「描き直し」には、どのような意義があるのだろうか。例えば、その一つは（明治前期は「啓蒙」と「文明」の時代であった）という通念への挑戦であろう。こうした通念は、明治の知識人について概ね「普遍的な西洋近代」を頑張って輸入しようとした輸入商」と見做すことを助けて来た。もちろん、その中心には福澤諭吉が——先述した丸山の影響で——置かれる。西洋理解の深さによって福沢諭吉を評価し、その福沢を中心に設定し、それとの距離によって各知識人の思想的達成度を測定するという方法がある。

それはだが結局、〈中心と周縁〉という図式で日本政治思想史を理解することに他なるまい。江戸から明治への変化とは、その場合、〈中心〉の移動（もちろん中国から西洋へ）にすぎない。だが、「封建」「郡県」という補助線を用いて明治初期の知識人の議論を見ていくことで、こういったものとは異なる見方が可能になるのではないか。例えば、中井履軒においては、〈中心と周縁〉という枠組みに代えて「封建」「郡県」という枠組みを採用することで、日中の經典理解の優劣について新たな理解が可能になったのであった。同様に、明治以後も例えば両者の関係を文明と野蛮あるいは半開と野蛮として見るのではない比較の視座が「封建」「郡県」という対概念を使うことによつて可能だったのではないか。

たとえば山路愛山の『日漢文明異同論』（一九〇七年）はその例であろう。もちろん、よく指摘されるように、「封建」概念は西洋由来の *feudal system* の訳語として意識され、さらに史的唯物論における歴史の発展段階という発想と結びつくことで、「近代」に比して否定的な含意を持つと同時に、正しい歴史的發展段階の一つという意味において「近代」の必要条件として強調されることもあった。山路の議論にもそうした色彩が見られないわけではない。また、やはり封建・郡県を使って代議制や地方自治の問題を考えようとしていた形跡が見られる（例えば、章炳麟「封建の変相」としての議会議論^(三四)）、同時代の中国大陸においても事情はおそらく同様であろう。だが、こうした洋文脈との混線をきちんと意識した上で、「封建」が「近代」の対概念としてではなく、「郡県」の対概念として機能していた言論空間を再構成していく努力は、近代政治思想史における日中比較を適切な形で進めていく際に必要な作業

ではなからうか

あるいは、「西洋」との関係も同様であろう。野村真紀は「郡県」の問題点を一人支配に由来する富と寵愛の競争に見る。

郡県制の問題性は、「一人の私」という言葉に象徴されているように、天子一人の持つ権力の肥大化にあった。例えば、全国土の富が、天子の個人的な「驕奢」の対象となる。なぜなら、郡県制においては、天子が官吏の人事権を一手に握っている。そこで出世を目指す官吏は天子の寵愛を求めて激しく競争する。その結果、政治が出世競争の道具に墮し、民が蔑にされると言うのである（野村「通人からのユートピア」）

こうした記述は、読者をして直ちに、モンテスキューにおける政体の三分類を、そしてとりわけ「名譽」をその原理とする君主制についての記述を想起させるであろう。

名譽は政治体のあらゆる部分を運動させ、その作用自体によつてそれらを結合する。そして、各人はそれぞれみずからの個人的利益に向かっていると信じながら、共同の善にむかっていると信じたことが生ずる（モンテスキュー『法の精神』第一部第三篇第三章）

「郡県」が「名譽」をその原理とする巨大な君主制に喩えることができるならば、「封建」は「徳」を原理とする小規模な共和制に見たてることができよう^(三五)。そして、アメリカ合衆国のフェデラリス

トたちが逢着した難問が「巨大な共和制」の可能性であり、その解答が「連邦共和制」であったという思想的な事実は、こうしてみれば、「封建の意」を「郡県」に、また「郡県の意」を「封建」にそれぞれ「寓」しようとしてきた幕末政治思想にとって、またそうした難問を代議制（議會）や地方分権という道具によって解こうとしてきた明治政治思想にとって、それらが全く理解不能というわけではなかったということの意味するであろう。近代国家の形成途上であって、それぞれの地域の政治思想は、集権と分権のバランスをどのようにして取るかという課題に、それぞれ異なる語彙によって応答しようと試みていたのである。

現代日本では近年とみに「立憲主義」や「立憲政体」の議論が盛んである。しかし日本国憲法の解釈論にせよ、現今の国際情勢を踏まえての立論にせよ、そこで用いられている時間の物差しが短すぎる憾みがあるように思う。例えば、この日本で「立憲政体」が構想される初発にあつて、儒学的な政体論との包摂・切り分けが模索されたという歴史は、「立憲政体」の未来を考えるにあたっても有意義なのではないか。そのように考えるならば、少なくともある種の儒学的素養やセンスが、たとえば憲法学者や政治学者にも、必要となってくるのではないか。

《注》

- (一) 貝塚茂樹「いわゆる中華意識」『岩波講座 現代思想Ⅲ』付録 月報六、一九五七年。
 (二) 同右。

(三) 一九五七年は、それまで「民族平等政策、民族の発掘・認知工作、言語や文字などの文化政策、緩やかな社会改革によって、辺境の新住民を新政権に引き付け、民族的融和をある程度実現する」ことをめざしていたいわゆる中共の「民族工作」が転換点を迎えたまさにその時期であった。当初、国民党の「大漢族主義」を痛烈に批判し、少数民族の分離権を認め、連邦制すら構想していた中国共産党の民族政策がその後、被った変遷については毛里和子『周縁からの中国』、東京大学出版会、一九九八年、特に第四章を参照。あわせて坂元ひろ子『中国民族主義の神話』、岩波書店、二〇〇四年。

(四) 貝塚の月報が附録となっている『岩波講座 現代思想Ⅲ』（一九五七年）のテーマがまさに「民族問題」あり、所収の竹内好「中国の民族主義」や野原四郎「少数民族と人種問題…中国の問題」を読むと当時のおおよその雰囲気をつかむことができる。小熊英二『民主と愛国』新曜社、二〇〇二年。

(五) 山根幸夫『東方文化事業の歴史——昭和前期における日中文化交流』汲古書院、二〇〇五年。

(六) 三浦叶『明治の碩学』、汲古選書、二〇〇三年。ここで扱われる牧野藻洲や松平天行といった一方で「支那通」をもって鳴らし、他方で米国学経験を持つ「儒者」たちの政治的戦場は、南北朝正閥論争であり、宮中某重大事件であった。彼らの人的ネットワークおよび「儒教」的な言説の影響力を過小評価することはもちろん危険であろう。たとえばかかる人脈と文脈を自己の政治資源の一つとして、近代日本政治史において隠然たる勢力を振るうことになった平沼騏一郎については、近代日本の政党デモクラシーの崩壊に至る政治史的な重要人物の一人という観点からのみならず、「近代日本と儒学」という観点か

らの研究も進められるべきであろう。平沼については近刊に萩原淳『平沼騏一郎と近代日本 官僚の国家主義と太平洋戦争への道』、京都大学学術出版会、二〇一六年。平沼が司法官として進めた「新派」刑法を「徳治主義」として把握していたとの指摘は興味深い。同、七二一頁。また、国本社については同第二部第二章参照。

(七) 澤井啓一「『日本儒学』の展開 近世・近代におけるプラクティスの生産」『〈記号〉としての儒学』、光芒社、二〇〇〇年、同「土着化する儒教と日本」『現代思想』、青土社、第四二巻四号。

(八) 斎藤希史『漢文脈の近代 清末＝明治の文学圏』、名古屋大学出版会、二〇〇五年。

(九) 末木文美士『明治思想家論 近代日本の思想・再考』、トランスビュー、二〇〇四年。

(一〇) もちろん、この点については神皇正統記論や「歴史意識の古層」論文、また講義録をどう扱うかという困難な問題が別途存在する。

(一一) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、青木書店、一九七四年。

(一二) 曾根原理『神君家康の誕生』、吉川弘文館、二〇〇八年、前田勉『近世日本儒学と兵学』、ぺりかん社、一九九六年、若尾政希『「太平記読み」の時代』平凡社、一九九六年。ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』、ぺりかん社、一九九〇年。

(一三) 高山大毅『二十世紀の徂徠学』『思想』第一一二号、二〇一六年一月号。この点は、渡辺浩『東アジアの王権と思想』の増補新装版に付された「増補にあたって」において明確

にされている。

(一四) 渡辺浩「御威光」と象徴——徳川政治体制の一側面』『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年（二〇一六年）第一章。

(一五) 渡辺浩『日本政治思想史 十七～十九世紀』東京大学出版会、二〇一〇年、第五章。

(一六) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』、三二頁。

(一七) 但し、もちろん、細かく見れば彼らの業績について、師説を「祖述」しただけと見做すのは全く公平ではない。石田雄は明治以降の「家族国家観」を分析するにあたり、いわゆる「儒教主義」の援用について、「本来等質的な国家公民 (Staatsbürger) に支えられるべき近代国家をば階層的秩序を前提とする儒教倫理によって基礎づけようとするものが、いかに本質的な矛盾を包蔵するか」について分析したのだし（『明治政治思想史研究』、第一章）、丸山的な前提に依りつつ、藤田省三が「かくて儒教が、自己の歴史的系譜の中で僅かにもちえた体系的理論を分断しきって、全く「日常の規矩」と化したところに、それが明治以来の近代日本に強力に生存し、さらにあらゆる思想と結合しえた最大の原因があった。いわば儒教は、それが思想として有していたミニマムな抽象性を殆ど放棄することによって、たんなる思想の素材としてあらゆる思考のあらゆる部分に浸潤することになったのである」と元田永孚における「儒学の極限的日用化とその普遍素材化」を指摘し、さらにそれを「日本の近代諸思想における儒教性を考察する際の基礎視角」（『天皇制国家の支配原理』第二版、一九五六年、序章）とする時、その立場は本稿の「語彙のデータベースとしての儒学」と案外に近いことは否定できない。だが、本文後述のように、

こうした儒教的思惟はあくまで克服の対象として把握されていることについては疑いない。

(一八) もちろん、佐久間象山において「聖人の道」が「合理的実証的認識方法の普遍性」に、横井小楠において「天地公共の道」が「人間関係や国際関係を律する正義の普遍性」を、それぞれ意味し得たことを丸山が強調し、その意義を高く評価していたのは事実である（「幕末における視座の変革」）。だが、儒学的思惟を「主知主義的合理主義」と位置付ける丸山にとって、象山や小楠における儒学的思惟範型の「普遍性」への転化は、主体的な「認識へのパトス」に媒介されることよってはじめて可能になるある種の逆説なのであり、例えば「幕末における視座の変革」が収められる『忠誠と反逆』においては、そうした主体的な情熱は武士道的なエトスにその淵源を求められることになる。この点、丸山の儒学・朱子学観については『忠誠と反逆』合評会における渡辺浩コメントに対する反論（「私は渡辺さんの言われたように儒教を軽く見ているかもしれないけれども、渡辺さんは中国の朱子学を、特に実際以上に高く評価している」）も参照。丸山眞男手帖の会編『丸山眞男語文集』みすず書房、二〇〇八年、一八八頁。

(一九) J.G.A.Pocock に代表される civic humanism の政治思想史への照準が坂本によって自覚的に遂行されたことに比べれば、『市場・道徳・秩序』序章参照）、「秩序構想」「秩序像」への定位は、あくまで研究史を遡って見たときに事後的に発見される感がないではない。本書で思想史研究に於いて伝統的な「思惟様式」「思惟構造」の分析が等閑に付されているわけではないからである。とはいえ、全体を通読すれば「秩序構想」「秩序観」の比重の大きさは否定しようがない。

(二〇) 例えば、Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokado Merchant Academy of Osaka*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

(二一) 野村真紀「「通人」からのユートピア——「華胥国王」・中井履軒の思想」『国家学会雑誌』第一〇七巻七・八号、一九九四年。

(二二) 高山大毅「制度 荻生徂徠と会澤正志斎」河野有理編著『近代日本政治思想史』、ナカニシヤ、二〇一四年。

(二三) 朝鮮や中国大陸との比較については張翔・園田英弘『封建』・「郡県」再考——東アジア社会体制論の深層』思文閣出版、二〇〇六年。

(二四) 但し、それなりに重要な論点であった。前掲高山論文。また石井紫郎「封建」と「郡県」山口俊夫編『東西法文化の比較と交流』有斐閣、一九八三年。

(二五) 浅井清『明治維新と郡県思想』巖松堂書店、一九三九年。

(二六) 福澤等「西洋僻之群姦」が「郡県」論者と受け取られていたことについてうかがわせる当時の資料は「群姦の存意は日本列藩を倒して郡県となし上は天子をなみし西洋之国体同様に致之企有之此度長州御進発も矢張長州を倒し次第に列藩を滅之趣意」〔改訂 肥後藩国事史料〕巻六、慶応元年十一月十五日条森井惣四郎の聞書）。具体的に名前が挙がっているのは水野忠徳、小栗上野介、栗本瀬兵衛（鋤雲）であるが、福澤は彼らのブレイン的存在であった。

(二七) 進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』福沢諭吉協会、二〇〇〇年、二二二頁。

(二八) 松田宏一郎『江戸の知識から明治の政治へ』ペリカン社、二〇〇八年、第二部第三章。又、福澤諭吉「日本国會縁起」（一

八八九年）参照。福澤は「封建」と civic virtue の関連に明らかに気付いていた。

(二五) 体用論の伝統からして当然に「政治の本旨」を意味するべき「セイタイ」論と、「政治の体裁」を意味する「セイテイ」論との混在状況については、河野有理「政体」米原謙編『政治概念の歴史的展開』第九卷、晃洋書房、二〇一六年参照。ここで問題にしている「政体」とはもちろん全て後者の「政治の体裁」の方である。

(三〇) 中田喜万「政治学から見た「封建」と「郡県」二前掲『「封建」・「郡県」再考——東アジア社会体制論の深層』思文閣出版所収。

(三一) 拙著『明六雑誌の政治思想』東京大学出版会、二〇一一年、第二章。

(三二) その背景には、おそらく田口が学んだ静岡学問所系統の学風がある。乙骨太郎乙「権道学」『ギルバルト氏万国政史論』(James William Gilbert, *Lectures on the History and the Principles of Ancient Commerce*, 1865 の翻訳)や 中根叔『兵要日本地理小誌』を参照せよ。拙著『田口卯吉の夢』慶應義塾大学出版会、二〇一三年、第三章。

(三三) 例えば、こうした潮流の最良のバージョンとも言うべき松澤弘陽は、「福沢はその同時代から、西洋社会理論受容の旗がしらと目されてきた。たしかに同世代の知識人の中で、彼の西洋社会理論の理解の深さは郡を抜いている。しかし、福沢がそれと同時に、西洋の社会理論が日本に受容されたときにふるった、内面支配・同化の圧力とその問題性をいち早く感じ取り、そこから思想的に独立する志向を示していたことは、今日まで注目されることが少なかったように思われる。……しかし、西

洋の社会理論の内面支配の圧力、西洋の「アジア」観、日本観への同化の圧力に批判をゆるめなかった福沢も、既に見たように、西洋の単系発展論に対する、日本の視座からのとらえなおしと再構成の試みをどれだけすすめることが出来たかは、結局のところ明らかではない。その背景には、一つには、ある時期の福沢に、日本が「西洋の文明」を同じ路線を追いかけ追いつくという楽観的な見通しが生まれたことがあったのではなからうか、またさらに、西洋産の文明論の圧力は、福沢にとっても、巨大な中国文化の周辺地域としての日本の文化的背景からしても、西洋との文化的落差からしても、あまりに大きかったのではなからうか」という。(松澤弘陽「文明論における「始造」と「独立」」『近代日本の形成と西洋経験』、一九九三年)

(三四) 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』、東京大学出版会、一九九八年。

(三五) 「それゆえ、奢侈は君主国家において必然的である」(『法の精神』第一部第七編第四章)

(三六) 「共和国が小さな領土しかもたないということは、その本性から出てくる。そうでなければ、それはほとんど存続しえない。大きな共和国には大きな財産が存在し、したがって人心にはほとんど節度がない……人は祖国がなくても幸福で偉大で光栄でありうるとまず感ずる。そしてまもなく、祖国の廃墟の上でただ一人偉大でありうると感ずる」(『法の精神』第一部第八篇第十六章)

(三七) 「提案されている憲法案に反対する人びとは、共和政体に欠かせないのは小さな領土であるというモンテスキューの議論を熱心に引用し、普及させている。しかし、かれらは、この先哲が、その著作のほかの箇所でも表明している見解には通じていな

いようだし、かれらが同意している原則のもたらす結果については、従順に耳を傾けているようには見えない……モンテスキューの提言は、諸邦全体の連邦 (Union) に反対などしておらず、民主政のおよぶ範囲を拡大し、君主制の利点と共和主義の利点とを調和させるための方法として連合 (Confederate) 共和国を好意的に捉えている」(ハミルトン「連邦共和国の利点」『フェデラリスト・ペーパーズ』第九篇)

(三八) もちろん、「封建」「郡県」の問題は、例えば、モンテスキューの政体論が提起するように政治体の適正規模の問題なのであり、そのように考えるならば、議論の射程は現代日本に限られるものではない。Robert A. Dahl & Edward R. Tufte, *Size and Democracy* (1973) 松田宏一郎「王道」の適正規模」(二〇〇三年)。

