

Title	福沢諭吉と田中萃一郎の歴史観
Sub Title	Yukichi FUKUZAWA and Suiichiro TANAKA on history
Author	神山, 四郎(Koyama, Shiro)
Publisher	三田史学会
Publication year	1991
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.60, No.2/3 (1991. 6) ,p.131(305)- 144(318)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19910600-0131

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.

福沢諭吉と田中萃一郎の歴史観

神山四郎

一 福沢諭吉の歴史観

福沢諭吉の田の前には西洋の歴史書が二冊あった。

François Guizot, General History of Civilization in Europe (translated by C. S. Henry), 1842 & Thomas Buckle, Introduction to the History of Civilization in England, 1857 である。

福沢はこの本を読む前にすでに歴史は未開から文明へ進むところ世界の通念を知っていた。日本は未開ではないが半開だから早く文明の域へ進まなくてはならない。その方法を教えてくれたのがこの二冊の本である。二つとも“History of Civilization”となる表題は同じであり、福沢は四十一歳人生脂の乗りきった時である。

この本の構成を見ると、ギゾーから取った部分とバッカルから取った部分が歴然としている。しかしこの本はただの翻訳ではなく原書を読んでは考へ、考へては読んで推敲を凝らした末自分のものに消化しているので、ギ

文明へ進めるのに必要な知恵をこの二つの本から別々に教わる」とになる。

福沢は専門の歴史家ではないからこの本の叙述の方法論には少し興味はなかった。彼にとっては西洋の文明史を日本の歴史にどう読み換えるか、どうやつたら日本が西洋の歴史に追いつくことができるかが主な関心だった。両書ともそれに応える内容は十分に持っていた。だから福沢はこれによつて『文明論之概略』を書く構想を立てられることができたのである。明治八年（一八七五）、福沢は四十一歳人生脂の乗りきった時である。

ゾーとバッカルの原書を知らなければ、そのまま福沢の著として読めるくらい一貫性を持つてゐる。両書の取り込み方は見事な手捌きといえる。福沢はこのあとこれほど組織的大著を書かなかつたからこの本が生涯の代表作と言われるだけのことはある。

しかし福沢の目的は純然たる歴史学的興味ではなく、半開から文明へ進む日本の歴史の針路を定めるものであるから関心は明らかにプラクティカルである。例えば文

明の進歩は「多事争論」または「異説争論」の間に生ずるというが、これはヘーゲルやマルクスのいう弁証法といふよりは（時にはそういう論法も使つてゐるが）、一つの価値が支配し権力が一極に集中すると文明が停滞し

ギゾーという人は一七八七年南仏ガール県のニーム Nîmes でプロテスタント（ユグノーの後裔）の知的な中産階級の家庭に生れた。十歳の時革命政府によつて父が処刑された。彼は母とふたりでジュネーヴに移り、長じてパリで学び、歴史家として大成した。二十五歳の若さでソルボンヌの教授になり、一八二八年この『ヨーロッパ文明史』を書いて一躍有名になった。

彼はフランス革命から大きなインパクトを受けてゐる。父の刑死という家庭の不幸にも拘らずこの革命が疑いもなく歴史の進歩であるという確信を持っていた。だからナポレオンが失脚した後政情不安のなかで反革命勢力が出てくると彼は政界に乗り出し反動的な王党派と闘い、他方跳ね上る過激共和派も抑えてフランス革命の精神を漸進的に実現する方向に努力した。七月王政（一八三〇）の内閣に入り外相から首相の座にまで就いたが、産業革命を極力進めたため産業市民の力が上がり、やがて二月革命が起ると首相の座を下りて政界を退いた。

ギゾーはもともと政治家を志したわけではなくたまたま革命後の反動期に政治にコミットしただけだから政権欲はなく、また宗教的にもプロテstant ではあるが厳格なカルヴァン派ではなくむしろローマ教会に近いリベ

ラルなクリスチヤンだった。福沢はこうしたギゾーの政治活動までは知らなかつたろうが、その著書をとおしてギゾーのリベラルな思想には共鳴するところがあつただろう。ギゾーが反動的王党派を切ると同時に過激共和派も切るという両面作戦は福沢が頑迷な攘夷論者を切ると同時に浮薄な開化論者も切つた両面作戦とよく似ている。

福沢も政治には口を出すが政権欲はなかつた。その点もふたりは似てゐる。

なおギゾーは当時多くの啓蒙的な知識人（例えばカント、ルソー、スミス）が持つていた「完全可能性」Per-fectibility の哲学を持つていた。それはキリスト教徒の間に伝わる千年王国説 Chiliasm が近代になつて世俗化したもので、この世で理想世界が実現するという一種の未来主義である。この哲学によつてギゾーは歴史の長い展望をもつて未来への予測を持つていた。フランス革命のさらに先きの理想社会まで読んでいたのである。福沢がヨーロッパの文明の先きに今はない「至文至明」の国があると言つたのはその影響であろう。

肝心なのはそのために福沢が西洋文明を当面の目標とはしながらもそれを理想化絶対視せず、西洋文明の先きまで予見していたことである。彼は日本も含めて各国の

文明は数歩の前後があるだけだと言い、軽薄な西洋追従を退けて日本の主体的立場を立てることができたのである。その福沢の名文を引用してみよう。

「立君の政治必ずしも良ならず。合衆の政治必ずしも便ならず。政治の名を何と名づくるも必竟人間交際中の一箇条たるに過ぎざれば、僅かにその一箇条の体裁を見て文明の本旨を判断すべからず。その体裁果して不便利ならばこれを改むるも可なり。或は事実に妨なくばこれを改めざるも可なり。人間の目的は唯文明に達するの一事あるのみ。これに達せんとするには様々の方便なかる可らず。随てこれを試み、隨てこれを改め、千百の試験を経てその際に多少の進歩をなす可きものなれば、人の思想は一方に偏す可からず。綽々然として余裕あらんことを要するなり。凡そ世の事物は試みざれば進むものなし。たとい試みてよく進むも、未だその極度に達したるものあるを聞かず。開闢の初めより今日に至るまで、或いはこれを試験の世の中と云ふて可なり。諸国の政治も今正にその試験中なれば、にわかにその良否を定む可らざるはもとより論を俟たず。唯その文明に益すること多きものを良政府と名づけ、これに益すること少なきか、

又はこれを害するものを名づけて悪政府と云ふのみ。故に政治の良否を評するには、その国民の達し得たる文明の度を測量してこれを決定す可し。世に未だ至文至明の国あらざれば、至善至美の政治もまた未だある可らず。

或いは文明の極度に至らば、何等の政府も全く無用の長物に属す可し。もしそれ然るときは何ぞその体裁を撰ぶに足らん。何ぞその名義を争ふに足らん。今の世の文明、その進歩の途中にあれば、政治もまた進歩の途中にあること明らかなり。ただ各国互いに数歩の前後あるのみ。⁽²⁾

これは当時日本の思想界で抜群の見識を示している。そればかりか百余年の時を隔てて今でもわれわれの耳に鮮烈に響いてくる。当時西洋列強の圧力のもとで国民が身の縮む思いをしている時「今、西洋諸国の文明と日本の文明を比較するに唯この一步の前後あるのみ」とよく言い切れたものである。しかし、これは福沢の单なる自負心ではない。彼にはプラグマティズムのうしろにもう一つ西洋を超越するこの哲学があつたからである。これが「複眼」と言われる福沢の歴史を見る一つの目である。彼の歴史観の一方の軸を成している。

もう一つの軸はバックルから取った。バックルはギ

ゾーとは違つて形而上学を一切撥ねつける科学主義を持つていた。これは大きな違いである。

バックルはギゾーより少しあと一八二一年ロンドンの富裕な商人の家に生れた。病弱のため学校へ行かなかつたが恵まれた家庭で高い教育を受けた。三十六歳の若さでこの『英國文明史』の大著を書いたのである。これまでのあらゆる歴史書を彼独特的の文明史で書き換えると意気込んでいたが、この一冊を書いただけで一八六二年四十一歳の若さで病歿した。

バックルはギゾーから僅か三十四年あとに出たのだが、フランスとイギリスの社会は大きく違つっていた。イギリスは当時ヴィクトリア朝中期で、すでに一百年前に市民革命を終え、この時にはもう産業革命を仕遂げて先進資本主義国のトップに立つっていた。バックルは産業革命から大きなインパクトを受けている。盤石の大英帝国にどつかと腰を据えて高みから非ヨーロッパ世界を見下ろしていた。彼にとつて歴史の指向性はもう問題ではない。未来主義の哲学は必要ない。むしろイギリス社会の先進性をもたらした産業的発展の原動力を成す科学の発達とその社会的普及に専ら関心があつた。それは神話と形而上学を超えて実証科学を最も進歩した知識とする点でフ

ランスのコントと同じ考え方である。進歩の観念はギズーのとは相当違う。

福沢は幼時から宗教や迷信を軽蔑していた科学的精神の持主だったから我が意を得たりと思つたに違いない。

文明史研究の科学的方法をそこから学んだ。だがバッカルはその科学主義に乗つて（科学信仰といつてもいい）

人類史には一貫した法則があるとか、精神的法則が物理的法則にまさるとか、地理的な条件が政治的行動を決定するといった理論を主張していたが、福沢はそういう理論には乗らなかつた。バッカルがアマチュア学者だつたために陥つた穴には福沢は落ちなかつた。福沢はバッカルから新しい歴史研究の方法を学ぶと、個人心理をもとに解釈してきたこれまでの歴史に飽き足らず、社会の集団主義的方法や統計学の利用を説いている。歴史を英雄や偉人の所業と見るのではなく、社会状態を集団的に見るというのは日本の伝統的な儒教的な歴史観を打破るのには恰好の武器だつた。福沢が神秘を嫌い「惑溺」を退けて知的懷疑に徹して実学を主張したのはバッカルの感化が大きい。バッカルの方法はヨーロッパでもカーライル流の英雄崇拜論を破つて歴史学を社会学の方に寄せた。ただ独学のためか理論に走るのが急で十分な実証が伴わ

ないためイギリスの歴史学界からは嫌われていた。しかし歴史家でない福沢にとつてそれはどうでもいい。むしろバッカルの科学的方法を武器にして旧弊な日本の歴史観を破ることに集中した。日本の歴史は支配者の方ばかり見て政権交代を書くだけで被支配者の国民の方を置きざりにしている。だから日本には政府の歴史はあっても国民の歴史がないのだという。これまでの歴史書は王室の系図を詮索したり、君主や役人のいい悪いを論じたり、戦争でどちらが勝つた負けたと講釈師の軍談みたいなことを語り、たまに政府に関係ないものがあれば仏者の虚誕妄説ばかりで、読むにたえない、と歴史家を大いに痛撃している。新井白石は天下が九変したというが何のことはない同じ芝居を九回上演したようなものだ、となかなか辛辣である。⁽³⁾ この批評は日本の歴史学界に大きな衝撃を与えていた。社会科学的方法の導入をして人心の社会集団的觀察を教えたことは日本の歴史学界に寄与するところが大きかつたはずである。だがこの方法が地に着くまでにはかなりの時間がかかった。実際にこの福沢の歴史観が学界で取り上げられるようになつたのは昭和二十二年に小泉信三が『文明論之概略』とともに『民情一新』（明治十二年、一八七九）や『旧藩情』（明治十年、

一八七七）を社会科学的方法によるものとして評価してからであった。⁽⁴⁾

福沢がギゾーから知った完全可能性の形而上学から文明の觀念論者にならなかつたのはバッカルから知つた科學的な方法がブレーキになつてからかもしれない。彼は『文明論之概略』の全篇にわたつて文明の大目的の前には國の独立など瑣々たることだと言つていたのに終章になつて突如國の独立が目的で、文明はそのための手段として利用するものだという。これは思いきつた論点の転換である。しかしそれが矛盾にならないだけの論拠は持つていた。

彼は國家と文明を手段と目的の通時的な交互作用で段階的に上に押し上げてゆく漸進主義をとつていた。やさしい例でいえば、綿を紡ぐのは糸を作るため、糸を作るのは木綿を織るため、木綿を織るのは衣服を作るため、衣服を作るのは寒さを防ぐためといった具合に、「この幾段の諸術、相互に術となり、また相互に目的となる。⁽⁵⁾最後の身の健康を保つ目的に達する」というのである。この「段々の度」を持つ工程を歴史の上に当て嵌めて、初段階の文明が初期の國家をつくり、その国家が次段階でより高次の文明をつくり、その文明がもう一段高

次の國家をつくる、といった一連の発達を考えている。後世の歴史家は果してこれだけの歴史觀の幅を持つていたかどうか。福沢の死後日本がウルトラ・ナショナリズムに傾斜して行つたのは決して福沢の示した道ではない。彼の頭の中では常に國家には文明の、ナショナリズムにはリベラリズムの裏打ちがある。國權論と民權論が表裏一体を成している。日本の歴史のなかで福沢のそうしたナショナル・リベルルな民心發達論、權力分散論がようやく陽の目を見るようになつたのは第二次大戦後になつてからである。長い間『文明論之概略』や『民情一新』を永田広志のような唯物論者だけしか評価していなかつたのは日本史家の見解が少し狭かつたのではないか。

二 田中萃一郎の歴史觀

田中萃一郎についてはわれわれはそう多くのことを知らない。彼が慶應義塾の文学部の育ての親、史学科、三田史学会の生みの親であること、東洋史、西洋史にわたりて⁽⁵⁾最後の身の健康を保つ目的に達する」というのである。この「段々の度」を持つ工程を歴史の上に当て嵌めて、初段階の文明が初期の國家をつくり、その国家が次段階でより高次の文明をつくり、その文明がもう一段高

われわれはその深い森を探索しなければならないのだが、福沢と違つて田中は何よりも歴史家であつた。

まずその生涯を辿つてみよう。田中は明治六年（一八

七二）静岡県田方郡函南町に生れ、慶應義塾の幼稚舎から新設の大学部文学科へ進み、その第一回生として二十五年に卒業した。在学中歴史に興味を持ち、東京帝国大学が招いたリース L. Riess が非常勤講師として来塾したときその講義を受けた。当時慶應でリースの講義を一番よく理解できたのは（リースは来日の船中で憶えた英語で講義した）田中ひとりだつたと言われている。卒業後いつたん郷里へ帰つたが、三十二年、ちょうど改正充実期にあつた義塾に招かれて上京し、大学予科で歴史を教えた。三十八年（一九〇五）から二年間ヨーロッパに留学した時には、大英博物館にもよく通つたが、ドイツで主としてライプチヒ大学のランプレヒト K. Lamprecht 教授に師事した。これが彼の歴史観の上に何らかの影を落としていると思われる。帰朝後は政治科と文学科の中的な教員として政治学・政治史・史学研究法・西洋上古史・思潮史と幅広く講義を持ち、四十三年には文学部に史学科をつくり、予科主任としても教育に尽くした。東洋史を専門に『東邦近世史』、『ドーソン蒙古史』を始

め数々の著訳書をのこしている。第一次世界大戦が始まると新聞雑誌にさかんに時事評論を書いたが、大正十二年（一九一〇）惜しくも五十一歳で急逝した。

「」で取り上げたいのは田中がリースとランプレヒトから学んだことをどう受け留めたかということである。

というのはリースが師事したランケはドイツ歴史学界の重鎮であるのに、そのランケをランプレヒトは旧式の歴史家だとつて激しく批判しているからである。ランプレヒトは新式の近代歴史学と称して科学的方法を導入した文化の段階的類型論を主張した。そのためランケ派の歴史家からいっせいに攻撃を受けた。田中はちょうどその頃ライプチヒ大学にいたのである。彼は帰国後本邦初訳としてヘルダーの『歴史哲学』(Ideen) (大正十二年、一九二三) を訳しているが、それがこの論争と関わるかどうか。しかし田中の「史学の性質及び任務」(大正二年、一九二三) にはそうした歴史観の葛藤について言及していない。他に劉知幾、エミール・ライヒ、クロパトキンの歴史観について個々に批評を書いているが、貫した見解は示さなかつた。大抵の歴史家は改まつて自分の歴史観を語るのを好まない。田中もそういう歴史家のひとりであろう。

「史学の性質及び任務」は大学での講演で、ランプレヒトの有名な文化の五段階説 (Geistiger Diapason) を少し紹介しているが、その発展段階説そのものを肯定しているわけではない。コントやバツクルが「知識の進歩」を重視しているのに対し、ヴァントとランプレヒトが「想像力の進歩」を重んじたと言つて過度の主知主義に反対しているだけである。そこだけ見ればバツクル説をとつた福沢とは違うが、田中のいう想像力はヴァント流の民族心理に近いものだろうが、それがヘルダーのロマン主義に結び付くかどうか、推測は難しい。田中は歴史研究がますます専門的分科的になるにつれて、「顕微鏡的」になるのに対し、それも必要だが、「同時に望遠鏡的に達観することが必要である」⁽⁷⁾ といふ。その展望的な達観とは歴史の大局をつかむことで前述の想像力と結び付くかもしれない。しかし学者ではない田中はその「達観」の論拠は示さなかつた。とにかくこの想像力というものはとりたててランプレヒト的というものでないことは確かである。

また、田中は歴史の研究は結局国家の研究に帰するといふ。これはランケの説であり十九世紀末の史観としては当然の視点であるが、その国家論は実はドイツ的とい

うよりもしろイギリス寄りの多元的国家論である。ランプレヒトの共感がそれをよく物語ついている。田中は歴史学の研究法はドイツから多くを学んだが、歴史観や政治観はむしろイギリスから汲んでいるものの方が多いようだ。その点ではやはり慶應の人といえるかもしれない。

また史学研究法においては当時の日本の大手の歴史家がベルンハイム説に傾いていたのに対して、田中は歴史学が神話的・実用的・科学的に発達して行くというベルンハイムの図式を基本的には取るが、歴史学は終始実用的であると言つてベルンハイムとは一線を劃している。

しかしその「実用的」ということばの意味は福沢のプラグマティズムとはだいぶ違う。田中のは歴史が現実社会との結びつきを離れられない、また現実社会への影響を断ち切ることができないという意味で、歴史学は純客観的な科学にはなり得ないとことであろう。

田中が福沢の歴史観についてどう思つていたかについては遺されたものから知ることができない。福沢が歴史家でないにも拘らず大胆に歴史書を批判し歴史学の新しい方法を示唆して外から歴史学に衝撃を与えたのに対して、田中は歴史家としての分を守り歴史学のプラクティスの域を出なかつた。彼は留学中ランプレヒト教授をめ

ぐつてランケ派の歴史家と新カント派の哲学者の間で歴史学は「個別記述学」か「法則定立学」かという方法論争が起つたのに興味は持つていたが、彼自身はおそらく他の歴史家と同様ランプレヒトの説には同調しなかつたに違いない。それは彼の歴史記述を見れば分かる。しかし帰国後慶應義塾に他大学に先がけて歴史哲学の講義を置いたことは特筆されていい。しかし田中自身は歴史哲学に踏み込む気はなかつたようで、歴史家としての該博な知識と実証を重ねた研究が西洋史・東洋史に幅広くわたつて歴史学界を裨益した点を評価すべきだろう。しかしそのリベラルな政治観はやはり福沢の塾風に通ずるものがあると思う。

三 福沢の西洋諸国への挑戦

福沢は『文明論之概略』の全篇にわたつて人類文明の発達について熱っぽく物語つた。「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」。人類が目ざすべき唯一の目的は文明であるから、国家の存立など大した問題ではない。「⁽⁹⁾外国に対して自国の独立を謀るが如きは、固より文明論の中に於て瑣々たる一箇条に過ぎない」と言う。しかし、それは文明の本旨を

述べる時に言つたことで、ひるがえつて現実を見ると、いくら文明といつても国家の基礎がなくてはならず、國家のない文明論は空論にすぎないという。これは一見矛盾するようであるが、彼としては場合に応じて文明の本質論と現実論を使い分けているのである。しかし理論的にはこの二論を統一するものがなくてはならない。そのためのもう一つの論拠は何か。

それは、文明の発達の途上で手段と目的が交互に作用するという一種の段階論である。彼はそれを「段々の度」という。やさしい例でいえば、既述のように、綿を紡ぐのは糸を作るため、糸を作るのは木綿を織るため、木綿を織るのは衣服を作るため、衣服を作るのは寒さを防ぐためといった具合に、「この幾段の諸術、相互に術となり、また相互に目的となりて」最終の身の健康を保つ目的に達する、というのである。この段々の度をもつ工程を歴史の上に当てはめて、初段階の文明が初期の形体の国家をつくり、その国家が次段階でより高次の文明をつくり、さらにその文明が基礎になつてもう一段高次の国家をつくる、といった発達途上での一連の相互作用を考えている。これによつて国家と文明は、同一平面に置くのではないから互いに反発し合うものではなく、

歴史のなかで交互に手段となり目的となつて重層的に働き、時には弁証法的に働き、全体の発達を押し進めてゆくのである。従つて福沢が『文明論之概略』の前半でひたすら文明の発達を説き文明が目的であると言ひながら、終章で国の独立が目的であると言つても、それは矛盾ではなく、それぞれの段階で作用的に正しいのである。そのところを述べている原文を引いてみよう。

「抑も文明の物たるや、極めて広大にして、凡そ人類の精神の達する所は、悉皆その区域にあらざるはなし。外国に対して自國の独立を謀るが如きは、固より文明論の中に於て瑣々たる一箇条に過ぎざれども、……文明の進歩には段々の度あるものなれば、その進歩の度に従て相当の处置なかる可らず。今、我が人民の心に、自國の独立如何を感じて、これを憂ふるは、即ち我が國の文明の度は、今正に自國の独立に就て心配するの地位に居り、その精神の達する所、恰もこの一局に限りて、未だ他を顧みるに遑あらざるの証拠なり。故に余輩がこの文明論の末章に於て、自國独立の一箇条を掲るも、蓋し人民一般の方に従ひ、その精神の正に達する所に就て

議論を立てたるものなり。ことごとく文明の蘊奥を發して、その詳なるを究むるが如きは、これを他日後進の学者に任ずるのみ」。

彼の言わんとするところはここに遺漏なく言い得てい
る。これで、いま自國の独立を説くことの論拠は立つた。
『文明論之概略』の終章では、それまでの皮肉混じりに人をからかうような論調はがらりと変わつて、厳しい退つ引きならない語調になつてくる。この章の眼目は「自國独立の四字」で、「國の独立は目的なり、國民の文明はこの目的に達するの術なり」と断言する。

しかしひ返つてみると、福沢は慶應元年（一八六五年）に書いた『唐人往来』では、日本人がどんどん国際社会に出て行くことを勧めているが、そのさい「世界普通の道理に従て信実を尽すべし」と言つてゐる。この唯一の道理を守つていれば、たとえ弱小国でも、外國が理不尽に仕掛けてきても加勢してくれる國があるから大丈夫だと言つてゐる。この彼の自然法的な信念が『學問のすすめ』（明治六年、一八七三年）のあの有名な「天理人道に従て互の交を結び、理のためにはアフリカの黒奴

にも恐れ入り、道のためにはイギリス、アメリカの軍艦をも恐れず」と言つた名文句になつて表われるのである。ところが『文明論之概略』の終章では、外国人に対し「天地の公道」をたのみにするのは「迂闊」であるといふ。そんなどは「結構人」のすることだという。これは意外である。結構人とはお人好しかとかおめでたい人という意味であるから、「天地の公道」つまり「世界普通の道理」「天理人道」に従つて生きようとする者をおめでたいと言うのである。しかも彼自身の初期の言説をみれば、この結構人の中に彼自身も入つてゐるわけである。それを敢えていま迂闊な議論というのはどうしたわけだろう。彼は前論をひるがえしたのか。

福沢は、自由社会において各国外交は天地の公道に基づくべきだということは終始主張している。それに変わりはない。しかし天地の公道を現実に保証するものはない。存在するものは国家だけである。国家の前には天地公道論は私論にすぎない。国家には国家の原理があるから、国交はおのずから私交とは違う。彼はそれを意外なところから説明する。国交をかつての日本の封建社会の藩と藩の交際にたとえるのである。彼は、藩内の個人的な交際と藩対藩の交際とは全く趣きを異にし、藩の交際は藩

の法律に縛られるから、藩の人は私人としていくら天地の公道を唱えても、公人としては藩の拘束を逃れることができない。近年、明治維新になつて藩をいつきよに撤廃して始めてこの拘束を免れることができたのである、という。そしてこの例を現下の外交際に類比するのである。原文を引いてみよう。

「僅に日本国内の諸藩に於ても、尚且斯くの如し。

然るに、東西懸隔、殊域の外国人に対して、その交際に天地の公道を頼たのむとするとは、果して何の心ぞや。迂闊もまた甚し。俗に所謂結構人の議論と云ふ可きのみ。天地の公道は固より慕ふ可きものなり。

西洋各国よくこの公道に従て我に接せんか、我また甘んじてこれに応ず可し、決してこれを辞するに非ず。もしそれ果して然らば、先づ世界中の政府を廢すこと、我が旧藩を廢したるが如くせざる可らず。学者ここに見込あるや。もしその見込なくば、世界中に国を立てて政府のあらん限りは、その国民の私情を除くの術ある可らず。その私情を除く可きの術あらざれば、我もまたこれに接するに私情を以てせざる可らず。即ちこれ、偏頗心と報国心と異名同実

なる所以なり」。⁽¹³⁾

論法としては、まず日本の幕藩体制における各藩を小国家と見立てて、西洋近代の諸國家と対比するという前提に立っている。福沢の時代には専門学者の間でこういう比較論はまだなかったからおそらく彼の独創であろう。今では比較文明論者の間でも（例えば梅棹忠夫氏）、一部政治史家の間でも（例えばG・F・ハドソン）、封建時代の藩を小型の国家とみたり、ドイツの領邦と似ているといつたり、藩の外交を国家の外交と類比して、藩交の経験が生かされたから開国後の欧米諸国との外交をスマーズにした、それが日本の素早い近代化の一因になつた、というような説が言われており、支持されている。

もう一つの点は、福沢が国家の存在を私的なものと別次元でとらえていたことである。この考えは社会科学的に進んでいる。そして彼は、「天地の公道は固より慕ふ可きもの」ではあるが、当時この天地の公道を現実に保証する機関は何もないから（国際連盟や国連ができる半世紀も前のことである）、天地の公道論は私論として受け取る他なく、国家の存在の前には勝てないのだと言う。文明が万国公法をつくつてもそれを守らせるものがない

のだから各国政府の不正強暴を制しようがないということとは、彼はもう前から気が付いていた。『西洋事情』（慶応三年）⁽¹⁴⁾でそう言っている。福沢自身は迂闊ではないのである。

それにしてもこの発言は大胆な西洋諸国への挑戦である。つまり西洋人が十八世紀以来世界に向って主張してきた自然法・国際法、かれらのいう「天地の公道」に従つてわれわれに接するというのならわれわれも喜んでそれに応じよう。もし本当にその氣があるならヨーロッパ諸国はまず己れの国家を解体して政府を廃することだ。日本では旧藩を撤廃する大断行をやつたではないか。西洋諸国が国際法によつて生きると言いながら国家を撤廃せずナショナリズムを強化して依然として帝国主義政策を押し進めるなら、われわれだけが国家を廃してどうなるものか。われわれは生きるためにには国家を強化してそれに対抗しなければならない。「報國心」というものはしょせん私情なので、「偏頗心」なのだから、西洋人がナショナリズムの偏頗心で来るならこちらも偏頗心でゆくぞ、と言うのである。愛国心を私情と言い、偏頗心と割り切つておいて、それを西洋人に投げ返すところはまさに福沢の凄味である。

たしかに外交は日本の一番の難病である。福沢にとってもそれは、「一片の本心において、私有をも生命をも抛つ可き場所とは正に外交のこの場所なり」と言ふくらいで、これは彼の生命がけの発言である。⁽¹⁵⁾西洋諸国のために頭を垂れて畏怖するのではなく、真っ向うから西洋諸国に向つて国家解体を突きつけるのである。それは彼の勇氣であると同時に計算でもあつた。西洋人が国際法によつて生きるというのならまずお前の方で国家を解体しろ、そうしたらこちらも応ずるぞと言つておいで、その挑戦に返つてくる答えを待つてゐる。西洋諸国がそれをしないなら、われわれは自国の独立を優先に考えなければならない、と言い返す。こうして西洋諸国に挑戦状を突きつけて自国の独立の正当性を勝ち取る議論の運びはまことに大胆でいて計算高い。しかし、これも福沢の單なる自負心ではない。その前提にある、封建社会の藩を小國家と見立てる比較の視点と、国際法と国家の対立のリアルな認識を見逃してはならない。

福沢はリベラリストかナショナリストかということよく問題になるが、彼は単なるリベラリストでもなく單なるナショナリストでもない。ということは、ある点で

はリベラリストでもありナショナリストでもあるということがある。彼は時にはリベラリストとも闘い、ナショナリストとも闘つた。この二つを両立させる内面の理を彼はもつてゐるが、相手に応じ時によつてそれを使い分けてゐるのである。福沢は、開国したてのあの難しい時代に、攘夷の排外主義と西洋盲従の開化主義の両方を相手に、さらにはのんびりムードの国民の尻も叩く、二面、三面の作戦を戦つた思想的戦士である。また国家論と文明論、思弁と実証といつた反対の一論を巧みに操つた二刀流の名人である。彼がそういう多面作戦をとらざるを得なかつたのは、なんといつても日本の歴史的事情にもとがある。彼はその難しい場面を逃げなかつた。そしてその多面作戦に勝つたのは（結果は完勝ではなかつたが）、彼が巧みに両刀遣いをしたからである。その両刀遣いをさせたのは彼のプラグマティズムの哲学である。そしてさらに言うならば、そのプラグマティズムを硬軟自在に使わせはしたが（彼はよく「神出鬼没」といわれる）、時流便乗の機会主義に使わせなかつたのは、彼自身の剛毅な気性にもよるが、もう一つ歴史に遠目の利く歴史哲学をもつていたからである。そのため福沢は思想家として一本筋をとおしながら現実と超現実の間に素

早い変わり身を破綻なく演じおおせたのである。

さていまわれわれは、歐米の先進諸国を向うにまわして福沢がしたようなこれだけの勇氣のある計算高い挑戦ができるだろうか。福沢がしたような国家の全面廃棄という大それた要求は突き付けないまでも、自然法的見地から大国のエゴイズムを牽制し押し戻すぐらいのことはできないものか。われわれはまだ福沢学を卒業しているのではないか。

註

- (1) 拙稿「文明の発達と国の独立——福沢諭吉の歴史哲学」、日本倫理学会編『近代日本における国家と倫理』、一九八七年参照。
- (2) 『文明論之概略』、『福沢諭吉選集』第四巻、岩波書店、一九八一年、五九一六〇頁。
- (3) 同、一八〇頁。
- (4) 福沢諭吉『民情一新』、小泉信三解題、常松書店、一九四七年。
- (5) 前掲『文明論之概略』、二四八頁。
- (6) 三田史学会編『田中翠一郎史学論文集』、一九三一年、四七七頁。
- (7) 同、五三八頁。五四三頁。

記

〔三〕福沢の西洋諸国への挑戦は神田外語大学異文化コミュニケーション研究所編『異文化コミュニケーション研究』創刊号、一九八八年、所載拙稿「福沢諭吉の西洋理解」から一部を転載したものである。なお福沢の引用文は読みやすくしたいために『選集』から取り、さらに平たいことばの漢字を仮名に換えておいた。

(筆者)

(8) 同、五四七頁。

(9) 『文明論之概略』、『福沢諭吉選集』第四巻、二九頁。

(10) 同、二四八頁。

(11) 同、二一九一三一〇頁。

(12) 同、二四八頁。

(13) 同、二四四一—四五頁。

(14) 『西洋事情外編卷之一』、『福沢諭吉選集』第一巻、一九一一九四頁。

(15) 『文明論之概略』、二四五頁。