慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	The Japanese enlightenment' : a s t u dy of the writings of Fukuzawa Yukichi by Carmen Blacker, Cambridge, 1964
Sub Title	
Author	田中, 克佳(Tanaka, Katsuyoshi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1966
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.6 (1966.) ,p.67- 75
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	紹介
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000006-0067

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

'THE JAPANESE ENLIGHTENMENT'

— A Study of the writings of Fukuzawa Yukichi —

by Carmen Blacker, Cambridge, 1964.

田　中　克　佳

Katsuyoshi Tanaka

一

著者紹介。ロンドン大学にて日本研究ゼミナールを了え，オックスフォード大学にて哲学と政治学を学ぶ。昭和27年(1952)10月，奨学金を得て，福沢諭吉の思想研究の為，来日。昭和29年(1954)7月まで滞在。〔以上，「三田評論」(第559号，1953)に拠る〕

本書には，Lecturer in Japanese in the Univ. of Cambridge という肩書きが付せられている。

1. 福沢諭吉著「旧藩情」の英訳。(上智大学刊「日本文化誌叢書」Monumenta Nipponica, 1958年版に発表)

2. 'Fukuzawa Yukichi on Family Relations' (同上書，1958年版に発表)

3. 「福沢諭吉の道徳観に於ける『理』と『情』との観念について」(「三田評論」第559号，1953，所収)

4. 'Fukuzawa Yukichi', Ph. D. thesis, Univ. of London, 1957.

5. 'Japanese historical writing in the Tokugawa period' in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., Historians of China and Japan, London, 1961. 〔4と5は，R. P. Dore, 'Education in Tokugawa Japan' に拠る〕

などの業績がある。

二

本書は，上記留学(研究は，主として慶応義塾大学でなされた)の成果たる Ph. D. thesis, 'Fukuzawa Yukichi' を補足して完成されたとのこと。本書は，福沢の思想研究が基礎になって完成されたものであると推察される。

本研究の基礎をなす意図は，「序」によると，「明治期の理念 ideas の研究」にあるといえるように思われる。著者みずから述べているように，このような「明治期の理念の研究」は，これまで，それほど多くなされていない。従って，例えば，日本人の思想の歴史の連続性・非連続性の問題を検討するといった方面で，今後，大いに試みられねばならない研究の分野であると思う。また，そのような意味で，面白い試みであると思う。

本書は，上述のような基礎をなす意図のもとに，福沢の啓蒙思想を探るということを目的として，1870年代の啓蒙運動に代表される新しい考え方（この代表として，福沢がとりあげられる）と，従来の伝統的考え方とを対比的に考察しようという試みである。材料としては，当然，福沢の著作が，大きな割合を占めて用いられている。かくして，本書は，三本の柱——伝統的考え方，啓蒙家達の考え方，福沢の考え方——によって構成されている，ということができよう。

本書を紹介するにあたって，上述指摘した本研究の意図のあるところ，また，私が，本書の特徴をなすと思うところ，つまり，新・旧の一般的考え方の対比ということを，特に，クローズ・アップしたいと思う。

著者は，17世紀はじめ以来の日本の伝統的理念の図式と，19世紀に於ける日本近代化の推進力として要請された新しい理念の図式とは，全く両立できなかったと指摘するわけであるが，この一般的議論が，II, III, IV, (V)(註1)の主要テーマで，本書紹介の意図に最もよく答える部分であり，本書の「一般的原理論」(福沢を含めた新しい考え方及び伝統的考え方に関する）をなす部分と

いってもいいような部分であるので，少しくわしく取りあげるつもりである。これに対し，他の部分は，福沢による，その「各論」とでも称しうる部分で，伝統的考え方に対する福沢の考え方，ということが主要テーマをなす部分である。この部分は，極く簡単に指摘するにとどめる。

三

(一)　幕末期の歴史的及び思想的状況（「第2章 東洋道徳，西洋芸術」）

1720年(将軍吉宗)以後，蘭書(道徳的に中立なる)が輸入されるようになったが，蘭学がまじめに考慮されるようになったのは，18 世紀の終りの 20 年になってからである。以来，従来の日本に於ける知識(儒学)と，蘭学の知識とは，種類の全く異なるものであることが，次第にあきらかとなってきた。19世紀のはじめ，西洋科学は，軍事力(大砲や戦艦)の供給という形での有用さを認められるようになった。さらに，1840年のアヘン戦争は，日本への外的脅威を意識せしめた。また，国内的心配事があった。日本に於ける道徳的堕落と，伝統的精神の下落がそれである。これら二つの問題(国内的と国外的と)のどちらをより緊要事とするかということで，二つの思想傾向が生じ，西洋科学採用の当否について意見が対立した。二つの思想傾向とは，攘夷派及び開国派として特徴づけられうるものであった。

(1)　攘夷派の思想傾向

この考え方は，次の如くであった。外的危機は，非常に不安なものではあるが，日本の社会自体の堕落した状態が回復されない限り，夷狄の侵入を処理することは期待しても無益であるとして，国内問題に優先権を与えた。かくして，「日本にとって第一の国家防衛手段は，伝統的な封建的精神や道徳に，もう一度強く依頼するということであった。しかし，同時に，西洋の武器の知識は，防衛になくてはならない手段」(p. 20) であるとした。

① 洋学の精神的側面(西洋的精神とその価値の図式)について

1)　伝統的儒教社会を秩序づけていた義務を無視して，欲望に自由を与える利益追求に夢中になるということで，洋学を非難した。(例として，大橋訥菴に言及)

2)　道徳的階層制度に固有の「差別」を無視するということで，洋学を非難した。

3)　内的な，また究極的に分析不可能な道徳の本質を無視して，事物の外形に専念することを助長する洋学は，聖人の道とは両立出来ないとした。

② 洋学の技術的側面について

西洋の精神的側面は，国家の防衛力を徐々に害する傾向があるが，大砲や戦艦をつくるという単なる技術は，日本人の精神の正しい，確固とした基礎の上に獲得されるならば，有利であり，西洋との戦いに重要なものであるとして，この技術の獲得は緊急に望ましいことであるとした。但し，技術以上のものの浸透は拒否した。(例として，会沢正志斎，藤田東湖に言及)

(2)　開国派の思想傾向

この考え方は，次の如くであった。外的危機は余りにも緊急なものであるから，伝統的精神の改革を待ってはおれない。アヘン戦争に於ける中国の敗北は，西洋の影響によって中国の道徳的基礎が腐敗していたからではなくして，西洋の技術そのものに十分な注意を払わなかったからである。日本は，平和裡に，限定された外国貿易及び外国通交に門戸を開き，西洋と同等の富と力を得べく近代科学の諸方法を学ぶべきことが緊要である，として国外問題に優先権を与えた。

しかし，この派も，結局，攘夷派と同様，「西洋の知識は，外国の脅威を処理しうるにすぎない，国内問題は，伝統的な道徳的原理に訴えることによってのみ解決できると信じていた。」(p. 21) (例として，横井小楠，佐久間象山に言及)

(3)　これら両派の相違点，一致点

① 相違点

1)　攘夷派は，科学を，聖人の道と両立できない精神を助長する慰みにすぎない，として拒否した。

開国派は，科学を，正統的学問(儒学)と両立できるだけでなく，それにとってなくてはならないものであるとして擁護した。

2)　「窮理」の用語法に関して

攘夷派では，朱熹の解釈を厳守し，窮理とは，「理」(つまり，形而上学的原理で観察分析できないもの。宇宙万物の規範的理想的形態及び規定) の徹底的研究ということを意味した。それは，外界の事物による研究とは何の関係も持たないもの，とされた。(例として，大橋訥菴，佐藤一斎に言及)

開国派では，聖人の道と全く両立できると主張する為に，西洋の窮理は，朱熹のそれを更にすすめた発展にすぎない，それ故，かの聖人が全く賛成したものであると論じた。つまり，「東洋道徳」と「西洋科学」とが結合された。(例として，佐久間象山，横井小楠に言及)

〔註〕蘭学者によるその用語法は，科学的方法の基礎をなしている自然の諸法則の道徳的に中立なる探究ということであった。また，蘭学者のいう「理」とは，事物の道徳的本質ではなくして，事物の作用の仕方を意味した）

② 一致点

西洋は，道徳的あるいは精神的価値については，提供すべきものをもたない。ただ，職人的技術を持っているだけである。しかし，この技術は，究極的価値（聖人の伝統的精神及び道徳性）を守る手段として，目下の情勢から止むなく必要となっているものである，とする主張に於いて，両派は一致していた。

（4） この時期，福沢の見解はどうであったか

まず，幕府の見解は，結局，開国派の範疇に包摂されるものであった。

福沢は，勿論，開国の意見ではあったが，技術以上のものに洋学を導入すること，つまり，洋学の精神的側面の支持ということを胸中に抱いていた。が，この時期，これを口には出さなかった。その理由としては，上述の如く，幕府が開国派的見解であり，幕府政治への批判の弾圧事実をよく知っていたということと，当時の政治的情勢は，佐幕 → 幕府支持 → 開国，倒幕 → 排外という両図式で示されるようなものであり，福沢は，むしろ，前者を選んでいたからである。これらの考慮の上に，洋学の，技術以上のものを導入すべしとする意見の表明を，みずから禁じていたのである。

（二） 啓蒙運動の出発及びその思想傾向（「第3章 啓蒙」）

上述のごとき歴史状況・思想傾向から，明治維新を経て，新政府が誕生した。新政府の出発点は，尊王派であり，維新以前は，非常な排外主義であった為に，この新政府が排外的ではなく，むしろ西洋化的方向を目指しているということが分るのに，時間がかかった。しかし，この発見は，幕末期の洋学者達が余儀なくされていた妥協を解決し，洋学を，武器以外の，封建制度批判などの具として指摘することを可能ならしめた。つまり，「『東洋道徳』と『西洋科学』の結合は主張し難いと指摘することが可能となった。……東洋道徳の信念を根底においたままでは西洋科学を理解することは不可能である」(p. 28) と表明できるようになった。日本が外国と十分に対抗できる為には，表面的技術を学ぶだけでは不十分であり，伝統的精神や思考の習慣を変える努力をしなければならなかった。洋学は，漢学と並ぶ，あるいは，とってかわる学問とならなければならなかった。

では，西洋の富と力に於ける成功の秘密は，どこにあると受取られたか。

西洋の富と力は，「彼等の宗教」(p, 29) の発現したものに他ならないとして，「キリスト教」に，その秘密を見い出した少数の日本人及び，それを奨励した伝導師達がいた。しかし，1870年代の10年間，決して広くは受け入れられなかった。

その秘密は，「西洋の人民が平等で，それ故自由であるという事実」と，その合理主義的性質にあるとすることで，洋学者達は，はるかに大きな一致を示した。「かくして，日本がどんな犠牲を払っても，西洋から学ばねばならないことは，『文明』の本質のあるところ，つまり，物質的事物や技術によりは，むしろ，心や精神の性質にある，といまや，学者達は，決定した」(p, 31)。

しかしながら，この点を福沢ほど強調した著作家はいなかった。彼にとって，この文明の精神は，「主として『独立』によって特徴づけられるものであるように思われた」(p. 32) 西洋の成功は，彼等が，独立心，進取の精神，責任感を養ったが故であり，日本の立遅れは，この精神の欠如の故であり，その責は，漢学と，それが支持した階層的封建制度（これにより，依存的日本人の性質が生れた）にあった。かくして，「人民の思考の習慣を再組織することが，少しでも文明開化されることへの最初の，そして，本質的な一歩である」(p. 32)，と彼は主張した。

このような洋学者達の認識が「啓蒙運動」へと導いた。

（1） 啓蒙運動

「日本国民の道徳あるいは精神を改革したいというこの〔上記の〕熱望は，1870年代のはじめの，啓蒙運動 Enlightenment として知られている運動の基礎となった」(p. 32)。

① Blacker 女史による日本の啓蒙の定義

「実際，啓蒙とは，大衆の『蒙を啓』き，彼らを教育して，新しい事実についての知識に達せしめることだけでなく，宇宙に関する全く新しい見解や，人間・自然・価値に関する彼等の最も問題なしとする仮説のいくつかを考えなおさせることをも意味した。というのは，自由や権利の平等を享有している人々の特徴となっているような独立心，進取の精神，責任感を日本人に養育することは，まさしく，このような思想改革を含んでいるということは確かであったから。『独立の精神』は，例えば，外界についての日本人の伝統的な見方，あるいは，社会的人間を伝統的に規定した道徳的関係，あるいは歴史や政府についての伝統的見方と，ほとんど両立できなかった。すべてこれら基本的概念は，日本が自らを文明開化

されたと称し始めることができる以前に，考えなおされねばならないであろう。そして，啓蒙とは，この再考を指導する過程であった」(pp. 32-3)(註2)

② 運動の中心

1873年「明六社」を結成し，機関誌「明六雑誌」によって意見を広めた洋学者のグループが，この運動の中心であった。有力な代表者として，加藤弘之，森有礼，津田真道，西周(以上，官吏)，中村敬宇，福沢諭吉(以上，私人) などがいた。

③ 啓蒙運動の思想傾向

1)　まづ第一に，富国強兵の一手段として新しい「精神」を要請した。(文明は，外国からの国家防衛の手段として，要請された)

啓蒙家達が，徹底的な思想改革を唱動した動機は，もっと早い時期の洋学者達が，西洋の技術を擁護したのとほとんど同じであった。つまり，「要するに，独立の精神は，攘夷派の人々が，伝統的精神を国家防衛の手段とみなしたのと全く同一のやり方で，防衛手段であった」(p. 34)。

2)　更に，「進歩の理論」が唱導された。(文明は，上述の手段を道徳的に正当化するものとして，要請された)

文明は，「富国強兵」の単なる手段である以上に，もっと高い，もっと永続的な価値を有していることが示されねばならなかった。そこで，啓蒙家達が見出したのが，西洋に於ける「進歩の理論」(バックル，ギゾー，ハーバート・スペンサーの著作に現われた) であった。この理論によると，文明は，「人間の運命——今日の人間には想像もできない程完全なる幸福及び善という最終段階へ，軌道は定かでないとしても，継続的に，また必然的に上昇するという運命——の一段階であった」(p. 34)。啓蒙家達は，この理論を包括する正確で詳細な理論を定式化しようと試みた。

〔註〕 この進歩の理論は，歴史の根底についての従来の日本人の考え方に背反するものであった。しかも，それが，啓蒙家達によって受け入れられた理由。

この理論は，

1.　彼らの勧める変革を，道徳的に正当化した。(時には，宗教的鼓吹をも与えた)

2.　人間の道徳的運命に関する従来の考え方を，完全にやめさせるようなものではなかった。なんとなれば，「儒者は，自分の生きている間に，自己完成することを望んだ。進歩の信奉者は，子孫——今後，無数の世代にわたるとはいえ——が，自己完成するのを可能ならしめることを望んだ」(p. 35)。

3.　伝統的思惟法の完全なる廃棄ということによる，ある日本人達の劣等感を払い清めるのに役立った。なんとなれば，文明の本質は独立した理性の自由な行使ということにあって，西洋人に特有な天才によって達成されたものではない。それ故，それは，人類全体が当然，いつかは達成しなければならない，また，それを達成する為の潜在能力を，西洋諸国民と，まさに，同じくらい十分に，日本国民が持っているようなものであった。目下の文明の状況は，単なる偶然によって，西洋の国民が，それを発現させることができたということにすぎない。日本が立遅れたのも単なる偶然で，それは，中国文明に誤り導かれたからである。それ故，日本が文明を採用するのは，西洋にこびへつらうことでも，それと競うことでもなくして，単に人間が自分の運命を促進すべく，自己に所与の生得なる能力を行使することにすぎなかった。(pp. 36-7)

(2)　啓蒙運動の対象たる当時の日本人 (啓蒙さるべき人々) の状況

① 忠実な儒学者 —— 東洋道徳を確信した儒教信奉者 (新しい精神に敵意をもつ)

② 無知な百姓 —— 優越者の云うままになる多くの普通の人々 (他にどうすることも知らないため)

③ 政府の西洋化指導に応じた人々

1)　洋傘をさし，牛肉を食べるハイカラな若者達——「外的形」以上のものと，文明とを結びつけないことに固執した人々。

2)　開化先生，狂信者——物質的なものでも，非物質的なものでも，目に触れる西洋文明のあらゆる側面を，無批判に，そして無差別に受容れた人々。

これらの人々は，すべて，独立の精神を欠いていた。古い精神が，いろんな形で姿を現わし，人民の「無知を啓発する」という仕事を，それだけ複雑で，遠大なものたらしめた。「しかしながら，この方向に於ける第一歩は，どんな種類の知識が有益で，重要であるかということについての一般に通用している概念を改革すること——要するに，学問の新しい概念を教え込むことであるのは，確かであった」(p. 40)。

(三)　「学問」の新しい概念 (「第4章　新しい学問」)

科学が，日本で役立ちうるためには，それは単なる技術に関する業績以上のものであると理解されるようにならねばならない。つまり，それ自身重要な意味をもった真の学問であるという位置にまで高められねばならな

い。それ故，新しい学問は，啓蒙運動の基礎であった。学問 learning という言葉は，全く考えなおされねばならないであろう。

（1）「学問」の伝統的概念（儒学者達の学問観）

① 伝統的「学問」の意味

「学問とは，人間が人類に固有の道徳的道と一致すべきであるとき，いつでも，経なければならない過程であった」(ほとんどの儒学者が，こう主張した) (p. 41) 例えば，

貝原益軒……「学問とは，人間の第一の道徳的義務」(p. 41) (益軒にとって，学問は，人間に固有の道への到達を唯一の目的として，儒教の古典を勤勉に，一途に学ぶことであった)

中江藤樹……「学問は，自分の本性によって命令される，人間の道徳的義務」(p. 42)

山鹿素行……人間は万物の霊長であり，この特権から，自分に固有の道を学ぶことは道徳的義務である。

② 伝統的な自然観・人間観・学問論

「外界について，事物について，またその作用の仕方についての知識は，この〔上記の〕見地からは全く誤りであり，価値がないようにみえるけれども，しかしそれは決して，儒学者達が自然界に全く注意を払わなかったということではなかった。逆に，『自然』は，非常な重要性を与えられていた。ただし，事物及び，その物理的性質についての無私なる探究は，不適当な，時間の浪費であるとする立場からではあったが」(p. 44)

1) 儒学者達の自然観

「朱熹は，宇宙に於けるあらゆるものが理(つまり，その物の性質の規準を規定する理想的形相あるいは原理)を持っていると規定した。そして，宇宙に於いて秩序を保っているものは，この理であった。……しかし，同時に，無数の異なる理すべての中に，基本的な統一性あるいは同一性が存在していた。というのは，宇宙それ自体，太極 T'aichi として知られる理を持っており，そして，この太極は，それ自身の中に，個別的事物すべての理を包含しているだけでなく，同時に，それ自体，個別的性質の夫々の中にそっくり存在していた」(p. 44) (朱熹の所説は以上の如くである) 従って，「宇宙の理あるいは原理すべては，結局，夫々が，それ自体の中に太極を反映している限りにおいて，一つの，そして同一のものであった」(p. 44)。

2) 儒学者達の人間観

「事物についてのこの〔上記の〕包括的図式から，当然人間も除外されなかった。人間の性 hsing，つまり善性 (理が人間に関するときこう呼ばれた) もまた，太極の反映であり，こういうわけで，また，基本的には，宇宙に於ける無数の他の理と同一であると考えられていた」(pp. 44-5) こういうわけで，「外的自然は，……人間の心の理想的働きや，社会での人間の生き方を命じる原理，にもとづいて規定された広く道徳的な有機体と思われていた」(p. 45)。ところで，「人間に特有な苦境とは」人間固有の物質的障害によって，その「善性が，くもらされ，おおい隠されているということであった」(p. 45)。かくして，この障害に打ち勝ち，本来の性質に戻ることが，人間一生の大仕事であった。

3) 上記の観点からくる学問論（人間一生の大仕事にとりかかる方法）

「もし，世界中の無数の事物すべての原理が，太極に於けるそれらに共通の同一性ということによって，基本的には同一であるならば，人間は，他の事物の原理を探究することによって，自分自身の原理について，より多くのことを，うまく発見することができるであろう」(p. 45)。こういうわけで，朱熹も，程頤 Ch'eng Yi(註3) も，諸原理の内在する「もの」の探究をすすめた。「しかしながら，程頤と同様，朱熹は，物理的な事物の研究を意図したのではなくして，事物の本質的性質に関する省察に，より接近しているようなものを意図していたということには，ほとんど疑問の余地はないように思える」(p. 45)。かくして，結論的に云って，儒学者達が，この原理を理解する，最も良き手段としたのは，やはり，「事物」の探究ではなくして，古典にふくまれている「抽象的理念」の探究であった。「要するに，学問に志す者が，心に留めておくべき質問は，『いかに』ではなくて，『何故に』と尋ねることであった。原理は，超絶的な，また，形を超えたものであるので，単に事物の物理的性質について『いかに』と尋ねるだけの質問への回答としては，決して理解されえないであろう」(p. 47)。

（2）「学問」の新しい概念（啓蒙家達の学問観）

① 啓蒙家達の学問論

「探究さるべきは，形を超えている理よりはむしろ，形の中にある理であること，つまり，検証できない儒学者達の道徳的本質であるよりはむしろ，物理的対象が，それに従って作用するところの法則，あるいは予言可能なる規則正しさである」(p. 50)。このことを人民に確信させることが，彼等の使命であった。

②「新しい学問」宣伝への予備手段としての，西周による指摘

「啓蒙主義の指導的代表者，西周」が，まず，「道徳的

『原理』と非道徳的『原理』との間には重要な区別があるということ」を指摘した。つまり,「道徳的判断を下す人間生得の能力と，外界すべての事物が，それによって支配されている機械的法則と」(p. 50) を区別しなければ，いけないと指摘した。「道徳的原理と非道徳的法則との間の，西による区別は，新しい学問宣伝への必要なる予備手段であった。なぜなら，新しい学問は，本質的には，物理法則の研究であり，このような研究によって明らかにされる知識は，不適当な，あるいは不敬な副業ではなくして，むしろ，将来，教育上の基本的訓練とみなさるべき種類の知識であるということを強調したから」(p. 50)

(3)　伝統的見解がなした,「新しい学問」の見解批判

①「理は形を超えており，形を超えたものは，形の中にあるものより，存在論的に先にあるものであり，優越するものであるという事実」を強調した朱熹の，信奉者であった儒学者達であったから,「物理的形は，本質的には不適当なものであり，その性質の研究を目的自体とする研究は，とがむべき，誤った学問の形態である」(p. 47) と批判した。

②「窮理・格物」という言葉の用語法という点で，初期の蘭学者達は，これらの言葉を物理的形や性質を探究する過程を述べる為に使用していたが，儒学者達は,「超絶的原理を探究する過程」(p. 47) を指すものとして使用していた。儒学者達は，この点から，批判した。

③ 自然観の相違ということから批判した。

儒学者達は,「自然界は，社会的人間に対する道徳的法則に従って，また人間自身の心に固有な働きを規定するのと同一の原理に従って動く」(p. 49) とした。従って,「自然を，模写され，測定され，計算さるべきオモチャの単なる集合として取り扱う」「新しい学問」の見解は,「自然を，死んだ，機械的な，人間に無関係なものとして取り扱うことであり，それ故，宇宙の調和を破壊することで」(p. 49) あるとして，批判した。

(4)「新しい学問」の見解がなした，伝統的見解批判

「新しい学問――天文学，化学，医学，経済学――は，真の実学，つまり，しっかりした，実際的な，有用な学問」であり，古い学問は,「道徳的有機体であるところの自然――超絶的理と，陰陽五行とからなる道具立て――に従属する」(pp. 50-1) ところの虚学であると，啓蒙家達は断言した。

(5)　Blacker 女史による，新・旧両学問観の一致点・相違点指摘（実学・虚学の用語法に関連させて）

元来，この実学・虚学という言葉は,「古い学問」で使用されていた言葉で，実学は,「学問の正しい目的であり対象であると確信しているものに役立つ有益で確実で，実際的な知識」(p. 51) をさすものとして，また虚学は,「人をその目的からそらすところの空虚な，無益な学問」(p. 51) をさすものとして，用いられたものであった。かくして，一致点・相違点は，次の如くである。

① 一致点は，

啓蒙家達が，実学・虚学の用語法を,『『古い学問』から受けつぎ，知識を有用かつ実際的なものに限り，また，日常普通の出来事に無関係な難解不明なる文学的知識を非難」したという点にあった。(p. 51)

② 相違点は，

「有用な知識を，儒学者は，人間が自己の道徳的道をたどるのに役立つという点からいい，啓蒙の人々は，外界についての知識を増し，それによって人間が進歩という階梯のより高い段へ上るのに役立つという点から云っているという点に」(p. 51) あった。

(6)　学問に関する福沢の見解はどうであったか

『学問のすすめ』第一編に於ける陳述は,「好事家的文学の追求や，書物による知識の無目的な蓄積を非難し，日常普通の事物や活動についての知識を激賞」(p. 51) している点，儒学者達のと，よく似ているように読みとれる。しかし,彼は,要するに,「物ありて然る後に倫あり倫ありて然る後に物生ずるに非ず臆断を以て先づ物の倫を説き其倫に由て物理を害する勿れ」(p. 52) という所説から，儒学者達と手を切った。福沢は，日本の進歩しそこなった原因を，従来の日本は，道徳的知識に力点を置きすぎるの余り，自然の法則への関心が欠如していたという点にありと確信していた。それ故，彼にとって新しい実学は，第一に，知識のあらゆる部門の原形が，倫理学から科学へと交代することを要求した。第二に，新しい実学は，誰もが，なんらかの手段で獲得しなければならないものであり，学校教育に於いて，第一に重要な場所を与えられるべき精神鍛練の手段であった。結局，新しい実学の精神とは，本質的には，疑問と実験の精神，つまりは，独立の精神であった。

(四)「新しい倫理学」(「第 5 章　新しい倫理学」)

「新しい学問」は，道徳的及び精神的価値そのものへの接近を意味したのではなかった。それら価値は，いぜんとして，自己完成ということであった。「しかし,新しい学問は，人間がこの完成を達成できる手段が，全く変ったということを意味した」(p. 56)。しかも，新しい学問は，この完成への新しい手段を示さなかった。かくし

て，新しい倫理学の問題は，新しい学問が残した，価値の追求と，非道徳的法則の追求とのギャップの橋渡しをするということであった。

（1） 新しい倫理学への試み（上記問題への種々の回答の試み）

① 西洋は，キリスト教を提供することが出来た。しかし，日本に於ける伝統的不信の残存と，西洋自身に於ける，その敵対者の主張（キリスト教の信仰は，科学に対立すると主張）により，「東洋道徳」の代用物とはなれなかった。

② 西洋は，上述，敵対者の信念——進化論的唯物主義（1．進化論。 2．実証主義）——を提供できた。「この信条は，道徳の原理の存在を全く否定し，かつ外的自然のみならず，人間性及び人間の行動も，機械的かつ規則的な法則によって，完全に支配されていると仮定することによって，その問題を解こうとした」(pp. 58-9)。

例えば，このような唯物論者の意見の最も組織的で，かつ有力な啓蒙的支持者は，恐らく「加藤弘之」であった。彼は，『人権新説』(1881) に於いて，宇宙万物（生命あるものもなきものも），原因・結果の必然的鎖に支配されているということを証明しようとした。

③ 西洋が，使用できる既製の解決法をなんら供してくれないので，啓蒙学者達の中には，自分で試みようとする者も何人かいた。大抵，これらの人々は，東洋と西洋の徳を結びつけようとしたが，結局，実施に至る迄の成功はなしえなかった。

（2） 福沢による試み

福沢は，西洋の「進歩の理論」から，霊感をひき出した。

進歩の途中段階では，絶対的善は存在しない。善悪正誤の概念は相対的であり，可変である。進歩の長い過程の終りにあって，完全な状態にある人によってのみ，絶対的善は知られることができる。儒教道徳家が有害であるのは，この二つの善悪の考え方を混同し，徳に関する特殊な定義を永遠で不変な自然の法則であり，道徳的に終始定言的とした点に於いてである。「それ故，福沢にとって，価値は，事物それ自体にあるのではなくて，それらの作用の仕方にあった。それ自体に於いて善なるもの，あるいは悪なるものはなかった。それを，そうするのは，その作用の仕方だけであった」(p. 63)

では，人間が自己の直面する選択を正しく区別する知恵は，いかにして所有されるか。福沢は，進歩を自然の法則（天の約束）であるとした。人間は「本心」（絶対的に善なる）という指導原理を内に含んでいるが故に，進歩にかなっていた。彼自身の性質の完成（遠い子孫が，進歩の最終段階で達成する）は，この「本心」の解放以外の何ものでもなかった。「本心」が解放されると，人間は，自然に，また，ただちに，真の，そして究極的な価値と一致して行為するであろう。

福沢の，この終局に於いて完成される人間の考え方は，新儒教主義の，本来の善性にもどった完成された人間を思い出させる。「要するに，福沢が新しい道を勧めたのは，古い完成に向ふためであ……った。結局，儒者は，この完成を唯一回の人生のうちに達成することをのぞんでいた。福沢にとって，それは，ぼんやりとした未来にすえられたものであり，無数の世代にわたらねばならない進歩の過程の極点としてのみ実現可能なるものであった」(p. 65)

上述紹介してきた，伝統的考え方と新しい考え方の本質的差異を，極くおおざっぱにまとめてみるならば，伝統的考え方は，「道徳的原理」（「なぜに」に対する答え）と「非道徳原理」（「いかに」に対する答え）とを区別しないで，ただ，すべてが，「道徳的原理」の探究に仕えるという方向を要求するものであったが，一方，新しい考え方では，この二つの「原理」が区別され，極論すれば，すべてが，「非道徳的原理」の探究への方向で図式化されることを要求するものであった，ということができる。こういうわけで，これら二つの理念の図式は両立できなかったと Blacker 女史はいっているのである，と指摘することができると思う。

四

以上，本書『日本の啓蒙』の基礎をなす部分，つまり，被啓蒙的対象たる伝統的考え方と，啓蒙をすすめる新しい考え方の「原理論」ともいうべき部分についての Blacker 女史の所説を，すこし詳細に紹介した。伝統的思惟と新しい思惟とが両立できなかったとする女史の見解は，上述夫々の考え方の分析によって，かなりの支持を要求できるといってもいいであろう。このような「原理論」に於ける対立は，当然，その「各論」ともいうべき，実際的具体的方面に，従来と異った見解を生ぜしめた。しかも，「各論」は，個人によってかなりの差異が生じて然るべきであろう。かくして，以後，伝統的な見解に対するに，福沢の見解がほとんど中心テーマとしてとりあげられているということは，本書の目的が，福沢の思想研究にあるとすれば，当然だといえよう。

以下，残りの各章を，極くおおまかに，どんなテーマ

に関連して，どういうことが述べられているかを指摘する程度に紹介しよう。

「第6章　新しい家族」　福沢による西洋「文明」採用の理由は，人間の暫定的目的(国家独立維持)への一手段ということであった。彼は，この目的達成に必要な道徳的性質を「独立の精神」と確信し，この精神を日本人に欠如せしめた原因が伝統的儒教道徳にあるとした。福沢による封建的儒教道徳の本質は,「上下の名分」の原則にあり，この原則の最も有害な面が「権力の偏重」(優越者が劣等者に対して有する無条件の権力）であった。また彼は，この「名分」の害悪が，儒教規範たる「五倫」に規定された人間関係，特に，親子関係・夫婦関係に最も著しいとした。かくして，伝統的親子関係観・夫婦関係観の，福沢による批判と，彼による新しい提案がテーマをなしている。結局，福沢がすすめた新しい家族集団は,「その成員が,『友人同志のグループ』のようであり，階層制度的尊敬という絆によってよりは，むしろ，相互の情愛という絆によって，互に結ばれているような集団」(p. 78) であった。

「第7章　新しい歴史学」が扱った，伝統的歴史観と，新しい歴史観の特徴は，次の引用文の中に，ほぼ要約できる。啓蒙家達は,「歴史のコースの中に，黄金の過去からの下降でも，周期的興亡の果しなき繰返しでも〔以上伝統的歴史観〕なくて，たとえ，軌道は定かでないとしても，継続的な上昇を見い出すことを欲した。この目的のために，彼等は，進歩の過程を達成するようなやり方で，ある歴史的事件が，どんな風にして，別の事件へと導くことができるかを，説得的に示さねばならないであろう。非連続な事件の年代記も，統治者の為の教訓的警告的物語も〔以上伝統的歴史〕，彼等の目的には適合しないであろう。結局，彼らは，歴史の研究を，古い歴史が古い図式にきちんと適合させたのと同じ様に，新しい実学によって指令される知識の体系に適合させなければならないであろう。歴史は，すくなくとも，科学的真理の要求と調和できるものたらしめられねばならないであろう」(p. 92) (〔　〕内，引用者)。

かくして，新しい歴史学の要請に答えたものとして，「文明史論」が指摘され，バックル，ギゾー，田口卯吉が言及される。そして,「時勢論」(人民の満足・繁栄は，世論の一般的状態あるいは「時代の精神」に依存しているとする論）及び「進歩の理論」にもとづいた福沢の歴史観がテーマとなっている。

「第8章　新しい政治学」では,「新しい理念」に於ける「政府」という制度の存在理由は何かということが中心テーマである。伝統的政治哲学の仮説は，高低が夫々正しい位置にある時にのみ正しく秩序づけられる有機体としての宇宙，の反映たる人間社会の階層的上下関係は，必然であるというところから,「社会は，生れながらに階層的である」(p. 101) とする人間不平等論であった。福沢が『学問のすすめ』第一編で述べた陳述（「天は人の上に……」）は，人間平等論であり，大きなギャップがあった。もっとも，このギャップの橋渡しとして，荻生徂徠（社会の階層的構造が必然とするのを否定）がいたとして言及されているが。かくして，福沢の論がとりあげられる。福沢の平等論は，権利の平等を意味し（この「権利」の概念は，従来の日本にはなかったとして，日本人にこの概念を伝えるのになされた苦労が言及されている)，この権利を守るために，政府は，人民の契約によって設立された暫定的存在物だとし，やがては，消滅すべきものとされた。また，かかる理由から，官民調和論及び従来の日本の官偏重是正など，福沢の所説が扱われている。

「第9章　諸国家の新しい礼譲」では，国際関係に対する新しい見解はどうであったかということが扱われる。1860年代以前，他の諸国家は,「華夷」観，つまり中華とそれをとりまく野蛮人，とする見方によってみられがちであり，これによって，日本は，その孤立主義を正当化していた。1860年代，グロチウス学派の国際法に関する知識が日本に輸入された。かくして，個人関係に於けると同様の合理的原則が，国際関係にも存在するという知識が，日本にも知られるようになった。福沢は，最初，この原則の存在を肯定し，主張した。やがて，否定的方向へと向ったが，日清戦争を極点として，後，またこの原則を肯定した，といった福沢の態度の変化が，本章の中心的部分をなしている。

五

徳川門閥制度の階層的側面からの説明，福沢の家庭環境，中津藩脱出，蘭学・英学遍歴，海外渡航，西洋との接触，維新時の態度，その後の啓蒙活動等々に焦点を集めて，福沢の伝記を紹介することから，本書は書き始められた。そして，福沢は，日本人従来の「全思惟様式を根底から変えること」を使命として認識し，その為に活動した啓蒙家として位置づけられた（「第1章　伝記」)。かくして，第2章以下既述した如く,「日本の啓蒙」にまつわる伝統的考え方と新しい考え方がとりあげられ，福沢の使命たる日本国民全体の思惟法の根底からの変革の

ための見解や訴えが指摘された。

かくして，「第10章　結論」は，その後の日本の歴史に於ける，この福沢の熱望や訴えの実現如何という観点から述べられている。つまり，人民全体の思惟法を，その根底からかえるという福沢の熱望は，その後の日本に於いては，彼の子供達の時代に於いても実現しなかった。新しい家族関係や，官偏重を止めることへの福沢の訴えは，ほとんど受入れられなかった。と結論している。

この結論に対し，E. ライシャワー氏は，次のように批判している(註4)。女史のこの結論は，次のようにもいうことができる。たとえば，「福沢の死後，一時有望とみえた日本の民主々義的な進歩は止まり，逆行するようになって行った」あるいは，「国際法の秩序を保つ点について，日本は，福沢の考え方を拒否した」と。女史が結論して述べた事実は，確かに書かれている通りであるし，自分が，今，付言したことも，やはり事実として正確であると思う。ただ，こういうものが結論となるべきではなく，むしろ，結論の前文にならねばならないと思う。自分は，福沢のつくった価値体系と，その重要性についてのほんとうの結論は，次のように述べらるべきだと思う。それは，「福沢諭吉の価値体系は，日本国民の生活の中に幅広い深い流れとなっていった。そして，その流れは，表面の公式的な考え方とは異っていたが，底を静かに流れていて，時宜を得た時に表面に表われて，日本の考え方の主流になった」と。

E. ライシャワー氏は，このように批判している。女史の日本近代史観への批判と受取っていいと思う。日本の近代に関する女史の見方を伝える一助となる指摘であると思うので，付記する。

〔註〕

(註1) 本書の Contents のみ示しておく。

I.	Biography	page 1
II.	Eastern Ethics and Western Techniques	14
III.	The Enlightenment	28
IV.	The New Learning	41
V.	The New Ethics	57
VI.	The New Family	67
	1. Preponderance of Power	67
	2. The Parent-Child Relation	73
	3. The Husband-Wife Relation	78
VII.	The New History	90
VIII.	The New Politics	101
IX.	The New Comity of Nations	122
X.	Conclusion	138

(註2) Blacker 女史は，「日本の啓蒙」を，このように定義する。ここに，本書の書名の由来があるのではないかと思う。そしてまた，このような観点から，日本の「明治期の理念」に光をあててみようと意図したのではないかと考える。従って，本書の中心点は，ここにあるということができると思う。従って，本書紹介の中心を，ここに置いた。

（ただし，本書は，副題から推測できる通り，また，著者の研究歴から推測できる通り，福沢を，手掛かりとし，また，本書を貫く柱として用いているということは，ことわっておかなければならない）

(註3) 新儒教主義初期の代表者。その見解は，朱熹によって拡張された。(1033-1107) (本書，p. 143 及び『広辞苑』に拠る)

(註4) 慶応義塾大学での講演「福沢諭吉とその時代」(1964年1月)(『三田評論』1964年5月号に収録)に於いて，E. ライシャワー氏は，本書の結論を批判している。