

Title	福沢諭吉評価をめぐる若干の問題
Sub Title	Some questions on the evaluation of Yukichi Fukuzawa
Author	正田, 庄次郎
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1978
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.71, No.5 (1978. 10) ,p.709(81)- 725(97)
JaLC DOI	10.14991/001.19781001-0081
Abstract	
Notes	遊部久蔵教授追悼特集号 論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19781001-0081

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.

福沢諭吉評価をめぐる若干の問題

正田 庄次郎

はじめに

最近、ひろた・まさき氏の『福沢諭吉研究』と『福沢諭吉』が、あいついで出版された。遠山茂樹氏の『福沢諭吉』と同様、福沢の全生涯にわたっての著作と言動を、編年的に検討し、福沢の全体像をうかびあがらせようとする、野心的な労作である。

評価の内容や方法の点で、両氏の相違点は少なくないのであるが、福沢の思想とその役割に対して、かなりきびしい評価を下している点では共通しているように思う。

これらの著書によって、福沢の思想を評価するうえで、さけて通ることのできない、あらゆる問題を知ることができた収穫は大きいのであるが、疑問とするところも少なくない。たとえば、遠山氏の著書では、福沢の著作（たとえば『文明論之概略』）に対する高い評価と、「福沢の思想家としての生涯の大部分は、彼の思想の本領からの敗退過程であった」といった結論は、うまくむすびついていないように思う。ひろた氏の場合も、遠山氏にならい、『福翁自伝』の批判的検討に、大きな意味をもたせるのであるが、福沢の「虚像」をはぐのに急で、歴史の制約の中で奮闘する福沢の功罪が問われているという印象よりも、時代にはん弄された福沢といった印象が強く残る。

とくに問題にしたいのは、福沢の思想とは一体何であったのかという、いちばん肝心なところがぼんやりしていることである。福沢の思想の変化が問われるからには、何がどのように変わったのかということではなければならない。とすれば、「何が」という出発点が明確である必要がある。それをどう解釈するかは別にして、福沢の思想の特質と、その構造が、かれの到達した最良のところ、理論的に解明されなければならない。もちろん、それ自体が、むずかしい問題をふくむことは十分に承知しているが、福沢評価の基礎をかためる作業であることを十分に認識してかかる必要がある。

編年的に、福沢の全体像に迫る諸研究の弱点は、この点、すなわち、福沢の思想の特質はなにか、その思想構造を理論的にどう把握するかという点に、あいまいな点が多く、十分に、説得的ではな

注(1) 遠山茂樹「福沢諭吉」, 276頁。

いことにあると思う。対象が福沢の全生涯にひろがったことによって、問題が拡散し、評価に主観が入る余地が増大しているし、反面、変化を思想構造自体の問題として把握しようとするあまり、評価の基準と方法が硬直化し、歴史のダイナミズムの中に生きたはずの福沢が、「必然性」という名の、歴史の一つの部品に変えられてしまう危険を生んでいる。

こうした問題意識で、両氏の諸労作の批判的検討を通じて、福沢の思想の特質と、その理論構造を解明するうえで問題になるいくつかの点を考察してゆきたい。

主たる論点はつぎのとおりである。

1. 福沢における「平等論」の問題
2. 福沢の「一身独立」論
3. 福沢における「知」の問題

1

ひろた氏は、福沢の思想上の到達点を、「啓蒙福沢」として理解している。これは、幕臣福沢→啓蒙福沢→権道福沢という形で、その発展から凋落に至る過程を明らかにしようとする氏の試みからも明らかであろう。

重要なことは、かなりの独自性を認めながらとはいえ、福沢を日本啓蒙主義の一部として捉え、その展開と凋落の中で論じていることである。⁽²⁾ 福沢の思想を、啓蒙主義⁽¹⁾（これ自体が曖昧だが）でかたづける問題性については、以前ふれたことがあるが、福沢が啓蒙的役割を果たし、思想の性格も啓蒙主義の特徴を、当然ながら多くもっていたことはたしかであるが、それをまるごと啓蒙主義でくくってしまえば、かれの思想の大切な部分が切り落され、矮小化されてしまうことも考慮にいれる必要がある。こうしたことを念頭において、ひろた氏が、「啓蒙福沢」の思想をどう捉えているかについてみることにしよう。

まず注目されるのは、氏が「啓蒙福沢」の思想を、天賦人権論、啓蒙実学、ナショナリズムのトータルとして捉え、啓蒙福沢の思想の総体を、構造的に捉えているとはいいい難い点である。したがって、この小論においては、天賦人権論の中から、福沢の思想の特質と構造にかかわってくると思われる問題をとりあげて検討してゆくことにする。

ひろた氏は、福沢の天賦人権論は、原理的にはアダム・スミス流の市民的自由主義であり、それを福沢が主体化するうえで、つまずきの石になったものが、福沢の平等観の、原理的曖昧さだという。福沢の思想を、簡単にアダム・スミス流の市民的自由主義といってよいか、これ自体が大きな

注(2) ひろた・まさき「福沢論吉研究」。その編別構成は、第三章で、「日本啓蒙主義の展開—福沢における第一の転回—」を、第四章で、「日本啓蒙主義の凋落—福沢における第二の転回—」を扱っている。

(3) 拙稿、「政治を考える座標軸—福沢論吉の学問論を中心に—」、北里大学教養部紀要、第二号。

問題であって、これについては、福沢の「知」の捉え方の問題として、小論の最後で論じることになる。

ひろた氏は、『学問のすゝめ』初編の、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」に始まる有名な一節をひいて、福沢の人間平等宣言としたうえで、にも拘らず、かれの平等論は、人間平等の根拠をどこにみるかという点で明瞭さを欠くものだとしてこれを批判している⁽⁴⁾。氏の指摘は、ホッブスが、「自然は肉体の諸能力においても精神のそれにおいても、人間を平等につくった」(『リヴァイアサン』)といい、ルソーが、「不平等は、自然状態に於て殆ど無である」(『人間不平等起源論』)といった意味の、人間の自然的平等の承認が、福沢の平等論では曖昧であるということであった。具体的には、氏は、福沢が、『西洋事情』外編において、「人々の天稟必しも一樣ならず」といい、「有様」のちがいを認めていることを例にひいて、「人間の自然的平等の事実性こそが英仏啓蒙主義が封建的差別を批判する原点にあつた」⁽⁵⁾(傍点は筆者)こととの違いをあげる。

このように、ひろた氏は、福沢の平等論の曖昧さをつくのであるが、その原因を氏は、『福翁自伝』の批判的再検討をつうじて氏がひきだした結論、すなわち、福沢の生活における一身独立が、権力とたたかうことなく、むしろ権力に依存して達成されたということに求め、その結果、西洋近代における自由平等のためのたたかひの歴史的遺産をくみとらうえで大きな不足をもたらしたのだという。そしてこの問題は、福沢にとって「人間平等の課題より一身独立の課題のほうが優先して⁽⁶⁾いた」という指摘となって、福沢の思想評価につながってゆく。

以上にみる、ひろた氏の、福沢の平等論批判は、全くの誤解によるものだと思う。以下に、それを、はじめに福沢に内在し、つぎに福沢が依拠したウェイランドとチェンバースの原典の検討によって明らかにしよう。

『学問のすゝめ』第二編、「人は同等なる事」で福沢が論じているのは、いかなる意味においても、ひろた氏が考えているような、ホッブス、ルソー流の人間的平等についての議論ではない。そうした意味での平等論、丸山真男氏の言葉をかりれば、「自由と平等の両方を約束する者は詐欺師だ」(ゲーテ)という意味での、自由に対抗する独立した価値としての平等は福沢の思想には存在しない。

福沢が、「人は同等なる事」で論じているのは人間の権利の一点で、すべての人は同等(平等)だという一語につぎ。つまり、権利の平等の確認である。静的に、かつ受動的に捉えれば、生命の安全、所有の安全、面目名誉の保全といった諸権利、動的に、かつ能動的に捉えれば、人間性(「痛きものを遠ざけ、甘きものを取る」といった自然の性情)を解放し、人間の「体と心の働き」を、天の意

注(4) ひろた、前掲書、118~120頁。

(5) 同書、19頁。

(6) 同書、124頁。

図のままに「自由自在」に用いつくす諸権利、こうした人間の権利の点では、人はすべて同等だといっているのである。

したがって、福沢が、現実の「有様」の多様さ(貴賤、貧富、智愚、強弱等)を事実として認めるのは当然であって、このことと人はみな「同等の権利」をもっていることを混同してはならぬと、かれは力説するのである。その意味では、福沢の同権論は、「有様」のちがいが同権を侵したり、侵す理由にされたりする場合、あるいは、「有様」が特権によって生じた場合のほかは、直ちに、「有様」のちがいを批判する武器にはなりえない。

福沢が、〔通俗民権論第二稿〕のなかで、「民権論は正しく門閥論の反対」だといひ、富者が貧者をいじめ、智者が愚者を圧することがあったとしても、「其實力を以て無理を働くもの」であるから、門閥の虚名によって権を恣にする者にくらべれば、「元素」がちがうのだ、といっている問題(7)をとりあげ、別の拙稿で、「実に見事な、思いきった」、ドキリとする言葉だといったことがある。(8)

以上で、福沢の平等論なるものは、同権論であって、自由論と表裏一体をなすものであることが明らかになったと思う。

では、福沢が、「人は同等なる事」執筆のさい依拠した、ウェイランドとチェンバーズの原典との比較においてこれをみると、どのようになるか、以下これについて、伊藤正雄氏の貴重な研究(9)の一部に利用しながらみてみよう。

伊藤正雄氏の研究によると、『学問のすゝめ』第二編の、「人は同等なる事」は、ウェイランドの『修身論』の Reciprocity 論の冒頭の総論、The Duty of Reciprocity の前半、Nature of human equality の部分と、Chambers's Educational Course の Political Economy の Individual Rights and Duties に依拠して書かれているという。(10) 両書とも、市民社会を前提にして、人間と社会について論じていることを確認しておきたい。

ウェイランドの所論で注目されるのはつぎの諸点である。(11)

第一、キリスト教の精神を背景に、市民社会における人間交際のモラル(すべての者は、他人の権利を侵害しない限度において、自己の幸福を追求する権利と自由を神から与えられていることの相互確認)を説き、社会の存立の基礎として、個人の権利と義務にふれていること。互いの権利を認めあうという意味においての相互利益(reciprocity)。

これに関してつけ加えると、福沢が「人は同等なる事」で用いた平等という言葉も、こうした意味であったことは、つぎの言葉からも明らかである。「ゆえに、人たる者は、常に同位同等の趣意を

注(7) 〔通俗民権論第二編原稿〕、福沢論吉全集、第十九巻、255~6頁。

(8) 拙稿、「福沢論吉とナショナリズム」、北里大学教養部紀要、第四号。

(9) 伊藤正雄「福沢論吉論考」。

(10) 同書、15頁。

(11) F. Wayland, Elements of Moral Science, pp. 99-103. なお、本書は簡約版なので、伊藤正雄氏の前掲書に転載されている原文を参照した。

忘るべからず。人間世界に、最も大切なることなり。西洋のことばにて、これを「レシブロンチ」、または「エクウヲリチ」という。すなわち、初編首にいえる、万人同じ位とは、この事なり⁽¹²⁾と。なお、原文には、equality は、equality of right と明示されている。

ウェイランドで、注目される第二の点は、「境遇の平等」(equality of condition) と「権利の平等」(equality of right) と区別しており、福沢と全く同じ論理であること。さらに、「境遇」の不平等(神が幸福追求の手段として、異なる程度で各人に与えた富、知力、肉体、健康等)を、人間社会の特色である多様性として、いいかえると天与のものとして肯定的にとらえていること。

第三に、同権論とともに、同胞愛の義務が、神に対する愛との関連でとかれていること。この部分は、神にふれた他の部分と同様に、実質上、福沢の文脈から姿を消しているが、これについては、福沢の「知」の把握方に関連して、スミスと対比しながら、小論の最後でふれる。

つぎにチェンバーズをみると、つぎの点⁽¹³⁾が注目される。

第一、「人は生れながらにして自由である⁽¹⁴⁾」という原理に立って、市民社会においては、生命の安全、所有権、自尊・自己愛の権利、および市民の自由の諸権利は、法によって保障され、人はすべて、法の下に平等であるということを強調していること。

第二、現実に存在している個人間の格差を、「資質や機会」のちがいによって生じたものとして把握(社会的不平等とは異質なものとして把握していることに注意)、これによって、法の下に人はすべて平等であるということは、いささかも影響をうけるものではない、と強調していること。

第三、人は、社会の法によって保護されている以上、市民の自由を守るための法を遵守することは市民の義務であり、それなくしては、社会は崩壊するとしていること。

以上のように、ウェイランド、チェンバーズの当該部分の検討を通じて明らかになったことは、いずれも、安定した市民社会を前提に、道徳と法の遵守が、市民の自由と権利を保障し、社会の存立にとって不可欠であることを説いたものであったということである。したがって、そこには、現存する人間の社会的不平等を、「自然的平等」の観点から問題にしてゆく視点は、全くみられない。

もちろん、福沢は、これらの原書をそのまま引きうつしたのではなく、安定社会における静的で、平面的な論理を、封建社会から近代社会への転換の、激動する過渡期に必要な論理に移しかえ、独自の読みかえ作業を行なっている。たとえば、原書においては、現存する人間の不平等(「有様」の違い)を、多く、個人の天与の資質と機会の差によって生じる人間社会の多様性(神の意志と結びつけて)として、さらりと片づけているのに対して、福沢は、同権論を、「有様」のちがいが、「権利の不平等」をともなって現われる前近代社会に対する、鋭い批判の武器にかえている。同様に、原書では、個人間の差異が問題となっているのに、福沢は、政府と人民との関係に拡大して、権利

注(12) 「学問のすゝめ」二編、全集、第三卷、40頁。

(13) Chambers's, Educational Course, Political Economy, 1873, pp. 3-6.

(14) ibid., p. 3.

の不平等を批判している。

以上にしめされるように、福沢は、ヨーロッパ近代思想を主体的に摂取する過程で、とりわけある部分を生き生きとよみがえらせ、時代をきりひろく思想上の武器にした。その最たるものが、自由と表裏の同権論であった。反面、かれが依拠した原書とともに、盲点となったものが平等の思想であったといえよう。理由は正反対なところからきている。例えば、チェンバーズの書においては、すでに競争制度の弊害があらわになって、associative systemのよび声が高まる中で、人間性に反するという一点でそれに対する批判を加えているわけであり、弁護論の性格からして、自由は強調されても、平等は場ちがいであった。福沢の場合はこれとはちがう。「体と心の働を用いつくす」諸力の解放の時代をむかえて、自由と同権は、変革の武器として歓迎されたが、自由と同権が、競争制度の上に何をもちたらずか、予想の限りではなかった。その意味で、平等の思想条件は未成熟であった。

しかし、それだけではないように思えてならない。日本人の思想の伝統の中に、平等の思想を育くまない何かがあって、それがそのまま福沢の中にも現われているのではないかという気がする。福沢には平等論はないということを強調するいちばん大きな理由は、福沢に対する評価は、かれの思想の最良の部分——とりわけ、今日なおわれわれがその水準に達していないとするならば——を正当に評価することから始めるべきであって、ないものねだりはフェアでないし、前向きでもないと思うからであるが、これとは別に、福沢における平等思想の欠落を、福沢から離れて、われわれ日本人の思想の伝統の問題として考える必要があるのではないか、という気持からであった。

福沢の平等論に対する誤解は、遠山茂樹氏の場合にもみられ、『内は忍ぶ可し、外は忍ぶ可らず』で福沢は平等論の論旨を転換させ、それによって官民協調の道がひらかれるとするのであるが、どうしても遠山氏の論理が理解できないので、批判はさしひかえる。

2

福沢の同権論の検討によって、かれの門閥制度批判は、自然的平等の観念から発したのではなく、人間が自己の「体と心の働き」を用いつくす権利と自由を圧殺する体制への批判という観点から行なわれたものであって、いわば「人は生れながらにして自由であった」(チェンバーズの書)という主張の延長線にあることが明らかになったと思う。

とすれば、福沢の〔一身独立〕および、〔一身独立して一国独立す〕という主張のもつ意味と、それがかれの思想構造の中でどのような位置を占めているかという問題をつぎに明らかにする必要がある。

福沢にとっては、すべての人間の自由と権利を確認し、それに敵対する既存の体制を告発すれば

足りるという程、ことは単純ではありえなかった。かりに古い体制が崩壊し、新秩序が生れたとしても、権力の偏重が、日本の社会と人間に残した「永世遺伝の毒」、「惑溺」が、時代の精神（「人民の気風」）として存在する限り、権利と自由の適切な行使が期待できないどころか、新秩序も、旧精神によって実質上、変質させられてしまうであろうことを、福沢はみぬいていた。この鋭い直感、かれの資質によるものでもあるが、やや疎外された感情のなかですごした中津藩での生活が、閉鎖社会の中での人間と人間交際を支配する精神に対する、かれの鋭い感覚を育てたのだと思う。

こうした福沢が、三回の洋行で、西欧社会との比較の機会をもち、日本とは別の原理の人間交際があり、それを支える人間精神があることを、身体で知ったことの意味は大きかった。そして、かれの体験を理論化し、かれの問題意識に自ら答えてゆくうえで、決定的な役割を果たしたのが、欧米で購入した、人間と社会に関する書物であった。

たとえば、福沢は、チェンバーズの、例の『経済書』に対しても、経済理論よりも、社会のしくみと原理、人間交際のあり方、個人の権利と義務といったことに大きな関心をよせ、その部分を『西洋事情』外編に訳していることは周知のとおりである。

その「個人の権利と義務」の章には、社会に対する個人の義務の第一に、他人に依存せずに自分と家族の生活を維持することをあげ、社会がかれの権利を尊重しているのに、そうした義務を果たさないなら、それは、社会から権利を詐取していることになり、このように行動する人が多くなれば社会は存続できない、とかかれています。⁽¹⁵⁾

福沢は、この部分を、『西洋事情』外編でつぎのように訳している。⁽¹⁶⁾

「自から衣食を求め又家族の為に之を給して、他人の煩を為さざるように心掛るは、人たる者の職分なり。……若し人として自から衣食住を給するの道を知らずして他人の煩を為し、徒に我自由を求め我通義を達せんとするは、即ち人の功を盗むなり。斯の如くしては天下一日も交際の道を存す可らず。」

福沢は、society に「社会」という訳語をつけることができなかつたために、福沢の訳文は、交際の心構え、あるいは、人の道を説いているもののように、よみ流されがちであるが、けんらんたる文明社会の、いちばんの根っ子に、たがいに権利と義務との関係でむすばれた、独立した個人を発見した時の驚ろきは、新鮮であつたらうし、とくに、日本の現実とくらべたとき、それは衝撃的でさえあつたと思う。福沢は、欧米と日本の社会の質のちがいを象徴するものとして、個人の独立の問題をみだし、独立した個人が前提にならなければ、権利も義務も、自由さえもその意味を失い、社会は内部から崩壊することを理解した。

福沢の場合、文明社会の原理の確認にとどまらなかつた。平ばんな、権利の平等についての説明

注(15) *ibid.*, p. 4.

(16) 「西洋事情外編 卷之一」, 全集, 第一卷, 393頁。

をよみかえて、日本の社会を変革してゆく思想的な武器、同権論を生みだしたように、個人の独立を、日本の現実の中でよみかえて、「一身独立」論として、思想変革の武器にかえていった。すなわち、『学問のすゝめ』第三編、「一身独立して一国独立する事」の冒頭を、有名なつぎの文章で飾ることになる。

「独立とは自分にて自分の身を支配し他に依りすがる心なきを云ふ。自から物事の理非を弁別して処置を誤ることなき者は、他人の智恵に依らざる独立なり。自から心身を勞して私立の活計を為す者は、他人の財に依らざる独立なり。」

ここでは、個人の独立が、物質面の独立にとどまらず、日本の現実をもとに精神の独立を加えて把え直されている。福沢は、このように、原書では、自明のこととして前提にされている個人の独立を、その摂取の過程で、自由とならぶ独立した価値として理念化した。これは福沢の思想の独創的な部分といえよう。

もう一度確認しておく、福沢にとって「一身独立」論は、文明社会(=市民社会)の原理の核心として把えられていたということが一つ、いま一つは、それが、主体的摂取の過程で、日本の現実を前にして、自由とならぶ独立した価値にたかめられ、福沢の思想の独創的部分として、思想変革の鋭い武器に変えられたことの二点が重要であろう。

「一身独立」論について、もう一つだけ簡単にふれておくと、——これについては、すでに別の機会に論じたが、⁽¹⁷⁾——福沢は、「惑溺」に象徴される精神構造を、単に権力の偏重が生んだものといった考え方をしていないふしがある。つまり、古代からの、各時代の精神が、われわれの意識の中に、重層的に存在していると考えているようであるし、また、自由と自主・独立の面での東西の落差は、単に文明の発展段階のちがいによるものではなく、いわゆるアジア的停滞につながる問題が存在していると、福沢は考えていたらしい。論拠は、つぎの二つである。

一つは、『文明論之概略』の「第二章 西洋の文明を目的とする事」において描かれる「野蛮」の時代の特徴が、人間が自然に埋没し、「人為」の関係さえ、自然の秩序のアナロジーで眺め、ただ服従するほかないものとして宿命的にうけとるといった、いわば「惑溺」の姿であること。いま一つは、「第三章 文明の本旨を論ず」において、文明とはいえない状況として、アジアの場合とヨーロッパの場合を例にあげて説明しているが、ヨーロッパの封建社会を、同権と、法の支配に欠け、暴力が支配する状況としてとらえており、自由と自主・独立の気風がみられぬことをアジアの特徴として描いているのは対照的であること。

以上、福沢の「一身独立」論の特質と、かれの思想構造にしめる位置といったものを考えたわけであるが、こうした観点から、「一身独立」論についての、ひろた氏の見解を検討してみよう。

ひろた氏は、福沢が、明治政府と人民は契約によって結ばれているという虚構(「福沢の虚構の社

注(17) 拙稿、『文明論之概略』ノート(2)、北里大学教養部紀要、第十二号。

会契約論)によって明治国家秩序をみとめたことを、かれの原罪だとみる。この大枠のなかでの「一身独立」の主張は、結局、「明治国家秩序に自発的に従いつつ、合理的に奮闘する人間の育成」⁽¹⁸⁾(=「立身出世の勧め」)という役割を果たしたし、民衆を政治主体として政治的に結集する課題をそらすことになった、という。

これについて、私はつぎのように考える。

第一に、福沢が明治国家秩序をみとめたことを、かれの原罪とみる点であるが、明治国家の権力構造をどう規定するかという問題は別にして、少なくとも、明治十四年政変までは、形成すべき国家秩序にいくつかの選択肢が存在していたし、状況はきわめて流動的であった。その意味で、福沢が、過渡的権力にかれの希望を託すことがあっても、別に不思議ではない。こうしたことを考えると、この期における、福沢の明治政府に対する政治的態度を決定的な評価基準にして、かれの思想の、客観的役割を中心に評価を下すことは、あまり建設的なこととはいえないであろう。

第二に、そうした評価方法のために、「一身独立」論の特質と、それが、福沢の思想全体に占める位置が明らかにされることなく、福沢の「一身独立」論は、実学によって一身独立をはかる(その極限が、「福沢の立身出世の勧め」)という主張に矮小化され、事実上、「一身独立」の主張は、実学の主張に解消されてしまっている。

福沢の「一身独立」論はこれとは別の、内容ゆたかなものであることは、前述のとおりである。

第三に、「一身独立」論が、もっとも鋭い形における、文明社会(=市民社会)の原理の確認であったことは、すでに述べたとおりである。ということは、福沢が、自らに課した政治課題は、過去の政治(社会的価値が政治に集中しているという意味で)の体質のうえに、物理的力として、民衆を政治に結集することではなく、民衆の価値観の転換を軸に政治から自立した世界(=文明社会)をつくることによって、国の独立をはかることにあったということである。非政治的な主張のなかにひそむ、鋭い政治性が福沢の特徴である。

ひろた氏が、福沢の非政治領域への関心の深さを、直ちに、民衆の眼を政治からそらさせるといった形で把えるのは、性急にすぎるように思われる。

以上、福沢の「一身独立」論について考察してきたわけであるが、それを、これまで述べたように把えるとして、福沢の「一身独立して一国独立す」という論理構造をどう理解すべきか、以下この点について解明してみたい。

民権と国権の関連を、『学問のすゝめ』第三編で、「一身独立して一国独立す」というテーマで論じた福沢は、『文明論之概略』の「第十章 自国の独立を論ず」で、それをさらに発展させ、あらゆる角度から徹底的に論じている。この第十章をめぐる、遠山氏が積極的に論じているので、その批判的検討という形で、議論をすすめたい。

注(18) ひろた、前掲書、139頁。

遠山氏は、第一～九章まで、一国の文明をすすめるためには、一国の独立は必要な条件だと述べてきた福沢が、第十章で、「国の独立は目的なり、国民の文明は此目的を達するの術なり」と宣言し、目的と条件あるいは手段との地位を逆転させた、とする。さらに氏は、第一～九章と第十章との間に論理の間隙があり、福沢は、国内の文明化と一国の独立とを統一的に解決することに成功しなかった、としてこれを批判している⁽¹⁹⁾。この問題に関連して、遠山氏は、『学問のすゝめ』十二編に予定されたと推定される原稿、「内は忍ぶ可し、外は忍ぶ可らず」において福沢が、国の独立を最高の目的とし、民権の主張は外国の強敵に対抗できるようにするための「下た稽古」であり「訓練」だといっていることをとりあげ、福沢が民権を国権達成の手段としていることは明らかで、丸山真男氏のいうような、「古典的」「民主的」ナショナリズムとはいえないといっている⁽²⁰⁾。

氏の意見でいちばん疑問に思うのは、氏が第十章の論理を正確に把握しているかという点である。遠山氏は、第十章の論旨をつぎのようにおさえている。つまり、帝国主義段階前夜という国際情勢が、福沢をして、国民的課題について、本来の文明化の大道とはちがった、自国の独立という課題設定を余儀なくさせ、これまでかれが批判してきた前近代的遺物(君臣の義、先祖の由緒、上下の名分、本末の差別等)をも方便としてみとめ国内の文明化を放棄した、と氏は理解している。

もっと単純化していえば、福沢が、目的と手段の点で、文明と独立の関係を逆転させたことによって、文明をすて独立を選んだという論理で、遠山氏は福沢を批判している。

第十章の福沢の論理は、これとはちがうと思う。福沢の論理を、ごく単純にすると、「日本の文明」→「国の独立」→「文明の本旨」、あるいは、「日本の文明」=「国の独立」→「文明の本旨」ということだと思う。福沢の論理を、私自身の言葉を使って再構成してみるとつぎのようになる。

第一、一国の文明をすすめる(「文明の本旨」の追求)ためには、一国の独立は必要な条件だということの再確認(これは、第一～九章までの論理と同じで、前述のように、遠山氏は、福沢がこれを第十章で、目的と条件・手段の地位を逆転させたといつて批判する。事実はそうでないことに注意)。

第二、「文明の本旨」の達成は、いわば永久革命のような限りのないものであるから、文明の原理、原則から目を移して、「今の日本」に議論を限定して、国民の当面する政治課題に問題をしぼると、国の独立が目的で、「我文明」、「日本の文明」はこの目的を達成するための手段ということになる。この場合の文明とは、「唯自国の独立を得せしむるものを目して、仮に文明の名を下だしたるのみ。故に今の我文明と云いしは文明の本旨に非ず。」(文明化が、「文明の本旨」の追求という長期にわたるものと、国の独立の手段としての「我文明」——「日本の文明」——の二種類に使われていることに注意。遠山氏はこれを区別しないで、「国内の文明化」という曖昧な言葉を使っている。また、「我文明」という場合の文明は、自国の独立に役立つものにつけた仮の名だといっていることの意味を十分に理解す

注(19) 遠山、前掲書、90～93頁。

(20) 同書、71頁。

る必要がある)。

第三に、独立心を欠いた文明は日本の今の用には立たないから、これを「日本の文明」とよぶことはできない。「其国の独立と云い其国の文明と云うは、其人民相集て自がら其国を保護し自から其権義と面目とを全うするものを指して名を下だすこと」であり、「独立す可き勢力」のことである。その意味で、「国の独立は即ち文明なり。」(第二のところで指摘した、「我文明」というのは、独立に役立つものにつけた仮の名だということと、第三でのべている、独立というものは、それを可能にするような社会と人民の状態——「独立す可き勢力」——だということがつなげて、独立=文明という把え方が出てくる論理に注意。文明社会(=市民社会)は、国の独立を可能にする社会と人間のあり方という観点からは、文明化の特定段階あるいは特定条件下での実現形態としての「我文明」「日本の文明」であり、列強との関係でそれをとらえれば「国の独立」の状態であるというのが福沢の論理。文明と独立を二律背反の関係でとらえ、福沢は独立をとって文明を放棄したとする遠山氏の理解とのへだたりは大きい)。

第四、「文明に非ざれば独立を保つ可らず」ということの再確認。この点では、気持は買うが、攘夷家、憂国家、国体論者、耶蘇論者、漢儒論者はいずれも失格。しかし、各論者の考えのある部分は、使い方次第では、「独立す可き勢力」の形成(=「日本の文明」)に活用しうる可能性があり、協力しあえるのであるから、これを機械的に排斥すべきでない(活用の仕方、文明の方便になりうることを強調し、文明による独立という原則に反しない限度で、国民の大同団結を提言したものであることに注意。遠山氏は、これを無原則な機会主義とみる)。

以上のように、福沢の論理を整理してみると、遠山氏の批判にも拘らず、第九章までの論理と矛盾しているとはいえない。論旨は一貫している。ただし、第一～九章までは、文明社会とそれを構成する人間についての原理・原則を述べたものであるのに対して、第十章は、以上を前提として、当面する日本国民の政治課題にしぼって論じている点で、抽象のレベルが違うことに注意する必要がある。

福沢の、少年あるいは青年時代の生活体験が、[一身独立]を主体化する一つの契機になったことは事実だが、それ以上にたしかなことは、かれの[一身独立]の主張は、[国の独立]達成という悲願から発していることである。これは、日本をふくむアジアの国々が、近代化にめざめる場合に共通しているし、必然的なことでもあった。福沢は、ヨーロッパの近代思想の普遍的な諸価値を、独自に再構成し、それらを、二つのパンの問題、すなわち、一つは国民の生存の問題、いま一つは、個人として生活する問題に結びつけたところに思想家としての真骨頂があったと思う。その意味で、[一身独立して一国独立す]というテーゼは、丸山真男氏のいうように、日本の近代ナショナリズムの美しくも薄命な古典的均衡であったといえよう。

福沢の思想の特質にかかわる問題として、かれの主知主義の問題があると思われるので、以下これについて検討してみたい。

福沢は、「一身独立」論を、「学問のすゝめ」を軸に展開していることは周知の通りである。

発展途上国においては、学生運動が社会運動に占める比重が大きいことにもしめされているように、社会変革の推進主体が未成熟な状況にあつては、「知」に、熱い期待がよせられることは当然であった。とくに、日本を、新しい社会に変革するうえでの最大の困難は、権力の偏重の歴史が生んだ「惑溺」であると考えていた福沢が、疑いぬく合理的精神に、変革の原動力を発見したことも当然のことといえよう。この場合、かれが、「知」といい、「理」というものは、understandingであり、intellect であり、reason 等、多様であったことは、念頭においておく必要がある。

福沢は『文明論之概略』の「第六章 智徳の弁」の最後の文章でつぎのように述べている。⁽²¹⁾

「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」と。

福沢が、智力の働きによって、人間は自然と社会を支配することができると考えていたことはたしかであろう。さきにも述べたように、近代の夜明けに、理性をバラ色に描くことは、むしろ当然なことであつて、それ自体をここで論じようとしているのではない。問題になるのは、このような福沢の、楽天的な理性への讃歌を、啓蒙思想に特有なもの、さらには、アダム・スミス流の調和論的社会観の反映といった形で片づけてしまつてよいのであろうか、ということである。結論を先どりしていえば、一般的には、たしかに啓蒙期の特徴ということではできるのであるが、もっと仔細にみると、とくにヨーロッパ近代思想のある断面との比較においてみると、大たんない方をすれば、日本の思想の伝統が、「知」の理解に、独特な影をおとしているといえないか、ということである。

ひろた氏は、福沢の上述の楽天的文明進歩観が生れる原因を、人々の利益追求は、本来的には矛盾対立しないものとする福沢の社会観に求めている。そして、この社会観は、スミスの社会観であり、それを福沢は、チェンバーズの『経済読本』から学んだとして⁽²²⁾いる。氏は、各所で、人間は本来は互に対立するものではないとする福沢の楽天的な予定調和についてふれており、それは、「まだ階級対立を充分には自覚しないアダム・スミスに代表されるイギリス自由主義の原理を説く教科書」であつたチェンバーズの書の影響であるという見解を述べているので、この問題を検討したう

注(21) 「文明論之概略」, 全集, 第四卷, 114頁。

(22) ひろた, 前掲書, 135頁。

えで、福沢の「知」と、ヨーロッパ近代思想にあらわれるそれとの比較の問題に入りたい。

チェンバーズの書は、たしかに、スミス流の、経済の自律運動の存在を前提にして書かれたものではあるが、この書は、ある意味では、社会的不調和の現実に対する弁明として書かれていることもみおとしてはならない。「はしがき」において、すでにつきのよう⁽²³⁾に述べている。

「個人の義務の本質について、あまりにも多くの無知がはびこり、市民社会のまさに根底がくつがえされようとしている時、国の安寧にとって欠くことのできない事柄について、若い人たちを教導することは大切である。」

また、福沢が、『西洋事情』外編に翻訳するさい、その章を除いた、'Objections to the Competitive System Considered' においては、富者、熟練者、好運な者には有利に、貧者、不熟練者、不運な者には破滅的に作用する競争制度の矛盾を、associative system を擁護する立場から鋭く批判する主張がくわしく紹介され、これに対する反批判が展開⁽²⁴⁾されている。

こうした事実からも明らかのように、チェンバーズの書は、自由競争のシステムの諸矛盾が全面的に開花する中で書かれており、福沢は、その部分を翻訳こそしなかったが、当然熟読して、その社会的矛盾の激しさに強い印象をうけているはずである。事実、『文明論之概略』の中で、繰り返して、前近代社会を「無事の世界」、文明社会を「多事の世界」としてえがき、だからこそ、法の支配が不可欠になるのだという論旨を展開している。『民情一新』につながるかれの歴史観は、すでに、『文明論之概略』の全編を貫いている。したがって、ひろた氏が、「福沢は本来的には個人間の対立はありえぬとみたから、人間そのものの能力＝理性のみが問題を解決するという論理が鮮明に浮かびあがってくる⁽²⁵⁾」というのは誤りであって、反対に、福沢は、社会的不調和と摩擦を直感していたからこそ、その解決ののぞみを理性に託したのであるし、ここから、国内の対立激化が独立をおびやかすことをおそれて官民調和がとかれてくるのである。

よく指摘される、福沢の、法の遵守と個人の義務に対するきびしい主張は、単純に、人民を明治国家秩序につなぎとめるためのものといった形で理解される性質のものではない。チェンバーズの書では、市民社会の諸矛盾を前に、たががゆるみ始めたことへの対策として、法と義務が再び強調されるのであるが、福沢はこれを、法よりも人をおそれ、忍従の長い歴史が義務を忘れて権利主張に走るといった、近代社会への転換期特有の問題によみかえて、かれの主張にしている面が強い。こうしたことを考えると、チェンバーズの書を、スミス流の解説書と軽く扱うことは危険であって、むしろ、競争制度擁護という立場から、かなりイデオロギー色を強めたこの書が、どのような屈折した姿において、福沢の思想形成に影を落しているかという観点からの検討が大事だともう。

注(23) Chambers, op. cit.

(24) *ibid.*, pp. 12-14. 拙稿、「福沢論吉の経済思想」、北里大学教養部紀要、第五号(1971年)参照。

(25) ひろた、「前掲書」、119頁。

さて、本題にもどって、福沢の「知」の問題性の考察にうつろう。この問題を、アダム・スミスとの比較という形でおこないたい。

『文明論之概略』について語られた場合、いちばん無視されたのが、「智徳」論であって、とくに、「第六章 智徳の弁」「第七章 智徳の行わる可き時代と場所とを論ず」において著しい。しかし、封建的秩序の崩壊によって、それまでの社会的紐帯をたちきられた利己的個人が、どのような原理によって新しい社会に再結集することが可能になるのかという問題は、福沢の最大関心事であったはずであり、こうした問題は、個人の行為の原理に鋭く現われるわけであるから、福沢にとって、智徳論のもつ意味は大きかったといわざるをえない。

倒幕を、専制に対する智力の勝利とみる福沢は、政府の方向を決定するのは「衆論」であるという立場から、「衆論」の構造とその成立過程を、第五章で論じているのであるが、これをみるとつぎの点が注目される。

第一、衆論は人の数によって決るものではなく、智力の分量によって決定されるとしていること。

第二、ヨーロッパを例にとって、国論あるいは衆説といわれるものも、「中人以上智者の論説にて、他の愚民は唯其説に雷同し其範圍中に籠絡せられて敢て一己の愚を逞ふること能はざるのみ」であるとして、智者、中人、愚者という分類で、智者にリードされる衆論の形成を語り、それが政府の方向を決定するとしていること。

第三、智力は習慣（当該社会の原理が本能化したもの）によって結合されて衆論になるという観点から、「西洋の人は智恵に不似合なる銘説を唱て不似合なる巧を行う者なり。東洋の人は智恵に不似合なる愚説を吐て不似合なる拙を尽す者」だという、「衆智者結合の変性」について語り、智を衆論に実現するうえで、決定的な影響力をもつ「習慣」という名の社会システムの意義を論じていること。

以上のように、智力が衆論を制し、智力の働きは社会システムに依存するという、福沢の主張は明らかであろう。

つぎに、第六～七章によって、福沢の智徳論をみると、つぎの点が注目される。

第一、智を「私智」(=工夫の小智)と「公智」(=聡明の大智、すなわち大徳)にわけ、徳も「私徳」と「公德」にわけて、文明社会を、私智が公智にすすみ、私徳もまた公智を媒介にして公德にすすむ時代と捉えていること(「知」の主導性に注意)。

第二、私徳は、身を修め、行ないを慎むといった風心の中にあるもので、他人に対する心の働きではなく、他人とは無関係な、孤立した個人の不動だとしていること。また、徳は利己心との絶対的な対立の中でとらえられ、不徳の媒体たる五官の慾を抑圧する点で、人間の自然な性情を妨げる危険をもつとしていること。

第三、「忍苦の善心」と「不徳の悪心」の間には、千差万様の智徳の働きがあり、天性のままに

解放すれば、智の力で、極端な悪心は自から抑制されるはずであり（不徳と美德の中間）、「徴悪の手段は社会に備わり（法による制裁という意味——筆者）、勸善の作用は本人の知性に存する」としていること（法も智に還元され、自己抑制も智に依存していることに注意）。

第四、文明は人心の働きが複雑で多様な社会であるから、有効範囲の狭い私徳にかわって、人智が自然と社会の支配者になり、徳にかわって、人間の性情をもとにして、知がつくった法や規則が、政府の専制を防ぎ、人間交際のルールとなる点で、規則が最高の道徳の働きをするといっていること（正義の法の根拠を「知」と自愛心に求めていることに注意）。

以上のように、ここでも福沢の、「知」に対する絶対的な信頼感は著しいものがあり、また、智も徳も、人間の社会関係の中で論じられるのではなく、抽象的に、孤立した個人を担い手として論じられていることが注目される。

このような、福沢における「知」の構造と役割を、アダム・スミスの『道徳感情論』にみられる考え方と比較すると、そのちがいの大きさに驚かざるをえないであろう。⁽²⁶⁾

第一に、アダム・スミスは、人間を利己的なものとしたうえで、同時に、人間はその本性として、他人の運・不運に哀れみや同情を感じる情動——同胞感情 fellow-feeling——をもっているという。スミスにとって、これが同感の成立のための前提であった。福沢は、牧師の経歴をもつウェイランドが、神への愛からときおこして他者への愛をとく部分は、宗教にからむ他の部分同様、一方でクールにカットしつつ、他方で、人間の自然の性情を解放しようというよびかけを実感をこめてうけとめている。そして、福沢が、身分制的な束縛から解放された人間として考えるのは、孤立した個人であって、その個人の中に、社会的な人間としての本性を問う問題意識は欠落している。これは、長い市民社会の歴史を背景に、「社会のなかでのみ生存できる人間」という実感をもって、人間の本性を社会性の中に見ることができたスミスと、そういう条件を全く欠いていた福沢とのちがいの大きさによるものといえよう。

第二に、アダム・スミスは、行為の適宜性は何によってきまるかという問題に対して、観察者がその行為者に与えた同感 sympathy だという。ここで大切なのは、同感成立のメカニズムである。それは、行為者の情動が、観察者に波及したといったようなものでも、また、一般的観念にてらして、観察者の理性が判断したといったものではなく、観察者が、想像上、行為者の立場に自分をおいて追体験し、行為者の感情や行為に「ついてゆける」ときに同感が成立するのだとスミスはいう。いうまでもなく、スミスの、この同感論が、正義の法の根拠とされたのである。つまり、スミスは、正義の法が、社会の存続に不可避であるということの発見を、人間の理性にゆだねないで、直接的で本能的な、自然な感情にゆだねたのである。理性に全能を与えた福沢とのちがいは明らかである。

注(26) 拙稿、「市民社会の構成原理—アダム・スミスの同感論をめぐる—」、北里大学教養部紀要、第八号。

第三に、スミスは、観察者(それは、社会の代理者でもあるが)の資格を、行為者にとって「見知らぬ人」であることに求めた。市民社会は、地縁・血縁とは切れたところから、「見知らぬ人」同士の関係から始まるがゆえに、「見知らぬ」人だけが、社会にかわりうると考えたのである。社会にかわって判断する「見知らぬ人」は、智においてとくにすぐれた者である必要はなく、市民社会の大多数を構成している、平凡な市井の人にはかならなかった。平凡な、どこにでもいる普通の人の自然な感情に、社会が無条件にそれに従う信頼をスミスは託したのである。ここでも福沢との距離は大きい。

十七世紀的知から十八世紀的知への変貌を、形而上学的理性から批判的、経験的な理性への移行としてとらえる中村雄二郎氏⁽²⁷⁾にしたがっていえば、アダム・スミスは後者の人であった。当然のことだが、福沢は、こうしたヨーロッパ近代思想の変貌する過程も、その全体像も知るすべもないままに、その摂取を迫られたのであった。そこにある欠落した部分と、日本の伝統的精神によって、独自の性格をもたされた部分とを生じたであろうことは、当然であったといえよう。

むすび

この小論の冒頭で、福沢には、自然的平等の観念はみられず、かれが論じているのは、「権利の平等」(=同権論)であるということを強調したのは、決して福沢の思想の意義を低めようとするものではなく、むしろ、これによって、かれの思想の特質とその歴史的な役割を明確にしたいという意図によるものである。いうまでもなく、ヨーロッパの近代思想は、広い基盤の上に多様な姿でその個性を競いあう総体であって、単独の個人に代表されるといった性質のものではない。山にたとえれば、単独の山ではなく、多くの巨峰が一つの山脈をつくって偉容をしめしているといつてよい。福沢は一つ一つの山々を征服しながら、山脈の全容をつかんだのではなく遠望によってその全容を察し、そのある部分を、とくにかれの内発的な思想の培養基にするといった形で、それを摂取した。したがって、福沢の著作に、スミス、ルソー、ホッブス等々が、要領よく姿を現わすとしたら、近代思想の教科書ではあっても、かれ自身の思想の書とはいえない。ないものねだりではなく、まず、福沢が自らの養分とした部分を正確に評価し、福沢の思想の特質を明らかにすることが大切だと思う。

福沢の「同権論」と「一身独立」論の検討によって、一つには、かれが、ヨーロッパの近代思想の摂取を通じて、自由の価値を中心に、いかにそれを主体的に発展させていったか、いかえれば、かれの思想のもつ独自の性格を明らかにしたかったし、いま一つは、「社会」の用語が用いられていないために、多くの誤解を生んでいるが、かれがいかに市民社会の原理を深く理解し、日本にお

注(27) 中村雄二郎、「ロゴスの変貌—十七世紀的知から十八世紀的知へ—」, 思想, 1978年6号。

福沢論吉評価をめぐる若干の問題

ける市民社会論の最良のものを提示しはじめていたかを明らかにしたかったわけである。

また、かれにおける平等論の欠如、ならびに、かれの「知」の理解がふくむ問題性を指摘したのは、簡単に、スミスと結びつける危険性についていたかったことと、福沢の中に、日本人の意識（何かを欠落させている）の影が尾をひいていないか、ということを示したためであった。そして、もしそれが正しければ、福沢に原罪を求めるのではなく、独自の方法によって、われわれに欠如した部分を埋める作業が試みられるべきだろうということがいたかったわけである。

ひろた氏、遠山氏の労作から、たくさんの刺戟を受け、多くのことを学ばせていただいたことを感謝したい。

(北里大学教授)

(1978・8・31)

〔後記〕資料の面で、慶應義塾大学の丸山信氏、ならびに慶應義塾図書館、北里大学教養部図書館の協力をいただきました。厚くお礼申し上げます。