

福沢諭吉における文明論の展開

米 原 謙

本稿は、筆者が数年前から手がけてきた明治啓蒙思想研究の最終稿になるはずである。福沢研究は近代日本の思想史研究の中でも最も恵まれた環境にあり、特に近年の福沢諭吉協会の活動によって、それは飛躍的に進展している。全くそれは汗牛充棟という有様であり、言われるべきことはほとんど言い尽くされたという観さえある。しかし福沢が自他ともに許す最大の啓蒙思想家である以上、私なりの福沢論なしに、明治啓蒙思想研究にピリオドを打つわけにはいかない。屋上屋を架すとの謗りを恐れず、あえて福沢研究に首を突込んだゆえんである。

言うまでもなく福沢の言論活動は多岐にわたっており、その歴史的意義についても多くの研究がすでに言及しているところである。私も明治啓蒙思想の文脈の中で、すでに西周、加藤弘之、中江兆民の三人の思想家について検討し、その中で折にふれて福沢に言及してきた。福沢は啓蒙思想家としては、西や加藤とともに啓蒙主流派を形成しており、その点で三者には共通の哲学的基盤があったと言ってよい。それはごく大まかに言えば、人間観における快樂主義、認識論における実証主義、政治思想における功利主義と要約できるものである。このような哲学が西や加藤においてどのような思想的結論をもたらしたかは、別稿で分析した⁽¹⁾ので、ここでは再言しないが、福沢が彼らと共通の知的風潮の中で思想形成をしたことは確認しておかなければならない。

要するに、彼らはこの共通の基盤に基づきながら、三者三様に自己の思想

を展開させたのである。そしてこのような文脈の中に福沢を置いた時、福沢の啓蒙思想家としての特徴は、彼が自己の思想を文明論として位置づけ、展開させたところにあると思われる。換言すれば、彼の言論活動は、西洋文明精神の理解とその日本への移入の努力であったと言ってよいのである。個々の思想や制度ではなく、その根底にある精神を理解しようとした彼の西洋文明受容の姿勢⁽⁴⁾は、啓蒙思想家達の中で際立っており、その理解の適格さとそれを表現するスタイルにおいて群を抜いていた。

本稿は主として『学問のすゝめ』と『文明論之概略』を素材として、福沢の西欧文明理解の特色をさぐろうとするものである。おそらく上記のような意味での啓蒙思想の主流に位置する福沢の思想家としての特徴は、これによって明らかになるはずである。

『西洋事情』から『学問のすゝめ』に至る福沢の思想活動をみる時、彼の啓蒙思想家としての際立った特徴は、その活動の初期からすでに儒教的ふん囲気を払拭していることである。福沢の初期の著作中に、西周、加藤弘之などの著作に見られる儒教的思惟の残滓を読み取ることは困難である。これは恐らく彼の学問的経歴に基づくところが大きいのではないだろうか。福沢は自伝では「一ト通り漢学者の前座ぐるむになって居た」(⑦P.12)と述べている。しかし彼は母子家庭の次男であり、その社会的環境は、長男として家業を継ぐことを宿命づけられ、伝統的教學を身につけることが周囲から当然視されていた、西や加藤の状態とは著しく異なっていたと思われる。彼が14、5才になるまで正規の儒教教育を受けることがなかったのも、このような彼の特殊な環境に基づくものであろう。福沢は正規の儒教教育を5、6年間しか受けておらず、幼少年時代に儒教から受けた知的インパクトは非常に弱かったのである。

『学問のすゝめ』が強調した実学の思想史的意義については、すでに丸

山真男氏の古典的労作⁶⁾がある。儒教における自然法則と人間的規範との相互浸透関係を清算し、自然秩序と人間的秩序とを分離することによって、人間は自然から解放され、物理的世界を客体として把えることが可能となったとし、そこに丸山氏は福沢の近代的精神を見出そうとするのである。原理的にはむしろこの通りであろう。しかしこのような知的ドラマが典型的な形で演じられたのは、福沢ではなく西周においてであり⁶⁾、福沢にあっては、物理学の必要性は緒方塾以来の常識であり、それが儒教精神と対立するものであることはほとんど自明だったであろう。彼は思想家として世に立つ以前に、儒教精神をはっきりと清算していた。

福沢の本領は、旧来の学問の質の転換を「一身独立」と関連づけて論じたところにあったと思われる。「学問とは、唯むづかしき字を知り、解し難き古文を読み、和歌を楽しむ、詩を作るなど、世上に実のなき文学を云ふにあらざ」(◎P.30)という『学問のすゝめ』初編の有名な文章は、次のような文章で結ばれている。

「右は人間普通の実学にて、人たる者は貴賤上下の区別なく皆悉くたしなむべき心得なれば、此心得ありて後に土農工商各其分を尽し銘々の家業を営み、身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり」(同上)。このように実学を個人の自由独立との関連で説き、さらにそれが一国の独立の問題と直結することを説いたところに、『学問のすゝめ』の無類の成功の秘訣があった。『学問のすゝめ』初編のキー・ワードは、実学、個人の自由独立、職分(分限)、一国の独立、などであるが、これは『西洋事情』執筆の時期の読書の過程で培われたものであり、『文明論之概略』の執筆に取りかかる時期まで、基本的に彼はこの枠組の中で思考している。この時期のこの思考の枠組を、私は〈個人—国家〉カテゴリーと呼んでおきたい。それがいかなる内容のものであるかは、いずれ明らかになるであろう。

「御閑暇の節は経済論修身論の講義御聴聞被成度、其佳境に至ては殆んど眠食を忘れ候程面白きものに御座候。一身の独立一家に及び、一家の独

立一国に及び、始て我日本も独立の勢を成し可申、所謂報国尽忠とは是等の事にも可有之哉に愚考仕候」(九鬼隆義あて明治3年1月22日書簡、⑩P.92)。

伊藤正雄氏によれば、この書簡に言う「経済論修身論」とは、ウェーランドの著書をさしている⁶⁾。『学問のすゝめ』の中には、ウェーランドからの引き写しの部分もあり、ウェーランドの影響が著しいことはよく知られた事実である⁶⁾。ここではまず、福沢がどの程度までウェーランドに負っているかを確認しながら、『学問のすゝめ』を読み解いていこう。

管見の限りでは、福沢にとりわけ大きな影響を及ぼしたのは、『修身論』Elements of Moral Science⁶⁾である。この書の特徴づけるのはまず第一に鮮明な個人主義である。「すべての人は、別々の、^{アカウンタブル}独立した個人である」(P.191)。「すべての人は、生まれつき、個々別々の完結した、^{セルフ・ガヴァ}自立のための身体を持っており、自己の能力の使い方について、個人として、神に責任を負っている」(P.202)。このような個人は、自己の幸福追求に対して完全に平等な権利を与えられている。「すべて個人は、神によって与えられた幸福追求の手段を、幸福を促進するのに最も良いと思われる方法で使用したいという欲望を持って生まれた。そしてこの(幸福追求の)手段に関して彼は唯一の判断者である」(P.194)。

これだけでは闘争状態に陥ることになる。しかしウェーランドの人間観は楽観的である。「すべての個人は、隣人の幸福追求の手段を妨げないような方法で、(自己の欲求を)満足させたいという、同じ欲望を与えられている」(同上)。その結果、個々人の関係は次のようなものになる。

「すべての人は、神が平等に与えたこの共通の(幸福追求の)権利の行使において、隣人がその権利の行使を妨げられないような方法でのみ、自己自身の幸福を追求する義務を負っている。すなわち、自己の欲望を満足させるための肉体の能力の行使を、他人の権利を妨げない範囲内に制限する義務を負っている」(同上)。

これがウェーランドの『修身論』の核をなす「^{レシプロシティ}同位同等の趣意」(⑩P.40)である。それは一方では、欲望追求の自由をもつ原子論的個

人を前提としながら、他方で、その個々人の利害が錯綜する社会の局面に、「レシプロシチ」の原則に基づく自律的秩序を構想したところに特色がある。つまり原子論的個人からなる社会が陥りやすい闘争状態は、各人が自己の欲望追求の権利を「レシプロシチ」の原則に基づいて自制しようと説明することによって回避されるのである。

福沢はウェーランドの主張に学びつつ、まず初編の冒頭で、「天より人の生ずるには、万人は万人皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の差別なく、万物の靈たる身と心の働きを以て天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住を達し、自由自在、互いに人の妨をなさずして各安楽に此世を渡らしめ給ふの趣意なり」(③P.40)として、万人の自由、幸福追求の権利について述べ、それが制約されるのは「人の妨をな」す場合であることを説く。同じ趣旨は初編の後段でもう一度とり上げられる。

「人の天然生れ附は、繋がれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なる者なれども、唯自由自在とのみ唱へて分限を知らざれば我儘放蕩に陥ること多し。即ち、其分限とは、天の道理に基き人の情に従ひ、他人の妨を為さずして我一身の自由を達することなり。自由と我儘との界は、他人の妨を為すと為さざるとの間にあり」(③P.31)。

訳語もスタイルも福沢のものになりきっているが、趣旨はウェーランドをそのまま引き継いでいることは明らかである。他人の自由を妨げるか否かが自由の限界を決定すると考えるのは、福沢の自由観の特徴であるが、それはウェーランドから学んだものであろう。

福沢の議論はさらに続く。生れながら万人平等であるはずなのに、現実には「雲と泥との相違」(③P.29)があるのはなぜか。この「権理通義」と「有様」とのギャップを福沢は「学ぶと学ばざる」との違いに求める。「死生命あり、富貴天にあり」とは、『論語』(顔淵編)にみえる語であるが、福沢は「其人に学問の力あるとなきとに由て其相違も出来たるのみにて、天より定たる約束にあらず」(同上、傍点筆者)と述べて、『論語』

のテーゼを否定する。貴賤貧富の相違を学問の有無に求めるのは、チャンプル『経済書』から示唆されたい。『西洋事情』外編卷之一の「貴賤貧富の別」の箇所にも、同様な主張が出てくることによって、それは推測できる。しかし現実の貧富の違いが学問の有無に基づくとは福沢が信じていたわけではあるまい。実際は全く逆に学問の有無にかかわらず、貴賤貧富は存在したのであり、だからこそ彼は後に「門閥制度は親の敵」(⑩P.11)と自伝の中で語ったのである。彼はここで現実とは全く逆のことを述べているのであり、理想を逆説的に表現するという彼一流のイロニーによって、現実社会の「有様」と、その「有様」を支えている学問の質とを問題にしているのであろう。

「古来漢学者に世帯持の上手なる者も少く、和歌をよくして商売に巧者たる町人も稀なり。これがため心ある町人百姓は、其子の学問に出精するを見て、やがて身代を持崩すならんとて親心に心配する者あり。無理ならぬことなり」(③P.30)。痛烈な皮肉である。儒教教学を学んでいる限り、人間本来の自由独立は覚つかない。これが福沢が初編で述べようとしたことである。

こうして人間本来の自由独立と儒教倫理とが両立しえないものである以上、儒教的な秩序原理が否定されるのは当然である。しかし儒教的秩序が否定され、自由独立な個人が新しい秩序の根本原理とされた時、果して社会の秩序は保たれるだろうか。『中津留別の書』はこれに対して次のように答えている。

「自由とは他人の妨を為さずして我心のまゝに事を行ふの義なり。父子、君臣、朋友、互に相妨げずして各其持前の心を自由自在に行われしめ、我心を以て他人の身体を制せず、各其一身の独立を為さしむるときは、人の天然持前の性は正しきゆへ、悪しき方へは赴かざるものなり。若し心得違の者ありて自由の分限を越へ、他人を害して自から利せんとする者あれば、則ち人間の仲間に害ある人なるゆへ、天の罪する所、人の許さざる所、貴賤長幼の差別なくこれを輕蔑して可なり、これを罰して差支なし」(⑩P.

49～50)。

こうして各人の自由独立が人間関係の基本とされることによって、新しい秩序が可能なことを福沢は説く。そして儒教の性善説を逆手にとって、そのような自由独立な人間関係が決して「悪しき方へは赴かざる」ことを主張し、もしこの自由独立な人間関係を乱す者があれば、それは「人間の仲間に害ある人」として罰せられるべきだとする。

さて個人間の「レシプロシチ」の原理は、国家間にも適用される。ウェーランドは次のように述べている。「国家は個人からなっており、国家を構成する個々人の権利以外の権利を、国家は互いに持つことができない」(P.198)。したがって「一人の人間が他の一人の人間を害することが悪いことであれば、二人の人間が他の二人の人間を害することも悪いことであり、それは何人になっても同じく悪いことである」(同上)。その結果、結論は次のようなことになる。

「人間の集団 societies が他の集団と交渉を持つ時はいつも——それが強者と弱者、礼儀正しい者と粗野な者、文明化した者と野蛮な者、知的な者と無知な者との間であろうと、友達同士、敵同士であろうと——自分自身を愛するのと同様に相互に愛しあい、あらゆる事において、自分が他者にして欲しいと望むことを他者にする、というレシプロシチの原理によって義務づけられている」(同上)。

言うまでもなく、このように国家を個人のアナロジーで説明する方法は、原子論的国家観と密接に結びついている。国家が個々人の集合体として理解されているからこそ、このような説明が通用するのである。

さて福沢は『学問のすゝめ』三編で、上のウェーランドの論旨をそのままぞっている。「国とは人の集りたるものにて」(③P.42)以下の有名な文章がウェーランドからの引き写しであることは、すでに伊藤正雄氏が指摘しているので⁶⁾、改めて述べるまでもあるまい。ここでは個人間の原理を国家間の関係にそのまま応用したウェーランドの思考様式を、福沢がそのまま踏襲していることを確認しておけば足りる。

こうして一身の自由独立も一国の自由独立も、「権義」において同等であることを述べた上で、福沢は有名な「一身独立して一国独立する」というテーゼを提出する。言うまでもなく日本の国家的独立は、この時期の最大の政治的思想的課題であり、この課題に最も適格な表現を与えたのがこのテーゼであった。福沢のテーゼは、儒教の「修身齐家治国平天下」という周知のテーゼをなぞりながら、その内容を根本的に転換して国民国家形成の論理を説いたものである。それは「孔子様の流儀」(③P.43)の修身にかえて「独立の気力」(同上)を置き、「自から物事の理非を弁別して處置を誤ることなき者」(同上)や「自から心身を勞して私立の活計を為す者」(同上)の創出が、そのまま一国独立につながることを述べたものである。これは「修身」と「治国平天下」を直結させた儒教の論理とは内容は全く別物であるが、やはり一派通じるところがあったことは注目しておいてよいと思われる。むしろ福沢は儒教の向こうを張って、あえて類似のレトリックを用いたのであり、福沢の念頭にあったのは、国家は個人の集合体であるから、国家間の問題は個人間の問題のアナロジーで処理しようと考えるウェーランド流の思考である。ウェーランドの思考は、一言で言えば、十八世紀流の自然法思想の俗流化したものと見ることができるから、その影響下に書かれた福沢の文章が、古典的なナショナリズムの様相を示した⁶⁾のも自然である。

以上、『学問のすすめ』初編から三編までを、主としてウェーランド『修身論』との関係で検討してみた。福沢は三編までの議論を前提にして、四編と五編では一転して、学者の職分について論じているが、これについては後で触れることにして、次に六、七、八編をみておきたい。六編から八編までの内容が、ウェーランド『修身論』の引き写しであることは、伊藤正雄氏が詳しく検討しているところ⁶⁾なので、ここでは問題を契約論に限定しておこう。福沢は、それ以前の著書の中で契約論に言及したことはなく、したがって彼が契約論に関して学んだのは明らかにウェーランド『修身書』によると思われる。そうだとすれば⁶⁾、ウェーランドが契約論を

どのように説明し、福沢がそれをどのように読みとったかは興味深い問題である。

まずウェーランドの契約論の説明をみよう⁹⁴。ウェーランドは、社会について説明するに際し、政治社会 *civil society* は複雑な概念なので、まずその最も単純な形態として単純な社会 *simple society* をとり上げて説明する。どんな種類の社会も、それを構成する個人と他の成員との間の契約から生じる。その際、契約の両当事者はある特定の事を行ふ約束をし、その約束を守る道徳的義務を持つ。個人はその社会に属する義務はなく、義務は純粹に自発的なものであるから、彼は約束した以外のことについては、以前と同様に自由である。もし個人あるいは社会のいずれかが契約内容に違反すれば、当然にその契約は解消される。また個々の成員は、好きな時にその結合を解消できる。以上が「単純な社会」についての説明である。

次に政治社会の説明に入ろう。すべての人は自分の肉体と精神を自由に使用する権利を持っている。しかしその権利の行使は、当然他人の権利を侵害する場合があります、相互の権利の侵害と自己の権利の擁護は、普遍的な戦争状態 *universal war* を生み出すことになる。しかし相互の権利を擁護し、正義を維持するために、すべての人は本能的に自分の権利の擁護と誤ちの是正を、自分の仲間 *fellow men* からなる団体 *community* に委ね、他方、彼の仲間達は本能的にこの権利を引き受ける。こうして人間社会が設立されるのである。「しかしこのような社会の設立は、(人間の)組織化ではないし、数の多少によって左右されるわけではない。人間が複数いれば常に社会は存在する。人間達が集まり、団体をなすや否や、彼らは以上の原理に基づいて社会を作り、個々人は全体に自己を委ね、全体は個々人の世話を引き受ける」(P.346)。

以上、要点だけを紹介したウェーランドの契約論はかなり特異な性格のものである。彼は社会が一般的に契約によって作られたものであることを認める。「単純な社会」についての説明がそれであり、そこでは典型的な

形で契約論が説明されている。ところがいったん現実の政治社会の問題になると、契約の観念は背景に退いてしまう。確かに政治社会の場合も、契約が存在するといってもよい。個人は「社会の成員となるや否や、本能的に契約を行う」(P.363, 傍点筆者)のである。しかしこれは正確には契約をしたことを意味するものではない。むしろ契約をしたかのようにふるまうことを意味する。ウェーランドは政治社会と自発的に作られた社会とを峻別して次のように述べている。

「一人の人間が政治社会の成員になるか否かは、選択の問題ではない。彼は生まれるや否やその成員となるのであり、社会もまたすぐに、彼にその保護という恩恵を与える。(中略)彼は自分の義務から自由になることはできないし、社会の保護なしに生きていくこともできない。社会は、大気のようにいつでもどこでも彼をとり囲んでいる影の力 influence であり、息をするのをやめられないのと同様、それから身を引きはがすことはできない」(P.349)。

このような社会観に立って、彼は政府の契約違反に対する態度として、受動的服従、抵抗、マルチルドムを掲げ、マルチルドムを称揚するのである。福沢がウェーランドの議論に従って、「余輩の聞く所にて、人民の権義を主張し正理を唱て政府に迫り革命を棄て、終をよくし、世界中に対して恥ることなかる可き者は、古来唯一名の佐倉宗五郎あるのみ」(③P.76)としたことについては、今さら言うまでもあるまい。

総じて福沢の契約思想はウェーランドのそれを一步も出ていないと思われるが、ウェーランドにない福沢の特徴は、契約の当事者を政府と国民とした点にある。これは六編、七編においてだけでなく、例えば二編でも同様である。

「元来人民と政府との間柄はもと同一体にて其職分を区別し、政府は人民の名代となりて法を施し、人民は必ず此法を守る可しと、固く約束したるものなり。譬へば今、日本国中にて明治の年号を奉ずる者は、今の政府

の法に従ふ可しと條約を結びたる人民なり」(③P.40)。

ここに引用した一節は、研究者によって「えせ社会契約説」と論難されている⁴⁴⁾。近代日本の思想家で、本ものの社会契約説を主張した者がそれほどいるとは思えないので、私は福沢の契約思想をにせものだと論難しようとは思わない。ウェーランドは政府とは区別されたものとして社会に言及しているが、この時期の福沢は自己の思考の枠組の中に、society に相当する概念を定着しえていない(後述参照)ので、契約の当事者を国民と政府としたのはやむをえなかった。むしろ責任の大半は、ウェーランドの契約論のあいまいさにあると言ってもよい。ウェーランドは政府と国民の間に契約が行われるとは書いていないが、先に引用しておいたように、個人は生まれるや否や社会の保護を受け、それに伴う義務を負うと書いている。先に引用した福沢の契約論はウェーランドの主張と何ら矛盾していない。ウェーランドは、政治社会への加入は個人の意志にかかわらず、生まれるや否や行われ、それと同時に個人は社会に対する義務を負う、と説明している。このことをかみくだいて説明すれば、福沢のようにならざるをえないのである。これは福沢の読み違いとは言えないだろう。

政府と国民を契約の当事者とする福沢の契約思想の観点は、「学者職分論」においては次のような形で現れる。

「一国の全体を整理するには、人民と政府と両立して始て其成功を得可きものなれば、我輩は国民たるの分限を尽し、政府は政府たるの分限を尽し、互に相助け以て全国の独立を維持せざる可らず」(③P.49)。

これが彼の学者在野論の理論的根拠である。彼の言う「一身独立」が、単なる封建的身分関係からの自立だけではなく、知的、経済的なレベルを含めた種々の面での政府への依存を排斥する意味をもったのは、福沢流の契約思想の観点が「一身独立」の主張においても貫かれていたからかもしれない。しかし正統派の近代国家観からすれば、福沢の主張は奇妙なものだったに違いない。それは森有礼の福沢批判に端的に表現されている。

「『一国ノ全体ヲ整理スルニハ人民ト政府ト両立シテ始テ其成功ヲ得ヘキモノ』ト、此レ何等ノ見ナル。夫レ民ノ公務ハ国ノ要スル處、文事ニモセ武事ニモセ必ス逃避ス可ラス。各其力ヲ致シテ之ニ従事スヘキハ論ヲ待タサルナリ。何ヲカ民ト云フ、其務ヲ為スノ權ト其責ヲ担当スヘキノ義トヲ有スル者ヲ指スナリ。故ニ官吏モ民ナリ貴族モ民ナリ平族モ民ナリ、日本ノ版籍ニ属スル者一人モ我民名ヲ免カルヽヲ得ス。又其責ヲ担当セサルヲ得ス。而シテ政府ハ万姓ノ政府ニシテ、民ノ為ニ設ケ民ニ拠テ立ツ處ノモノナリ。然レハ則其間ニ政府ト人民ト両立スルノ理アルヲ知ラス、又其状アルヲ見ス」⁶⁴。

森の批判は、福沢の主張の特異性を突いていて見事である。近代国家論はその理論的根拠を社会契約説に負っていると言つてよい。そして正統な社会契約説によれば、森が述べているように、官吏も貴族も平族も人民なのであり、一国の政治について彼ら全員が権利と義務を持っている。政府はただその重要な部分を代行しているにすぎない。「日本ノ版籍ニ属スル者一人モ我民名ヲ免カルヽヲ得ス」と言い放つた森有礼には、近代国家主義者としての面目が躍如としている。

福沢の論理の不整合は明らかである。彼は「一身独立して一国独立する」と主張する。しかしこのテーゼは、国民個々人が国家の担い手として権利と義務を持っているとする、森の立場に立つてこそ導き出されるのである。「人民と政府と両立して……互に相助け以て全国の独立を維持」するという主張と、「一身独立して一国独立する」というテーゼは、矛盾はしないとしても、論理的には一貫していない。この論理的不整合の原因は、彼の契約思想の特異性にある。

以上、この時期に傾倒していたウェーランド『修身論』から、福沢が何を讀み取ったかを検討することによって、彼の思想を側面から照射する努力をした。この節を終える前に、本稿のテーマから少しずれることになるが、福沢の契約思想と関係がなくはない問題を、問題提起のつもりで取り

上げておきたい。

『福沢諭吉全集』第二十巻に、編者によって「国法と人民の職分」と題を付された遺文が収録されている。原文には「1月18日午後」と日付が付されており、全集編者はこれを明治7年のことと推定している。明治7年1月は、先に検討した『学問のすゝめ』六、七編が執筆された時期にあたり、この遺文の主張にはそれと共通した点があるから、編者の推定は一応もつともである。しかしこの推定には疑問がないわけではない。

まず内容を見ておこう。冒頭で福沢は「セルフ・プレセルウ」（自存）と「セルフ・デニアル」（克己）の概念について検討し、次に「世の学者（殊に法学者）」の論として、二つの命題を紹介する。一つは「一国の人民自存の旨を弁ぜざるの間は法律を施行す可らず」（@P.92）とするもので、福沢はこれには同意している。二つめは次のような主張である。

「学者又云く、人民或は天然の自由と社会政治上の自由とを混同して法律を重んずるを知らず、大なる不都合と云ふ可し、政治上の自由は法律に由て生ずるものなり、法あらざれば自由ある可らず、自由は不自由の際に在て存するものなり、法の重きを知らざる者は自由の味を弁ぜざるものなり、故に政府たる者は法を施行せざる可らず、人民たる者は法を守らざる可らず、既に施して一国の定法と為りし以上は假令ひ世のために不便利なるも人民の職分として此法に従ひ此法を重んじ一個の情欲を抑制して之を守らざる可らず、即是れ自存の旨に従ふ者と云ふ可しと」（@P.93）。

長々と引用したのは、遺文の主題が上の法学者の主張に対する批判にあるからである。福沢はこの法学者の主張に対して、『学問のすゝめ』七編の趣旨のように、「国に不当の法あれば、人民の職分として之を吟味し之を討論し、国安を害せずして之を改るの方便あらば其方便を用ひざる可らず」（同上）と主張する。

私の感じている疑問は、福沢が明治7年1月の段階で、上のような法学者の主張に接する機会があったかどうかという点にある。先に検討しておいたように、福沢はウェーランドから契約論を学んだ。しかし18世紀自然

法思想の常識からみると、ウェーランドの契約論には特異なところがあり、その特異性を福沢の契約思想はそのまま受け継いでいる。前に引用した法学者の主張は、自然的自由と社会的自由とを区別しているところからうかがわれるように、ウェーランド＝福沢の契約論とは異なって、18世紀自然法思想の嫡流を思わせる。もしこの時点でこのような主張に出会っていれば、福沢の契約思想はもう少し違ったものになっていたのではないだろうか。

実は疑問はこの点にとどまらない。福沢の論敵の法学者は「天然の自由」と「社会政治上の自由」との混同を戒めている。しかし明治7年1月の段階で、「社会政治上の自由」という訳語があったのだろうか。柳父章氏によれば、「『社会』ということばが Society の翻訳語としてはじめて使われたのは、明治7年、福地源一郎が『東京日日新聞』で使ったときであった」⁶⁴ という。福沢自身が「社会」という語を使い始めるのは明治9年ごろであり、それまでは「人間交際」等の訳語を用いていた。「国法と人民の職分」と題された遺文の執筆が、明治7年よりももう少し後なのではないかという疑問をもつゆえんである。

問題のこの遺文は、執筆時期が問題なばかりではなく、福沢の思想を考えるばあいにも興味深い点があるので、もう少し検討を加えておこう。福沢の論敵の法学者は、「天然の自由」と「社会政治上の自由」の区別を説き、「政治上の自由は法律に由て生ずるものなり、法あらざれば自由ある可らず」と主張する。さらに福沢はこの法学者を「自存の旨を説くに只管抑制の一方に偏して、情欲を抑制するを以て人間處世の基礎と為し、活動の働をば軽々に看過して忘れたるが如くなるは何ぞや」(②P.95)と批判している。我われは福沢の論敵を、福沢の主張を通してしか知ることができないのだが、それによれば、彼は社会契約説を主張し、法による自由を説き、情欲の抑制を強調したことになる。思うにこれはルソーを祖述していた者ということになりはしないか。彼はルソー主義者であり、そして「既に西洋の書を読み或は又西洋の国々に遊学し、彼の人情風俗に通じ、

彼の政体法律を明にし、博識の名に恥ざる」(同上)法学者である。

福沢のこの法学者に対する批判には並々ならぬ意気込みが感じられる。福沢の批判をもう少しフォローしてみよう。かの法学者は自存(=自己保存)の問題を考えるのに、「情欲を抑制する」こと、すなわち「セルフ・コントロール(克己)」ばかりを強調して、「活動の働」を軽視している。西洋に遊学した博識の人であるにもかかわらず、このような誤ちを犯すのはなぜだろうか。それは彼が日本の伝統的な精神の影響にとらわれて、「事物の理を求めるとに当り、只管簡易明白を旨として、却て雑沓混乱の際に真理の存する」(◎P.95~96)ことを知らないからである。つまり泥酔に対しては禁酒、盗跖に対しては伯夷を対置し、その両極端の中間に適切な処置があることを認識できないのである。

以上が福沢の批判の趣旨である。つまり福沢の批判点は二つある。一つは『学問のすゝめ』七編の主張にそって、法の性質を吟味し、悪法であればこれを改めることであり、もう一つは、どうやらかの法学者が「克己」=「セルフ・コントロール」を強調したことにあるらしい。快樂主義の人間観に基づいて、功利主義的な政治思想をもっていた福沢には、自己の欲望の抑制を主張するルソー主義者は、伝統的な儒教思想に把われた者と見えたのではないだろうか。ヨーロッパに遊学した「博識の名に恥ざる者にして其事理に迂闊なること尚且斯の如くなるは、実に不可思議と云ふ可きものに非ずや」(◎P.95)という福沢の表現には、「あれだけヨーロッパのことを勉強しながら、まだ腐儒のようなことを言っている。一体どういうことだ」という口吻が読み取れるように思う。

福沢の論敵は一体誰だろう。これは興味深い問題だが、残念ながら私の知識では特定できない。ヨーロッパに留学した経験があり、ルソーを祖述した法学者と言えば、第一に中江兆民が思い浮かべられる。兆民は司法省出仕だったから、法学者とされても不思議ではない。しかし兆民は「社会政治上の自由」という訳語を用いていない。かの法学者がルソー主義者であるという私の推定が誤っていないとして、「社会政治上の自由」という

された『学問のすゝめ』九編、十編、十一編を読むことができる。まず九編で彼は、人間の心身の働を一身の働と人間交際における働に分け、前者について「人として自から衣食住を給するは難き事に非ず、この事を成せばとて敢て誇る可きに非ず」(③P.85)と述べる。そして人間交際の重要性について「人の性は群居を好み決して独歩孤立するを得ず。(中略)是れ人間交際の起る由縁たり。既に世間に居て其交際中の一人となれば、亦随て其義務なかる可らず」(③P.87)と説明する。つまり八編までの議論とは打って変わって、ここでは一身一家の独立よりも、「人間交際の仲間に入り、其仲間たる身分を以て世のために勉る」(③P.91)ことが強調されるのである。この力点の移動が福沢自身の問題意識の変化によるものであることは、十編の次の文章によって明瞭である。

「余輩固より和漢の古学者流が人を治るを知て自から脩るを知らざる者を好まず。これを好まざればこそ、此書の初編より人民同権の説を主張し、人々自から其責に任じて自から其力に食むの大切なるを論じたれども、この自力に食むの一事にては未だ我学問の趣意を終れりとするに足らず」(③P.94, 傍点筆者)。

「人間交際」とは、言うまでもなく、society の訳語である。彼がこの語を用いたのはこの時が最初ではない⁴⁾。しかしこの概念が福沢の思考の枠組の中心をなすようになるのは、『学問のすゝめ』九編からである。先に検討しておいたように『学問のすゝめ』初編から八編までの主張の基本的枠組をなしているのは、〈個人—国家〉カテゴリーと呼べる類のものである。それは端的に「一身独立して一国独立する」というテーゼに表現されている。九編以降に至って、彼は事実上このテーゼを棄てたのである。それに代って登場するのが〈人間交際〉のカテゴリーである。

十編では儒教の名分論を批判して、「人間交際」が親子の関係とは本質的に異なることを述べている。「一国と云ひ一村と云ひ、政府と云ひ会社と云ひ、都て人間の交際と名るものは皆大人と大人との仲間なり、他人と他人との附合なり。此仲間附合に実の親子の流儀を用ひんとするも亦難き

に非ずや」(③P.97)。こうして「修身」や「齊家」と、「治国平天下」とは全く異質の次元の問題であることが、「人間交際」の観点から明らかにされるのである。この時、儒教のテーゼになぞらえて作られた「一身独立して一国独立する」のテーゼが棄てられたのは当然であった。俗流化していたとはいえ18世紀流自然法思想の影響下にあった福沢の思考は、ここに至って大きく飛躍した。

「元来文明とは、人の知徳を進め人々身躬から其身を支配して世間相交り、相害することもなく害せらるゝこともなく、各其権義を達して一般の安全繁昌を致すを云ふなり」(③P.75~76)。

「文明論とは人の精神発達の議論なり。其趣意は一人の精神発達を論ずるに非ず、天下衆人の精神発達を一体に集めて、其一体の発達を論ずるものなり。故に文明論、或は之を衆心発達論と云ふも可なり」(④P.3)。

文明について論じている2つの文章を引いた。前者は『学問のすゝめ』七編であり、後者は『文明論之概略』の冒頭である。ともに文明について述べているが、観点の違いは明瞭である。『学問のすゝめ』の文章は、「人々身躬ら其身を支配して世間相交り」とか、「各其権義を達して一般の安全繁昌を致す」という句に見られるように、基本的に<個人—国家>カテゴリーの中で思考している。このカテゴリーでは結局、文明は十分に把握できないのだ。重心は「人々身躬ら其身を支配」することではなく、「世間相交」ることの方に移されねばならない。ヨーロッパ文明を理解するための基本的カテゴリーとして<人間交際>のカテゴリーにたどり着いた時、『文明論之概略』は誕生したといってよい。明治10年、彼はウェーランドについて次のように語っている。「顧て前年の田舎魂を驚破したる英氏の経済修身論等を取て之を見れば、此は是れ彼の学校生徒の読本」(『三田演説の第百回の記』④P.478)にすぎない、と。

『文明論之概略』が『学習のすゝめ』の単なる延長ではなく、それからの飛躍であることは以上によって明らかになった。次に、この飛躍を可能にしたギゾーとバククルの文明論を参考にしながら、『文明論之概略』を検

討してみよう。

『文明論之概略』全十章はいくつかの部分に分けて読むことができる。第一章と第十章はそれぞれ密接に関係し合いながら、この本全体を貫く方法と問題意識を述べている。他の八章は、二章と三章、四章から七章まで、八章と九章、の三つの部分に分けて読むことができる。それぞれの章にギゾーとバックルからの翻訳や示唆されたい箇所がモザイクのように散りばめられ、それは福沢自身の思索と混然一体をなしているが、ごく大まかに言えば、初めの二、三章及び後の八、九章は主としてギゾーの影響が顕著であり、四章から七章までの章はバックルとの関係が顕著である。

まず第一章と第十章を見ておこう。第一章「議論の本位を定る事」が、この書全体に占める重要性については、丸山真男氏の古典的な論文⁴⁰が委細を尽しているので、ここでは基本的な点を確認するにとどめよう。福沢は物事の価値判断が絶対的なものではなく、その目的との関係で相対的に決まるものだと言主張する。この主張が第十章の「国の独立は目的なり、今の我文明は此目的に達するのは術なり」(④P.209)という結論を導くための伏線となっていることは、誰の目にも明らかである。

ヨーロッパ文明は何よりもまず物理的な力として近代日本人の前に姿を現した。それは油断すれば一国の独立を脅す存在である。その意味では「文明の精神」もまた、普遍的に応用可能な無色透明なものではありえない。ヨーロッパ文明は普遍性の衣をつけて彼らの前に現れたが、所詮はヨーロッパ中心に構成されている。松沢氏が指摘しているように⁴¹、文明論への傾倒が日本人としてのアイデンティティを危機に陥れる側面を持っていたことは確かであろう。十章において福沢が「唯文明とのみ云ふときは、或は自国の独立と文明とに関係せずして、文明なるものあり。甚しきは自国の独立と文明とを害して、尚文明に似たるものあり」(④P.210)と語る時、彼はヨーロッパ文明は決して無色透明なものではないことを言おうとしているのだろう。第一章の「価値判断の相対性」の主張⁴²は、西洋文明を一方ではその普遍性の相において捉え、他方ではより個別的な国家の独立

の相で把えることを可能にし、そうすることによって、いわば文明の持っている毒を思想的に解毒する作用をした。竹内好流に言えば、これは普遍性を帯びたヨーロッパに対する福沢なりの「抵抗」の表現であったと言えるかもしれない。

第一章についてももう一つ指摘しておかねばならない。彼の「価値判断の相対性」の主張は、事物がそれ自身で単独に存在するものではなく、常に一定の関係の中に置かれていることを前提にしている。

「都て人間の事物に就て、其目的と、之に達する術とを計れば、段々限あることなし。譬へば綿を紡ぐは絲を作るの術なり、絲を作るは木綿を織るの術なり、木綿は衣服を製するの術と為り、衣服は風寒を防ぐの術と為り、此数段の諸術、相互に術と為り又相互に目的と為りて、其結局は人体の温度を保護して、身を健康ならしむるの目的に達するが如し」(④P.207)。

事物はすべてこのように関係の連鎖の中に位置づけられる。天動説も地動説も地球と他の天体との関係の問題であり、「君と臣との間柄は人と人との関係なり」(④P.44)と改めて強調される。『文明論之概略』に「人間交際」という語が頻出するのは、福沢のこのような問題意識の現れである。「西洋諸国の人民必ずしも智者のみに非ず。然るに其仲間を結て事を行ひ世間の実跡に顕はるゝ所を見れば智者の所為に似たるもの多し」(④P.78)。それに対して「日本の人は仲間を結て事を行ふに当り、其人々持前の智力に比して不似合なる拙を尽す者なり」(同上)とされる。なぜか。彼らは個人として優れていても、「人間交際」において拙劣だからである。第一章で彼は、日本の学者の論争が対立するばかりで不毛に終わっていることを指摘し、「之を除くに最も有力なるものは人と人との交際なり」(④P.13)と述べている。つまり日本(東洋)には「人間交際」の習慣が欠けているのであり、それは事物を関係の連鎖の中で把えることを困難にしている。「人間交際」が活発になれば、相互の関係は分節化され、従って相対化される。福沢はこのことを次のような比喩を使って説明している。「爰に四の物あり、甲は実着、乙は頑陋、丙は穎敏、丁は軽率なり。

甲と丁と当りて乙と丙と接すれば、必ず相敵して互に輕侮せざるを得ずと雖ども、甲と丙と逢ふときは必ず相投じて相親まざるを得ず」(④P.13)。彼が「多事争論」(④P.24)と呼ぶ事態もこのような多様な関係の中からこそ生れてくるのである。「人間交際」の発達によって、個々人は関係の連鎖の中に置かれる。そこでの関係はもはや絶対的なもの相互の不毛な対立ではありえず、したがって価値判断は相対的たらざるをえないのである。

こうして「人間交際」の発達は、人間の関係を多様で相対的なものにする。そこでは手段と目的、原因と結果の関係も絶対的、固定的なものではありえない。

「凡そ事物の便不便は其ためにする所の目的を定るに非ざれば之を決し難し。屋は雨露を庇ふがために便利なり、衣服は風寒を防ぐがために便利なり。人間百事皆ためにする所あらざるはなし。然りと雖ども、習用の久しき、或は其事物に就き実の功用をば忘れて唯其物のみを重んじ、これを装ひ、これを飾り、これを愛し、これを眷顧し、甚しきは他の不便利を問はずして只管これを保護せんとするに至ることあり。是即ち惑溺にて、世に虚飾なるものゝ起る由縁なり」(④P.33)。

「惑溺」とは、関係が固定化することにより、本来の手段目的関係が忘却されることによって生じる。それは言うまでもなく「文明の精神」の反対概念であり、「人間交際」の欠除がこのような事態を生み出すのである。

〈人間交際〉のカテゴリーの発見と「価値判断の相対性」の認識態度とが密接に関係しあうこと、あるいはむしろ、前者が後者の前提であることは、以上によって明らかであろう。

次に第二章と第三章に入ろう。先に述べたように、この二つの章には、八章、九章とともにギゾーの影響が強く出ている。第二章冒頭で福沢は「文明開化の字も亦相対したるものなり」(④P.16)と述べる。これは第一章の「価値判断の相対性」の主張を受けてなされているが、直接にはギゾーの文明論の英訳の注に基づいている。すなわち第一講「文明一般」の叙

述に付けられた長い訳注の部分で、「文明は正確には相対的な言葉である。それは、野蛮とは区別される、人間のある状態をさしている」⁽⁴⁾ (P.4) という箇所がそれである。この訳注は文明についてかなり本質的な説明を行っているが、この説明はほとんど逐語的に福沢によって訳出されている。それが第三章冒頭の二つのパラグラフである。さらにそれに続く「文明の物たるや至大至重、人間万事皆この文明を目的とせざるなし」(④P.38) 以下の文章は、やはりギゾーの第一講の本文の逐語訳であり、「文明は恰も海の如く、制度文学以下のものは河の如し」(④P.39) などの比喩もギゾーからの受け売りである。それに続く部分で、四つの社会の類型をあげ、これらすべては文明とは言えないという箇所も、ギゾーの主張をそのまま引いたものである。こうして第三章冒頭の「文明の本旨」を扱った数ページは、すべてギゾーからの翻訳だということになる。ギゾーからの影響がかなり本質的なものであることが知られる。

福沢は「緒言」で、ヨーロッパの書物からの影響を「之を譬へば食物を喰て之を消化したるが如し。其物は外物なれども、一度び我に取れば自から我身内の物たらざるを得ず」(④P.6) と述べている。ギゾーやバックルの影響が文字通り血肉化しているとすれば、彼らの文明論から福沢が何を受け入れ、何を受け入れなかったかを構造的に明らかにすることが、『文明論之概略』を読み解くための必須の課題である。しかしこれは現在の私の能力を越える問題であるから、ここでは、福沢がギゾーとバックルを読んでどのように思索したかをフォローしておこう。

福沢の文明観は「人間交際」の概念と切り離すことができない。彼はギゾーと共に、「元来人類は相交るを以て其性とす」(④P.38) だと考える。だから文明とは、第一義的に「人間交際の次第に改りて良き方に赴く有様を形容したる語」(同上) ということになる。福沢がヨーロッパの文明論(このばあい特にギゾー)から学んだ第一の点は、文明とは単に個人の問題ではなく、個人とは一応次元を異にする「人間交際」の問題だということである。「人間交際」は人間の関係のあり方であり、個々の人間がいか

に優れていても、「人間交際」としては劣かなことがありうる。それが日本（東洋）のばあいであることは前に引いた。「人間交際」はまた、政治的組織としての国家のあり方とも別の概念である。それは政治のあり方によって決定されるのではない。逆に「政治は独り文明の源に非ず。文明に従て其進退を為し、文学商売等の諸件と共に、文明中の一局を働くもの」

(④P.49)である。政治や文学や商売などは、多様な人間活動の一つの局面の表現である。人間活動の様態は、当然人間関係の様態によって決定される。この人間関係の様態こそ彼は文明と呼んだのである。したがって文明は、多様な人間活動のいわば基層として位置づけられよう。「文明は恰も一大劇場の如く、制度文学商売以下のものは役者の如し」(④P.38~9)とか、「文明は恰も海の如し、制度文学以下のものは河の如し」(④P.39),あるいは「文明は恰も倉庫の如し。人間の衣食、渡世の資本、生々の氣力、皆この庫中にあらざるはなし」(同上)などの比喩はすべてこのことを指しているのである。

文明が「人間交際」のあり方として、したがってあらゆる人間活動の基層をなすものとして位置づけられるのだから、すべての人間活動に対する価値判断の根拠が、文明にもとめられるのも当然である。

「文明の物たるや至大至重、人間万事皆この文明を目的とせざるものなし。制度と云ひ文学と云ひ、商売と云ひ工業と云ひ、戦争と云ひ政治と云ふも、これを概して互に相比較するには何を目的として其利害得失を論ずるや。唯よく文明を進るものを以て利と為し得と為し、其これを却歩せしむるものを以て害と為し失と為すのみ」(④P.38)。

これはギゾーの見解をそのまま引き継いだものであるが、このような思考態度から、「国の文明に便利なるものなれば、政府の体裁は立君にても共和にても其名を問わずして其実を取る可し」(④P.42~43)とか、「物の貴きに非ず、其働の貴きなり」(④P.37)という発言が生まれる。ここには、制度の物神崇拜への戒めと政治的価値の相対化という、彼の生涯を貫く基本的姿勢を読み取ることができる。

ところで、第三章冒頭の数ページはギゾーの逐語訳に近い性質のものであることは前述したが、それに続く部分で、彼は次のように書いている。「文明とは人の身を安楽にして心を高尚にするを云ふなり、衣食を饒にして人品を貴くするを云ふなり。(中略)然り而して、人の安楽には限ある可らず、人心の品位にも亦極度ある可らず。其安楽と云ひ高尚と云ふものは、正に其進歩する時の有様を指して名けたるものなれば、文明とは人の安楽と品位との進歩を云ふなり。又この人の安楽と品位とを得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」(④P.41)。

先にギゾーに従って文明を「人間交際」の発達と定義した福沢は、ここではそれを智徳の進歩として位置づけている。ギゾーが第一講で一貫して強調しているのは、文明が社会と個人の両方の進歩だという点であるが、福沢はこのギゾーの強調する社会と個人というシェーマを意識的に採用せず、むしろ文明が安楽と品位の、つまりは智と徳の、両方の進歩だと主張している。この点で彼が参考にしたのはバックルであった⁸⁹⁾。ギゾーにおいては、個人と社会というシェーマは重要な意味を持ち、「個人は社会のためにあるのか、それとも社会が個人のためにあるのか」という問が発せられるが、福沢はこのような問に大した意味を認めなかったようである。「人間交際」の概念が『文明論之概略』のキーワードだったゆえんである。

こうして文明を智徳の進歩と捉え直したことが、四章以下の議論への橋渡しをなす。福沢は「緒言」において文明論を「天下衆心の精神発達を一体に集めて、其一体の発達を論じるもの」(④P.3)と位置づける。第四章では同じことを「一人の身に就て論ず可かず、全国の有様に就て見る可きもの」(④P.51)と表現しているが、このような観点はギゾーよりもバックルにおいて顕著である。バックルは社会の法則性を実証する一例として殺人、自殺、結婚などの統計を掲げているが⁹⁰⁾、福沢は第四章でその部分をそのまま引いている。統計は「天下の人心を一体に視做」す方法として文明論とは切っても切れない関係にあり、「苟も此統計全体の思想なき

人は共に文明の事を語るに足らざるなり」(『福翁百話』(86)⑥P.648)とは、彼が晩年に語っている言葉である。

バックルは『イングランド文明史』第一巻第二章で、人間社会に影響を与える要因として、風土、食物、土壌、自然の全般的状態、の四つをあげ、ヨーロッパとヨーロッパ外の諸国の文明を比較検討している。そして第三章で、ヨーロッパ文明の優越性を、人間が自然のエネルギーを手なづけたことに求めている⁸⁴。福沢はこれを第七章で次のように表現している。

「概して之を云へば、人智を以て天然の力を犯し、次第に其境に侵入して造化の秘訣を発し、其働を束縛して自由ならしめず、智勇の向ふ所は天地に敵なく、人を以て天を使役する者の如し。既に之を束縛して之を使役するときは、又何ぞ之を恐怖して拝崇することをせんや。誰か山を祭る者あらん。誰か河を拝する者あらん。山沢河海風雨日月の類は文明の人の奴隷と云ふ可きのみ」(④P.120~121)。

こうしてヨーロッパ文明は人間精神による外的世界の征服として特徴づけられ、これに対してヨーロッパ以外の文明の停滞が語られる。福沢が第九章「日本文明の由来」において日本文明の「停滞不流」を語り、また「朝鮮は退歩にあらず停滞なるの説」(⑩P.617)を後に述べるのも、このような文脈においてである。第六章において智徳の弁別を行ない、「徳義の本分は一身を修るに在り。其これを修て文明に益することあるは偶然の美事のみ」(④P.113)として徳の限界を説き、「方今我邦至急の求は智恵」(④P.107)であることを強調したのも、バックルの文明観から学んだものである。

さてバックルの主張によれば、文明が発展することによって自然の作用を支配し、あるいはその結果を予測することによって、人間に対する外的要因の圧力を減少させることができる。このようなバックルの主張から福沢は次のような結論を導き出す。

「既に天然の力を束縛して之を我範囲の内に籠絡せり。然ば則ち何ぞ独り人為の力を恐怖して之に籠絡せらるゝの理あらん。人民の智力次第

に発生すれば、人事に就ても亦其働と働の源因とを探索して軽々看過することなし。聖賢の言も悉く信ずるに足らず、經典の教も疑ふ可きものあり。堯舜の治も羨むに足らず、忠臣義士の行も則とる可らず、古人は古に在て古の事を為したる者なり、我は今に在て今の事を為す者なり。何ぞ古に学て今に施すことあらんとて、満身恰も豁如として天地の間に一物以て我心の自由を妨るものなきに至る可し」(④P.121)。

自然に法則性があるのと同様、人間社会にも法則があり、この社会の法則性を理解することが、バックルの文明論の究極目的である。福沢はこのバックルの論理を逆手にとり、自然法則の理解は人為的な事柄に関する因果関係の理解につながり、伝統的な思想や習慣から人間精神を解放すると述べ、さらにこの「精神の自由」の獲得によって「身体の束縛」からも解放される、とする。

「智力発生する者は能く自から其身を支配し、恰も一身の内に恩威を行ふが故に他の恩威に依頼するを要せず。譬へば善を為せば心に嫌きの憂ありて、善を為す可きの理を知るが故に、自から善を為すなり。他人に媚るに非ず、古人を慕ふに非ず。悪を為せば心に恥るの罰ありて、悪を為す可らざるの理を知るが故に悪を為さざるなり。他人を憚るに非ず、何ぞ偶然に出たる人の恩威を仰て之を恐怖喜悅することをせんや」(④P.121~122)。

自然と社会の法則性を認識できれば、人間は「虚心平気深く天理の在る所を求め」(④P.45) ことができるようになる。こうして伝統的な思想や習慣への「惑溺」を払拭できれば、人は善悪の判断について他人に依存せず、自ら責任主体として「一毫も貸さず、一毫も借らず、唯道理を目的として止まる」(④P.121) ことができるようになる。ここでは政府と人民の関係は単なる分業として理解され、「政府は政府たり、我は我たり、一身の私に就ては一毫の事と雖ども豈政府をして喙を入れしめんや」(④P.122) ということになる。つまり外的自然と社会の法則性の認識によって、人間はそれらを統御可能なものに変え、政府と人民の関係、君主の社会的

役割、徳義に対する規則の重視など、「人間交際」のあり方も変化せざるをえないのである。

我われはここに、『学問のすゝめ』の主題が以前とは異なる言葉で語られているのを見ることができる。ここには「実学」も「一身独立」も現れていない。しかし文明論の見地からそれらの問題は把えかえされているのである。バックルの文明論から、福沢は社会の法則性という考え方を学んだ。それは福沢の社会認識の枠組に革命的变化をもたらしたに違いない。ここではもはや個々の個人は社会との関連の中でしか問題とはなりえない。福沢が「英雄史観」を否定するのも、それが個人の役割を社会全体との関係で把えないからである。ひろたまさき氏が主張するように、この時期に福沢における「啓蒙意欲」の減退があったとすれば⁸⁴、それは彼の民衆観や階級的立場の問題ではなく、むしろ彼の社会認識の枠組が変化したこととの現れである。日本の社会に問題があるとすれば、それは第一義的には個々の個人の問題ではなく、「人間交際」のあり方の問題なのだ、というのが福沢がこの時点で到達しえた認識だった。何度も確認するように、「文明論之概略」の意義は何よりもこの点にあったのである。

最後に八章と九章を簡単に見ておこう。八章はギゾーによる西洋文明の紹介であり、九章はそれに基づく日本文明の批判である。ギゾーは第二講で、ヨーロッパ文明の特徴をその多元性にあるとし、ヨーロッパ以外の文明を「単一性」ないしは、一つの原理の圧倒的優越 *preponderance* と特徴づけた。第二講に頻出する *preponderate*, *preponderance* などの語を、福沢が「偏重」と訳出したことは明らかである。ギゾーの文明論に依拠する日本文明の位置づけは、第九章以外でも散見されるところであり、第二章の「至尊」と「至強」の二元性を、中国文明の一元性と比較しているのはその代表的な例である。ここでは福沢の問題意識がよく現れていると思われる第九章冒頭を引いておこう。

「西洋の文明は、其人間の交際に諸説の竝立して漸く相近づき、遂に合して一と為り、以て其間に自由を存したるものなり。(中略) 顧て我

日本の有様を察すれば大に之に異なり、日本の文明も其人間の交際に於て固より元素なかる可らず。立君なり貴族なり、宗教たり人民なり、皆古より我国に存して各一種族を為し、各自家の説なきに非ざれども、其諸説竝立するを得ず、相近づくを得ず、合して一と為るを得ず」(④P. 145)。

第九章冒頭のこの数行の文章に、『文明論之概略』の問題意識が凝縮しているといつてもよいかもしれない。西洋と日本の文明の基本的違いはどこにあるのか。西洋では社会の諸要素が対立しあいながらも調和し、その並存、混合によって価値が生み出されるのに対し、日本では、西洋と同じく文明の諸要素はあっても、それらは並立できず、したがって諸要素の競合、調和によって新しいものが生み出されることがない。上の引用部分で省略した福沢の比喩を用いれば、ヨーロッパでは金銀銅鉄などの要素が相集って全く新しい「混和物」を作り出すのに対し、日本では同じ金銀銅鉄があっても鎔解して一つのものにすることができず、あるいはそれらを合一することができても、「一を以て他を滅す」る状態で、ヨーロッパのように諸要素が相互に相平均しているものではない。

福沢の言おうとしていることは明瞭である。文明の「元素」に関しては、日本はヨーロッパに比して何ら遜色はない。問題はその「元素」の関係の仕方にある。「爰に交際あれば其権力偏重ならざるはなし」(④P. 146)と表現されるような「人間交際」のあり方が問題なのである。これが『文明論之概略』のモチーフだった。

三

『文明論之概略』によって福沢は、それまでとは異なる思考の枠組を獲得した。それが〈人間交際〉のカテゴリーである。それはまず第一に個人と社会とは全く異なるレベルの存在だという認識である。社会(国家)は個人の集合体ではあるが、個々人に対する認識から社会の認識を演繹する

ことはできない、という方法的自覚だといってもよい。「人々個々に就て明に指點す可き所なくして社会の全面に顯はるゝもの、之を名けて社会の性質と云ふ」(『時事大勢論』⑥P.254)と福沢は述べている。このように、個人ではなく社会を認識対象とするという方法的自覚が、『文明論之概略』以後の福沢の著作の特徴である。

このような方法的自覚は、何よりもまず現状分析において威力を発揮している。『分権論』、『国会論』、『時事小言』、『時事大勢論』など、10年代に出された多くの評論は、社会学的といってもよい態度で、自由民権運動などの分析を行っている。そこに見られる基本的姿勢は、例えば次のようなものである。

「天地間の力は無より有を生ず可らず、有を消して無に帰す可らず。其有様は猶物質の滅す可らず又造る可らざるが如し。力なり、物なり、之を見て消滅したりと云ふものは、事実に於て無に帰したるに非ず、唯其形を変じたるのみ。(中略)人の心身の働も一種の力なり。無より生じて有の形を為すものに非ず、又其有を消滅して無に帰す可きものに非ず。唯時に随て形の変化ある可きのみ」(『分権論』④P.236)。

『文明論之概略』における〈人間交際〉のカテゴリーの発見と一体をなすものとして、このような実証主義的方法への開眼があった。ここに見られるような実証主義的な方法意識は決して福沢特有のものではない。民権論者も含めた十年代の多くの論者が福沢と共通の方法意識を持っていたことは、かつて論じたことがある⁸⁹⁾のでここでは再言しない。福沢は十年代の実証主義的方法の先鞭をつけたといってもよいのである。言うまでもなく、この着眼の契機となったのはギゾー、バックルの文明論だった。福沢の方法的回心の契機となったのがギゾー、バックルであったのと同じく、加藤弘之の「転向」の契機を作ったのがバックルだったことは、加藤自身が語っているところである⁹⁰⁾。同じくバックルを読みながら、福沢と加藤には読み方に違いがあることが一般には注目されている⁹¹⁾。しかし私はやはり両者の共通性にこそ注目したいと思う。加藤と福沢とでは思想家とし

での資質に格段の差があった。福沢の方法的回心を加藤が茶番として演じたとしても、私はそれを嘸おうとは思わない。加藤の「転向」に福沢ほどの考え抜かれた跡がないとしても、彼の学問的誠実さを疑うことはできない。彼のセンセーショナルな「転向」の中に、明治前期の思想状況の典型を読みとるべきである⁸⁹。

問題を先に進める前に、私はここで福沢の最晩年の著書『福翁百話』を見ておきたい。人々は、人間を「蛆虫同様の小動物」(⑥P.223)とした福沢の人生観に仏教の影響を読み取り⁹⁰、また「蛆虫ながらも相応の覚悟」(同上)をもって人生に立ち向う姿に、「強靱な人間主義」を認めた⁹¹。しかし『福翁百話』の理解としては、これらの評価はともに一面的とのそしりを免れない。『福翁百話』を貫いているのは、「天則」の斉一性と人智の完成可能性とへの無限の信頼である。この書の冒頭で彼は書いている。

「宇宙は誰れかに造られたるものか、又は自然に出来たるものかとは、宗教論の喧しき所なれども、其議論は姑く擱き、我輩に於ては唯今の宇宙の其まゝを觀じて、其美麗、其廣大、其構造の緻密微妙なる、其約束の堅固不拔なるに感心するのみならず、それを思えば思ふほどいよいよますます際限なく、唯獨り茫然として止むのみ」(⑥P.207)。

こうして宇宙の万物を支配する法則性への驚嘆の思いを、福沢はまず表明する。この宇宙の法則は「天道」、「天工」、「天則」等と呼ばれ、「一切万物、大は天体より小は微塵に至るまで」(⑥P.209)それによって支配されている。「是れ万物一貫の原則にして、動植有生界の一禽一獸、一木一草、一枝一葉のみならず、無生界一魂の金石、一粒の砂より一塵一埃の微に至るまでも、比原則中に包羅せられざるものなし」(⑥P.211)というわけである。むろん人間もこの「天則」中の一物たるにすぎない。

「近く自から省れば自身も亦是れ天力の寓する一魂肉」(同上)とし、「抑も宇宙万有を支配するものは自然の真理原則にして、人事も亦固より比数理の外に逸するを得ず」(⑥P.261)とするのがそれである。このような「天則」への信頼は、「人間の進歩改良は天の約束」(⑥P.216)とす

る人間能力へのオプティミズムとセットをなしている。

「人間社会の進歩無窮にして地球の寿命永遠の約束なれば、進歩又進歩、改良又改良の其中には、智徳兼備の聖人を見ることを易きのみならず、群聖輩出、その極度を想像すれば満世界の人皆七十才の孔子にしてニュートンの智識を兼ね、人生の幸福、社会の円満、殆んど今人の絵にも画く可らざるの境遇に達することある可し。即ち是れ黄金世界の時代なり」(⑥P.217)。

ここでは人間と社会の不完全性は、すべて人智の未成熟による「天則」への無智に原因がある。人智の発達によって、いつかはすべての矛盾は解決する。「人の精神の発達するは限あることなし、造化の仕掛には定則あらざるはなし。無限の精神を以て有定の理を窮め、遂には有形無形の別なく、天地間の事物を悉皆人の精神の内に包羅して洩すものなきに至る可し」(④P.114)として「人天並立」の理想を披瀝したのは『文明論之概略』においてであるが、最晩年に至ってもこの信念に揺ぎはない。ただ「天則」の絶対的斉一性と現実社会の無秩序、類としての人間の「黄金世界」の理想と現実の人間社会の様々な矛盾、という現実と理想との亀裂の中で、個としての「人間の安心法」(⑥P.223)が説かれ、「天道人に可なり」(⑥P.211)として、「天則」の絶対性がことさらに強調されるのである。仏教的な無常観は、「天則」の支配に対する絶対的信頼と、個としての人間の運命の不可測性という矛盾の中で、老年期の福沢が自己の精神の均衡を維持するためにあみ出した人生哲学である。『福翁白話』の主題は、言うまでもなく、「天則」の支配を強調する点にあった。

福沢の『福翁百話』の向うを張って、加藤が書いたのが『貧叟百話』である。『貧叟百話』は単行本になった時、『天則百話』と改められた。加藤は『人権新説』以降最晩年に至るまで、「天則」の一元的支配を体系づけるべく、ほとんどドン・キホーテ的努力を傾注した。福沢は加藤のような偏執狂的な体系の精神を持ち合わせていない。しかし「天則」への信念において両者は共有するものがあつた。彼らの晩年の著作には、明らかに

暗合するものがある。

ところで、〈人間交際〉カテゴリーの発見と実証主義的方法への開眼は、福沢にとっていかなる意味をもったのだろうか。『文明論之概略』以後の著作を見れば明らかのように、『学問のすゝめ』の時期には見えなかったものが、この時期の福沢には見えるようになった。先に述べた十年代の著作における現状分析はその好例である。「天下人心」の動き、「民情の方向」（以上『国会論』）、社会の「気運」（『時事大勢論』）などへの着目は、〈個人—国家〉カテゴリーによっては決して見えなかったものである。こうした社会評論の方法の確立を抜きにしては、『時事新報』の膨大な論説を考えることはできないはずである。

〈人間交際〉カテゴリーによるもう一つの成果は『民情一新』である。「緒言」で福沢は「西洋諸国の文明開化は徳教にも在らず文学にも在らず又理論にもあらざるなり。然ば則ち之を何處に求めて可ならん。余を以て之を見れば其人民交通の便に在りと云はざるを得ず。両間の人類相互に交通往来するもの、之を社会と云ふ。社会に大あり小あり、活発なる者あり無力なる者あり、皆交通往来の便不便に由らざるはなし」(⑥P.5~6)と述べて、この書が『文明論之概略』の問題意識を直接引き継ぐものであることを明らかにしている。『文明論之概略』で彼我の文明の違いを「人間交際」のあり方の違いに求めたのに対し、ここではそれを一歩進め、「交通の便」に文明進歩の根拠を求めた。その視点は『文明論之概略』よりも単純化され、一面的なきらいがあるが、産業革命が社会—人間関係にもたらす影響を見事に分析していて、他の追随を許さない。『文明論之概略』の著者にして始めて書くことができたものである。

〈人間交際〉のカテゴリーの発見は、思想家としての福沢を大きく成長させた。この点は認めなければならない。しかしそれによって逆に失われたものはなかつただろうか。それを端的に示すものとして、我々は『時事小言』を読むことができる。『時事小言』第一編で「天然の自由民権論は正論にして人為の国権論は権道なり」(⑥P.103)、「我輩は権道に従ふ者

なり」(⑥P.109)と福沢が宣言したことは周知の通りである。ではここで放棄された「天然の自由民権論」とはどのような性格のものだろうか。「抑も天地の間に生々する人類にして、自から勞して自から衣食し、一毫も取らず一毫も与へず、自から其過する所に従て心身の快樂を致し以て死す可し。人間の正道なり」(⑥P.12)。これが彼が「天然の自由民権論」と呼んでいるものの内容である。これは18世紀流の自然法思想を指しているが、右の引用によって明瞭なように、〈個人—国家〉カテゴリーの典型的な考え方である。福沢は〈人間交際〉カテゴリーと交換に、〈個人—国家〉カテゴリーを棄てた。『時事小言』が宣言した「天然の自由民権論」の放棄は、実質上、『文明論之概略』の段階でなされていたのである。14年に至ってそれが公然と表明されたのは単なるレトリックの問題にすぎない。すでに『通俗民権論』(11年)において、福沢の民権概念は『学問のすゝめ』のそれとは全く異質のものになっている。

「一人一個の智慧を問はずして仲間全体に就て論ずれば、政府は智にして人民は愚なりと云はざる得ず。愚者が智者に圧倒せらるゝは自然の勢にして、結局政府と人民と其智力相互に拮抗するまでは、民権を伸ばすの日ある可らず。然りと雖でも年久しき国の習慣風俗に由りては、此智慧の割合に拘はらずして民権を妨げらるゝことあり。譬へば維新以前の日本人も以後の日本人も其智慧に著しき相違ある可らず。然るに民権の伸縮如何を尋れば、今日の人民は昔日に比して大に其權利を伸ばし、政府は大に其圧制を減じたりと云はざるを得ず」(④P.578)。

ここに見られるように「一人一個」ではなく「仲間全体」を認識対象とする態度は、『文明論之概略』以降の福沢の特徴であるが、それはともかく、かつて彼は『学問のすゝめ』で「有様」と「権理通義」との峻別を説いていた。しかし『通俗民権論』には、もはやそのような権利概念は存在しない。ここでの権利は、政府と人民の力関係や、その国の風俗習慣によって自在に「伸縮」しうるものである。これは十八世紀流の天赋人權論とは無縁の、典型的な実証主義の権利概念である⁸⁹。〈人間交際〉のカテゴリ

一は実証主義の方法意識と一体をなしていたから、彼の権利概念がこのように変化したのは論理的必然であった。

念のために付言しておこう。福沢の民権論は、国権論とは一応別の次元で考えられるべきものである。確かに『文明論之概略』以降、福沢は国権を強調し始めるが、それと彼の民権論の変化とは別の問題である。『時事小言』で福沢は、国権論を重視するがために天賦人權論を放棄するかのようになっている。しかしこれは福沢一流のレトリックにすぎない。先に分析しておいたように、天賦人權論の放棄は実証主義的方法意識の直接の産物である。その意味ではそれは『文明論之概略』の段階で論理的には決着がついていた。『時事小言』でその宣言がなされたのは、国権論の強調を劇的にするためのレトリックであろう。

以上私は、福沢の文明論を中心にすえて、彼の思考の基本的枠組の変化を、〈個人—国家〉カテゴリーから〈人間交際〉カテゴリーへの変化として特徴づけ、その変化によって福沢が得たものと失なったものについて述べた。〈人間交際〉カテゴリーの発見は、福沢を日本近代の最も傑出した思想家にしたと言っても過言ではない。しかし失われたものもそれと同じぐらい大きかったと言えないだろうか。

- (1) 拙稿「西周における啓蒙思想の形成と展開」（『阪大法学』108号、1978年）、「加藤弘之の哲学と政治思想」（『阪大法学』114号、1980年）を参照。
- (2) 植手通有『日本近代思想の形成』（岩波書店、1974年）131頁参照。
- (3) 丸山真男「福沢における『実学』の転回」、『東洋文化研究』第3号、1974年。なお、Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment*, Cambridge, 1969, Chapter IV も同じ分析を行っている。
- (4) 西周に関する前掲拙稿を参照。
- (5) 伊藤正雄「福沢のモラルとウェーランドの『修身論』」、同氏『福沢諭吉の研究』（甲南大学紀要、文学編I、1966年）3頁。

- (6) 伊藤正雄同上書、板倉卓造『『学問のすゝめ』とウェーランドの『修身論』』（『福沢諭吉全集』第四巻付録）など参照。
- (7) 私が使用したのは福沢手沢本ではなく、1877年版である。以下の引用はこの版による。
- (8) 伊藤前掲書24頁以下。
- (9) 丸山真男氏は旧版『福沢諭吉選集』第四巻「解題」において、「それは福沢のナショナリズム、いな日本の近代ナショナリズムにとって、美しくも薄命な古典的均衡の時代であった」（415頁）と評している。
- (10) 伊藤前掲書参照。
- (11) 板倉卓造前掲論文参照。
- (12) cf. Wayland. p. 338ff.
- (13) 安川寿之輔『日本近代教育の思想構造』（新評論、1970年）43頁。
- (14) 森有礼「学者職分論ノ評」、『明六雑誌』第二号、『明治文化全集』第五巻、雑誌篇、59頁。
- (15) 柳文章『翻訳とはなにか』（法政大学出版局、1977年）153頁。
- (16) 松沢弘陽「文明論における『始造』と『独立』——『文明論之概略』とその前後——」（1）、（2）、『北大法学論集』第31巻第3・4合併号、第33巻第3号。
- (17) 例えば『西洋事情』外編、巻之一、全集第一巻、393～4頁。
- (18) 丸山真男「福沢諭吉の哲学——とくにその時事批判との関連——」、現代日本思想大系34巻『近代主義』所収。
- (19) 松沢前掲論文を参照。
- (20) 丸山前掲論文、前掲書61頁。
- (21) 私が用いたのは、Guizot, *General History of Civilization in Europe*の1896年版である。以下のページ数はこの版に基づく。これは福沢が用いたのと同じ版ではなく、訳注が追加されたりしているが、訳自体は福沢の用いた版と概ね同じである。私はもちろん、福沢が読むことのできた訳注しか用いていない。
- (22) バックルは『イングランド文明史』*History of Civilization in England*第一巻第四章で、社会の進歩とは道徳と知性の二重の進歩であると主張している。1878年版125頁以下。以下バックルはこの版による。なおこの

点について、丸山前掲論文の注11を参照。また松沢氏は、福沢がバックルの自然決定論的歴史観に反発して、これをいわば解毒するためのものとして、第三章でのギゾーの影響を扱っている（前掲論文365頁以下）。しかし私は福沢がその直前までギゾーに依りながら、ここで突然バックルを援用したことに注目したい。さらに柳父章氏は「人」というところに individual の訳語が現れており、したがってこの部分は、表面上原文と違うように見えてもギゾーの翻訳だと主張する（「福沢諭吉における“individual”の翻訳」、『文学』1980年12月号、75～6頁）。柳父氏の論文は、福沢の翻訳に対する態度や『文明論之概略』を読み解く際、大へん示唆的であるが、この部分に関しては勇み足だと思われる。福沢の主張の要点は「人の身心両ながら其所を得るに非ざれば文明の名を下だす可らざるなり」という箇所であり、「身」の安楽と「心」の品位、つまりは智と徳の両方が発達することが文明だとするのである。ギゾーが社会と個人の両方の発達を強調するのは全く異なることは明らかである。

(23) Buckle, *op. cit.*, p. 18ff.

(24) *Ibid.*, p. 110ff.

(25) ひろたまさき『福沢諭吉研究』（東大出版会、1976年）194頁参照。

(26) (27) 前掲拙稿「加藤弘之の哲学と政治思想」参照。

(28) 松沢前掲論文のほか、安西敏三「福沢諭吉の学問観」、『三田学会雑誌』75巻3号、を参照。

(29) ひろたまさき氏は前掲書212頁で、「加藤と福沢の転回の軌跡にはおどろくほどの類似性をみることができると主張している。私の問題意識はひろた氏とは全く異っており、ひろた氏の言うような意味での福沢の「転回」＝「凋落」を私は想定していない。しかし『文明論之概略』における方法的回心が、加藤の「転向」と同質のものであるのは確かであり、同様の転回は明六社の他のメンバーばかりでなく、民権派も含めた明治前期の思想家達の大半が経験したのである。そして彼らの思想のこのような「転回」は、ひろた氏が主張するような民衆観の問題ではなく、第一義的には19世紀の実証主義的方法意識の問題だった。

(30) 新版『福沢諭吉選集』第11巻の小泉仰氏による「解説」を参照。

- ㉑) 丸山前掲論文，前掲書86頁。
- ㉒) この点については，西周と加藤弘之に関する前掲拙稿参照。

(1983・9・10)