

Title	日本近代化の使徒：福澤諭吉
Sub Title	
Author	井田, 輝敏(Ida, Terutoshi)
Publisher	慶應義塾福澤研究センター
Publication year	1985
Jtitle	近代日本研究 Vol.2, (1985.) ,p.109- 142
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	福澤諭吉 特集
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-19850000-0109

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.

日本近代化の使徒——福澤諭吉

井田輝敏

はじめに

福澤諭吉の研究は従来より汗牛充棟とも表現しうるほどに多産的である。だが——否、それゆえに——、いまだ福澤にたいする価値評価は多彩で確定してはいない⁽¹⁾。たとえば「法螺は福澤、嘘は諭吉」といった福澤への真摯な評価ならぬ軽佻な中傷は論外としても、早い話「講座派」の代表的な二人の論客による、以下のごとくに対立拮抗するアンビヴァレントな福澤評価それ自体が、這般の消息を鮮明に照射するであろう。すなわち、福澤も所属した「明六社」特有の「泰西文明思想」が、西欧では「絶対主義にたいする抗争の武器」として機能しえたのに反し、わが国ではむしろ逆に、それが「絶対主義権力の補強の武器」となり終ったという「事実」⁽²⁾に引照して、服部之総は「福澤の思想体系」を躊躇するところなく「絶対主義の範疇に属するもの」と規定し、当の福澤を目して、明六社員なかで「最大に狡智かつタフな絶対主義者だった⁽⁴⁾」と断案する。かくて彼は持論を自負しつつ、次のように揚言したのであった。曰く、「私の確信することは、福澤諭吉の節操と人格は、彼の思想体系と全行動がけっして民主主義でなく、けっして一八世紀のイギリス人そっくりでなく、いわんや純

粹な英米流の新興資本主義イデオログでも、典型的市民的自由主義でもなく、ただ終始一貫して絶対主義にぞくしていたという観点(「服部の固執する観点!」)のみが、よく論証に耐えうるということである(5)。これとは全く対蹠的に、同派の羽仁五郎にしたがえば、福澤は断然「近代思想家」の一人として定位されねばならない。というのも羽仁の所見によるなら、「福澤諭吉の人間としてのまた思想家としての近代的真実」(7)は、「千百年来未だ嘗て真実に反省されることのなかつた日本の封建主義に反省を求め、未だ嘗て正面から批判をゆるさなかつたその歴史的真相を白日の下にあきらかにし、久しかりしその封建主義の抑圧の下から我が日本の人民及び学問思想及び教育が遂に自ら解放し自立しようとするの必然的事実を実現せしめようとした点」(8)にこそ、まさしく剗切に、みいだされる必要があるからなのである。

いまここに、鋭角的に対立しあう福澤評価の一例として紹介した服部・羽仁両者の見解のうち、いずれがより肯綮に値しうる論断であるかを問われるならば、われわれは逡巡するところなく後者の羽仁説に左袒したい。それというのも、福澤自身が「我輩は西洋文明の学問を脩め、之を折衷して漢学説に附会せんとする者に非ず。古来の学説を根柢より顛覆して、更らに文明の門を開かんと欲する者なり」(9)、「福翁百話」三四。傍点は引用者、以下特記しないかぎり同様)と、己れみずからを日本近代化の急先鋒に位置づけていた。そうして「国を開くならば根こそぎ開いて、何も角も西洋流にしなければならぬと云ふ……予て云ふ議論」(「福澤先生浮世談」)を堅持し、あえて身をもって「進歩の先陣となつて世の中をデングリ返す工夫……私は死ぬまでそれを遣る。……それが私の道楽、死ぬ迄の道楽」(「交詢社大会席上に於ける演説」明治三十一年四月二六日)と語つた福澤は、そうした畢生の「議論」の実現や「道楽」の享受にとつて黙殺しがたい「障害物」とみえた「固陋の惑濁」(12)を徹底的に掃蕩すべく、彼のいわゆる「掃除破壊」(「掃除破壊と建置経営」)を積極果敢に遂行したが、その具象的な有様は——福澤も認めたとお

り——、「恰も社会の百事を一掃せんとするの鋭鋒を以て攻撃至らざる所な⁽¹⁴⁾」いまでに、文字どおりラディカルにして壮烈無比だったのである。

ところで本稿は羽仁と同じく、福澤を一個の近代的な思想家として取りあげ、とりわけ日本近代化の視点から福澤の思考様式を考察しようと試みる、蕪雜なデッサン以外のなものでもない。とはいえ、他ならぬ「近代化」(Modernization)の概念が一義的でなく(B・シュワルツのいう「近代化の非一義性」⁽¹⁵⁾)、かえって政治的、社会的、経済的、さらには文化的な諸領域をも包括する極めて広汎なそれであるかぎり、予めここで「近代化の基礎概念」について瞥見しておく必要がある。つとに武田清子が手際よく整理してみたように、およそ「近代化の基礎概念」の把握の仕方には、二つの対照的なアプローチがありうる。「先ず、近代化の変化を都市化、工業化、マス・メディアの発達などといった物的、ないしは、客観的条件に重点をおき、それに伴う変化の現象において「近代化の」の特質をとらえるアプローチと、「次に」人間の価値意識における近代化、即ち、閉ざされた共体的規制から意識において解放され、開かれた意識、主体性、合理性、個人主義の確立ないし成熟を基盤とする自由主義化、民主主義化の変化を近代化としてとらえるアプローチとの対照⁽¹⁷⁾」の存在が、すなわちこれである。約言するなら一方には、「近代社会の客観的現象の分析より、その特質なり規準なりを設定しようとするアプローチ⁽¹⁸⁾」が、他方には「人間の意識の変革、価値意識、人間観を基盤ないし軸として、そこから近代化を問おうとするアプローチ⁽¹⁹⁾」が、それぞれ共存しうるわけである(ここで共存と書いたのは、両者のアプローチは相互に排他的ではなく、むしろ逆に相互補完的な関連にあるべきだ、と考えられるがゆえである。いってみれば二つのアプローチの関係は「土台」を重視するマルクスの思考態度と「エートス」を力説したウェーバー的視角とが、往年誤って「マルクスかウェーバーか」として対置されたようではなく、現今承認されているがごとく「マルクスとウェーバー」⁽²⁰⁾といった観点から相互補完的

な共軛関係にあるものとして、正当に理解されねばならないのと同然である。しかしながら、本稿で福澤論吉の思想的営為の主眼目を日本の近代化に収斂させるというばあい、その近代化の含意を物的あるいは客観的なものとしてではなく、もっぱら「人間の価値意識」の次元におけるそれとして措定することは許されてよいであろう。ただし贅言を弄すまでもなく、かの「文明の精神」を「文明の外形」にもまして高く評価した福澤の視罔⁽²⁾よりみると、後者の意味での近代化こそ、まさしく彼の思考態度により、適合的であると思考されるからである。

それともあれ、われわれは以下の叙述で、まず日本近代化の一般的な態様を俯瞰し、そうした日本近代化の趨勢にたいする福澤独自の批判的な姿勢を闡明することにしよう。

(1) この意味では、福澤研究は余りにも百家争鳴で收拾するところを知らず、徒らに混迷状態ないしは星雲状況にあるともいえよう。だが逆説的なひびきをあたえるかも知れぬが、福澤のひそみにならうていえば「多事争論」(『文明論之概略』卷之一、慶應義塾編纂『福澤論吉全集』第四卷〔昭和四五年版、岩波書店〕所収、二四ページ)こそ、およそ事物の發展に寄与しうる推進力なのであり、したがって多元的な福澤評価の競合は、かえって福澤研究のプラスともなりうるのである。

(2) 服部之総「絶対主義思潮の接木」、服部之総著作集『第六卷(昭和二五年、理論社)所収、一〇九ページ。こうした「明六社」にたいする服部の見解は、結論的にいって一面的であり、必ずしもトータルに「明六社」の全貌を把握しているとは断定しがたい、その間の事情については、さしあたり拙稿「明治前期の『抵抗権』思想——福澤論吉と植木枝盛を中心として——」、北九州大学『法政論集』第一〇巻第一・二号(昭和五七年二月)所収、一四五ページを参照されたい。

(3) 服部「福澤論吉」、前掲『服部之総著作集』第六卷所収、一九四ページ。

(4) (5) 同右、二〇五ページ。

(6) 羽仁五郎「白石・論吉」(昭和二年、岩波書店)一三四ページ。羽仁は福澤をさらに「主張ある思想家であり、主張を実現せんとする誠意ある思想家」とも規定している(同上、二八三ページ)。

(7) (8) 同右、二三五ページ。士氣きものの倒壊と新しきものの成長との必然を良き心をもつて直視し、その必然の展開に沿うて彼に可能なる限り助力し、その必然の進展に対する非良心的反動的妨害をむかつては飽くことなくその撤退を求め、……特権乃至権力によつて人民を庄迫し以つて得々然たるが如き貴族乃至官僚の態度を陋劣として自ら遂に位官に就かず一平民を称して死んだ」(同上、一三三三四ページ)

- ジ) 福澤を称揚して、羽仁は以下のごとくに福澤の不滅性を高らかに説く。「明治維新当時及びその後にあられた数多くの虚名が、或は誇大な声威を誇り或は外面強大な権力をふるつたそれらの名が、すべてまつたく地に墜ちてしまつた後にも、福澤論吉の名はなおのこつて失はれないであろう」(同上、一三三三ページ)。
- (9) 前掲『福澤論吉全集』(以下『全集』と略記)第六卷所収、二六一ページ。「左れば我輩は一切の学説に就き東洋流の旧を乗て、西洋文明の主義に帰せんとする者にして、其これを棄るや殆んど吝しむ所なし……」(同上、二二六二ページ)。
- なお、福澤が「東洋流の旧」——具体的にいへば「儒教主義」もしくは「和漢の古学流」——を摺斥し、むしろ「西洋文明の主義」に親炙した理由については、たとえば『福翁自伝』(『全集』第七卷所収、一六七—一八ページ)および『慶應義塾学生に告ぐ』(同上第一卷所収、四六一—二ページ)などを参看されたい。
- (10) 『全集』第六卷、四五—一ページ。
- (11) 『全集』第一六卷、三三四—三三六ページ。
- (12) 参照、『無字の弊惑る可し』、『全集』第一四卷所収、一四八—一五二ページ。「抑も人間開進の第一着は、固陋の惑溺を一掃して智力発達の途に横はる所の障害物を排除し、以て文明の行路を平坦にするに在り」。それでは「惑溺」とはなにか。福澤はいう、「習用の久しき、或は其事物に就き実の功用を忘れて唯其物のみを重んじ、……これを愛し、これを眷顧し、甚しきは他の不便を問はずして只管これを保護せんとする……」。是即ち惑溺(『全集』第四卷、三三三—三三六ページ)と。つまり「事物にたいする物神崇拜こそ、「惑溺」と呼ばれる憂慮されるべき現象の母胎なのである。
- (13) 参照、『全集』第二〇卷、二四三—二四四ページ以下。
- (14) 同右、二四九—二五〇ページ。
- (15) 参照、B・シユワルツ『近代化とそのあいまいさ』、武田清子編『比較近代化論』(昭和四五年、未来社)所収、一九五—二〇〇ページ以下。
- (16) たとえばジョン・W・ホール『日本の近代化に関する概念の変遷』、M・B・ジャンセン編(細谷千博編訳)『日本における近代化の問題』(昭和四三年、岩波書店)所収、とくに四〇—二二二ページをみよ。このように近代化の概念が多義的であるがゆえに、すでにロナルド・P・ドーアによつて適切にも指摘されているように、「近代化」の「多义的な」構成要素を列挙して一つの精密な定義に達しようという試み」がなされ、「ときには、このような要素列挙的な定義自体が「近代化理論」という美名に飾られることもある」(ドーア『日本近代化論の再検討』、武田編・前掲書所収、一〇六—一〇七ページ)わけなのである。
- (17) 武田『近代化論の視角』、同右書所収、二二三—二四四ページ。
- (18) (19) 同右、一三三—一三七ページ。

- (20) 参照、内田芳明『ヴェーバーとマルクス——日本社会科学の思想構造——』（昭和四七年、岩波書店）。
- (21) 参照、『全集』第四卷、二〇〇ページ。

一 日本近代化と福澤諭吉

かつてロバート・N・ベラーは播るぎなき確信をもって、「私は、もし西洋の挑戦がなかったならば、日本における近代化はなかった、と思う⁽¹⁾」と述べたことがある。このベラーの発言をまつまでもなく、日本近代化の有力な契機として、「西洋の衝撃^{ウエスタン・インパクト}」に指を屈することは、決して不当ではないだろう。実際、熟知されているように、「日本国中幾千万の人類は各幾千万個の箱の中に閉され、又幾千個の墻壁に隔てらるゝが如くにして、寸分も動くを得ず。(中略)其隔壁の堅固なること鉄の如く、何等の力を用るも之を破る可らず⁽²⁾」(『文明論之概略』巻之五)とも形容された鞏固な徳川幕藩体制に、外から壊滅的な打撃を加えたものこそ、まさに黒船に象徴される西洋列強——近代科学文明を鋭利な武器となし、市民社会を実体的基礎としつつ、逸早く帝国主義的植民地争奪戦に覇権を競いながら東洋市場に殺倒した「先進諸国」——の外圧に他ならなかった。こうした外圧による「閉された社会⁽³⁾」から「開かれた社会」への推転は、「密閉された棺に注意深く保存されていた木之伊^{イヅ}が、外界の新鮮な空気に触れると忽ち崩れてしまうのと同じように⁽⁴⁾」、さしもの堅牢性を誇った徳川幕藩体制に瓦解を強要する作動因として機能したのである。こうして、長期にわたり人びとの頭脳を強靱に支配してきた「藩の思想⁽⁵⁾」は駆逐され、いまや新たに「日本国民なる思想⁽⁵⁾」が膨湃として抬頭するに至る。「……米艦一朝浦賀に入るや、(中略)列藩の間に存する猜疑、敵視の念は融然として掻き消すが如くに滅し、三百の列藩は兄弟なり、幾百千万の人民は

る。竹越⁽¹²⁾の所説にしたがって再説するなら、元来「文明開化なる運動」は、宛然「亜非利加の臭蛇」もしくは「智力でふ怪物人^{ジャヤント}」に他ならず、前者の「通過する所、草木、花弁、悉く倒壊して余す所な」く、後者もまた旧慣旧套、既存の学問・技芸等々をはじめ、「凡そ社会の感情によりて繋がれ、社会の感情を維持するの具」一切を仮借なく、その鋼鉄にも似た堅牢な足下に蹂躪しつつ踏破し、およそ底止するところを知らない。だからこそ、こうした「文明開化」の不可逆的な幕進により、そこには事の性格上、素晴らしい別天地が広びると聞かれるはずだったのである。

とはいえ、そうした「文明開化」への楽観的な期待は、冷厳な現実の前に儂なくも頓挫するしかなかった。現に木戸孝允が井上馨宛の書簡（明治六年一月二八日付）で論じたように、「今日の時勢にては〔泰西の物質文明を〕取込む丈け取込⁽¹³⁾、其弊害は十年歟、十五年歟の後には必ず其人出候て改正可致……」として、総じて為政者による西洋物質文明の見境いのない貪欲な摂取が断行されるころでは、たとえ「天下將に写真に驚き、⁽¹⁴⁾ 瀛車、⁽¹⁵⁾ 瀛船に驚き、望遠鏡に驚き、電信機に驚き、総ての物質的進歩に驚く」と描写されるがとき光景は展開されても、「深く心性宇宙の如き深大なる問題を論ずる」といった好ましい趨勢の出現は、到底待望しうべくもない。そこでは、まさに「西洋芸術」を内在的に規定する「西洋道徳」が看過され、かくて徒らに「文明の外形」のみに狂奔し肝心な「文明の精神」は一顧だにされないという、本末顛倒の悪しき傾向が支配的となる。そうだとするなら、ここでは社会現象の表面的な変化、したがって社会的象徴の「移動」は顕在化するにせよ、いささかも人心の根底にまで至るラディカルな「革命」が遂行される余地はない、⁽¹⁶⁾ というべきであろう。後年、夏目漱石が「現代日本の開化」を特色づけて「皮相上滑の開化⁽¹⁷⁾」と規定し、それが「内から自然に発展する」⁽¹⁸⁾ 「内発的」な態度とは全く対蹠的な、「外からおつかぶさつた他の力で己むを得ず一種の形式を取る」、日本人特有の「外発的」⁽¹⁹⁾ な

態度に由来するゆえんを鋭く剔抉したのも、あるいはまた永井荷風によって、「悪風の起つて来た根本は明治の偽善的文明の致す処」⁽²⁰⁾と断定され、新国家日本の国是となった「文明開化」政策が、以下のごとくに激しく指弾攻撃されたのも、まことに故なきことではなかったわけである。荷風は語勢を強めていう、「国立劇場とか帝國議會は」社会の一部の勢力者が国際上外国に対する浅薄な虚栄心無智な模倣から作つたものだ。つまり明治の文明全体が虚栄心の上に体裁よく建設されたものです。それだから、若し国民が個々に自覚して社会の根本思想を改革しない限りには、百の議會、百の劇場も、会堂も、学校も、其れ等は要するに新形輸入の西洋小間物に過ぎない。直ぐと色のさめる賈物同様でせう」⁽²¹⁾と。

それならば、荷風によって誹謗された「偽善的文明」が得意顔に一世を風靡したとき、これに条理を尽して異議の申し立てをおこなつた人物は、皆無だったのであろうか。無論、そうではない。封建反動の武断者とみられがちな西郷隆盛（南洲）でさえも、「文明とは道の普く行はるゝを賛称せる言にして、宮室の壯嚴、衣服の美麗、外觀の浮華を言ふには非ず。世人の唱ふる所、何が文明やら、何が野蛮やら些とも分らぬぞ」⁽²²⁾と、正當にも当時の「文明開化」のありように深い疑念を表明していた。だが、われわれは、当代日本の近代化政策に画期的な批判の視点を提供した代表的な人物として、とりわけ中村正直（敬宇）と福澤諭吉のばあいを考察することにしよう。けだし、中村（ときには新島襄が選好される）⁽²³⁾と福澤の両者は通常、「明治の思想の建設に与つて大功ありしもの」⁽²⁴⁾と称揚されながらも、前者は道徳的・精神的次元の「内部改革者」として、⁽²⁵⁾後者は逆に物質的ないし外部の改革に専念した「新日本のポルテール」⁽²⁶⁾として、好んで対比関係において論及される——その可否は措く——ことが多いからなのである。

さて明治四年（一八七一年）、英人サミュエル・スマイルズの手になる『セルフ・ヘルプ』（一八五九年刊）を『西

国立志編』の名のもとに翻訳した中村は、同書の第一編序で次のような逸事を紹介している。⁽²⁸⁾すなわち、あるとき彼を訪ねた一客が、「あなたはなぜ兵書を訳さなかったのか」との問いを発したのにたいし、中村は即刻こう答えたという。曰く、「子兵強ケレハ則チ国頼リ以テ治安ナリト謂フ乎。且ツ西国之強ハ兵ニ由ルト謂フ乎。是レ大イニ然ラス。夫レ、西国ノ強。人民篤ク天道ヲ信スルニ由ル。人民ニ自主之権アルニ由ル。政寛ニシテ法公ナルニ由ル」(原漢文。以下同様)と。ここにも明白なように、西欧列強隆昌の源泉の第一にキリスト教を措定しえた中村にあつては、いわゆる「西洋芸術」(「洋才」)の受容は、「東洋道德」(「和魂」)を媒介としてではなく、他ならぬ「西洋道德」(「洋魂」)別してキリスト教を有力な発条として、完遂されねばならなかったのである。こうした曠世の眼識をそなえた中村なればこそ、明治五年には「擬泰西人上書」を執筆し、⁽²⁹⁾西欧諸国における「富強之原」は、彼ら西欧人が「教法ヲ以テ精神ト為」す点に求められるべきであるにもかかわらず、開化日に赴くわが国では、この間の事情を明察しえず、かえつて「頑然尚ホ二百年前陳腐之國禁ヲ株守シ、「西教ヲ」目スルニ邪教ヲ以テ」怪しまぬ旧態依然たる現状を難詰するとともに、さらに単なる「西国之糟粕」にすぎない「絶妙之技芸」や「精巧之器械」の魅力にのみ酔い痴れた凡俗の頭上に、大覚醒のための鉄槌をくだすことができたのであつた。⁽³¹⁾否、それだけではない。彼は上述のごとき問題関心よりして、あえて明治天皇にたいし「陛下如シ⁽³²⁾西教之禁ヲ除カスンハ。則チ貴國汲々トシテ歐洲之治化技芸ヲ学フト雖トモ。決シテ真正歐洲之治化技芸ニ進ムコト能ハス。譬へハ木偶人ノ如シ。面目手足具ハルト雖トモ。而モ精神則チ失ス。何ソ活人ト対峙シテ。平行之礼ヲ行フコトヲ得ン」と提言し、真の文明開化を推進するには、「……宜シク先ツ「陛下」自カラ洗礼ヲ受ケ。自カラ教会之主ト為」ることが絶対不可避である、とすら遲疑するところなく勸奨したのである。⁽³²⁾そこには、「今日之開化日新ハ莫也。教法ハ樹也」⁽³³⁾との観点から、果実ではなく果実そのものを生みだす樹木ともいうべき「教

法」——これがもっともよく「人心ヲ一新スルノ道具」たりうる、と彼には思念された——を力説した、中村独自の知見が躍動していたといっても失当ではあるまい。

ところで福澤においては、這般の事情はどうであったか。結論的にいうなら、福澤もまた中村に優るとも決して劣らぬ、皮相で跛行的な欧化現象への鋭敏な批判者だったとみてよい。ただし、中村が一途に「教法」を引照基準として西洋かぶれの世人に警鐘を打ち鳴らしたのに反し、わが福澤のばあいには事情はさらに複雑であるといわねばならない。たとえば、「事物の得失……を論ずるには時代と場所とを考へざる可らず。(中略)到底世の中の事に、一以て之を貫く可き道はある可らず。唯時と処とに随て進む可きのみ」(『文明論之概略』巻之四)と弁じ、およそ「事物の得失」評価にあたっては「天地間の事物を悉皆人の精神の内に包羅して洩すもの」なく、「綽々然として余裕あらんこと」(同上、巻之二)を切言した福澤は、当然のことながら「一以て之を貫く可き道」を、いわば「一方に凝るの弊」(『惑溺』)より派生する悪しき産物、すなわち「所謂片眼を以て天下の事を窺ふの論」とみなし、鋭意これを排斥してやまなかつた。「……人間活世界の有様を臆測して、外題の定りたる芝居、狂言の如くに視做し、初幕は序にして、二段目は宝物を紛失し、幾段目は悪人専権にして善人圧制を蒙り、末段に至て王莽は夷誅せられ周公は青天白日なりと、幾度見物しても同一様の順序を違へず、人事も亦斯くの如しと思込」む(『時事小言』第二編)ような、極めて偏頗で単純素朴な思考様式ほど、福澤固有のそれから遠く隔絶するものはなかつたのである。別言するなら福澤は、特定の見解や立場に固執して他を一顧だにしないところの、「惑溺」とか泥み(なみ)を「局所に眼を遮られたるの罪」(『局外窺見』)として断罪し、むしろ全く逆に、一事物に捉らるる円転滑脱な「変通流暢の妙用」をこそ、すぐれて明確な方法的自覚をもって選好することができたといつてよい。だからして、こうした福澤においては、隻眼ではなしに、まさに複眼で「事物の得失」を多角的に考察す

る、といった認識態度が特別顕著たりえたのである。⁽⁴³⁾ 徳富蘇峰が「君〔福澤〕の事物を観察するや、毎に其中央の点に於てせずして、多くは両端に於てす。(中略)君の鋭眼は毎に、中央の正面に反射せずして、両端の側面に反射す……」⁽⁴⁴⁾と叙述したとき、彼は上述したような福澤独特の醒めた視点の存在を、ものの見事に認識していたように思われる。

いずれにせよ、福澤はさらに議論の展開に際してもまた、つねに「時代と場所」あるいは「時と処」とを重視したが、こうした彼の思考態度はおそらく、いかなる名論卓説であっても、もしもそれが「行はる可き時節と場所」とに不適応な論議であるなら、所詮は荒野に叫ぶものの声にすぎなく、なんら実質的な「効用」をも發揮しえない、とした福澤の冷徹な現実主義的もしくは実利の見解に基礎をもつであろう。否、むしろ「物の貴きに非ず、其働の貴きなり」⁽⁴⁵⁾（『文明論之概略』卷之二）との、福澤の言辞が鮮明に示唆するとおり、彼は議論に臨むにあつても「機能論的思考様式」——事物の価値を事物それ自体にア・プリオリに内在するものと措定しないで、不断にそれを「具体的環境への機能性」⁽⁴⁷⁾によって決定していく思考原理——を貴重した、というほうがより適切かも知れない。それというのも、福澤は「……実に就て見る可し、其名のみを聞て之を評す可らず」⁽⁴⁸⁾（同上）として、とかく「名を重んじて実を忘るゝ者」⁽⁴⁹⁾（『明治丁丑公論』）より、己れみずからを截然と峻別しえた卓見の持ち主だったからである。「福澤流の論法」の際立った性格を「手段と目的を固定的に決めないで、重層的にとりか、前に目的であったものがその次の段階では手段になるといふふう流動的に考える」⁽⁵⁰⁾とところに求めた神山四郎が、「福澤の場合は原理を現実押しつけるのではなく、原理を現実にあづけてそのはね返りを見て有効な実現の道を考えるという考え方」⁽⁵¹⁾が格別顕著であった、と語るとき、彼もまた如上の消息を比類なき卓抜さで洞見し尽くしていた、といつても溢美では決してないであろう。

それはともあれ、右にみた福澤特有の思考態度よりして、彼の発言内容は不可避免的に、非一義的かつ状況的たらざるをえなかった。「翁〔福澤〕の議論は、臨機应变、朝以て夕をトす可らず」と、徳富蘇峰によって喝破されたゆえんはここにある。とはいへ、「文明の学者として世に処するの法」を「常に凡俗の思ひ到らざる所に心を馳せて、種々無量の想像を逞うし、百千の新案を案じて之を胸裡に貯へ、機を見て、言に発し又実際に実行する其趣は、新調の楽器を懐にして容易に音を発せず、周囲の情勢を視察して時機の漸く可なるを窺ひ、思切つて発音して天下の耳を驚かすものゝ如くなる」(『福翁百話』六三)点にみいだした福澤にとって、まさしく機に臨み変に巧妙に応ずる議論こそ状況適合的なそれにならず、したがって、そうした時論によってのみ世を実効的に嚮導しうるはずだったのである。この間の内情についてもまた、かの蘇峰は驚嘆に値する明晰さで、筆管鮮やかに次のごとくに確言していた。曰く、「……君〔福澤〕が二十年間唱道したる所の議論をば、其著述したる所のものに就て、即ち西洋事情、学問の勧め、文明論の概略、分権論、民情一新、時事小言、近くは時事新報の社説に至る迄、細に之れを点検したらば、随分自家撞着も多かるべし。然りと雖も自家撞着の議論、君に於て何かあらん何となれば君が唱道する所の者は、皆時世に依じて立てたる議論なればなり。即ち能く世と推し移り、物に凝滞せざるは、君が本領にして、君が感化を天下に及ぼしたるは亦た此に存す」と。

以上のようにみてくるなら、福澤による当代文明開化の在りようにたいする批判の概要を、総括的に明確化し整序するといった作業は、予想外に至難事であるといわねばなるまい。そこで本稿ではたかだか、福澤が抱懐した日本近代化の理念像(後述)を分析し、そこからえられた成果を媒介に、彼がおこなったであろうと推定される文明開化批判の、その特異性めいたものを解明するしか他に術はない。この点、あらかじめ大方の御寛恕を仰ぎたいと思う。

- (1) ロバート・N・ペラー「近代日本における価値意識と社会変革」、武田編・前掲書所収、一三八ページ。
- (2) 『全集』第四巻、一七一ページ。
- (3) K・マルクス「中国とヨーロッパにおける革命」、マルクス・エンゲルス選集、第八巻、上(昭和二十四年、大月書店)所収、四ページ。
- (4) (5) 参照、竹越与三郎「新日本史」上、松島栄一編「明治史論集(一)」(昭和四〇年、筑摩書房)所収、七ページ。
- (6) 同右、七ページ。
- (7) 徳富蘇峰「吉田松陰」(昭和二六年版、明治書院)五五ページ。こうした蘇峰の発想の基底には、「国民的観念は、相対的の観念なり。外国と触著し来りて、始めて斯の観念は発揮するものなり」(同上、四七ページ)との、牢固たる彼の確信が横たわっていたのである。
- (8) 佐久間象山「省蟹録」、『日本思想大系55』(昭和四六年、岩波書店)所収、二四四ページ。「東洋道徳、西洋芸術、精粗遺さず、表裏兼該し、弁りてもつて民物を識し、国恩に報ゆる……」。周知のように、象山が外圧にたいする鋭い兵学的認識と新しい對外観——「華夷内外の弁」といった伝統的な既成の観念に依拠して自己実体化を試みた、西洋への偏見にみちた對外観とは逆に、従来「戎狄・夷狄と御称呼」されてきた西洋諸国を「有力の大国」として認識し(参照、同上、三一四ページ)、彼我の力関係を合理的に計量したうえで、至当の對外政策を確定すべきだとみる——とを槓桿とすることによって定式化しえた「東洋道徳、西洋芸術」の観念は、同時代の横井小楠・橋本左内(景岳)あるいは帆足万里らにも共有された(この点の詳細は、たとえば古在由重『和魂論ノート』(昭和五九年、岩波書店)一〇四ページ、註(20)をみよ)。なお、「西洋芸術」が西洋の学芸技術を含意した点もまた、熟知されているところであろう。
- (9) 試みに伊藤博文がプロシヤ滞在中にも共有了された(この点の詳細は、たどれば古在由重『和魂論ノート』(昭和五九年、岩波書店)一〇四ページ、註(20)をみよ)。なお、「西洋芸術」が西洋の学芸技術を含意した点もまた、熟知されているところであろう。
- (10) 参照、竹越「新日本史」上、松島編・前掲書、三三三ページ。
- (11) 竹越「新日本史」中、松島編・同右書、五二ページ。
- (12) 同右、一六六ページ。
- (13) 日本史籍協会編『木戸孝允文書五』(昭和四六年版、東大出版会)四一五ページ。ただし、引用に際して適宜句読点を付した。
- (14) (15) 山路愛山「現代日本教会史論」、山路平四郎校注『基督教評論・日本人民史』(岩波文庫版)所収、六二二ページ。
- (16) つとに北村透谷は犀利な觀察眼をもって、以下のように語ったことがある。「今の時代は物質的の革命によりて、その精神を奪はれつゝあるなり。その革命は内部に於て相容れざる分子の衝突より来りしにあらす。外部の刺激に動かされて来りしものなり。革命にあらす移

- 動なり」（勝本清一郎編『透谷全集』第二巻（昭和二五年、岩波書店）三三四ページ）。かくて透谷もまた愛山と異口同音に、「物質的革命に急なるの時、曷んぞ高尚なる思弁に耳を傾くるの暇あらんや、曷んぞ幽美なる想像に耽るの暇あらんや」（同上、三三五ページ）と断じたわけである。
- (17) 夏目漱石「現代日本の開化」、『漱石全集』第二巻（昭和四一年版、岩波書店）所収、三四〇ページ。
- (18) (19) 参照、同右、三三四ページ。
- (20) 永井荷風「新帰朝者日記」、現代日本文学大系『永井荷風集』（昭和四四年、筑摩書房）所収、二二〇ページ。
- (21) 同右、二〇四ページ。
- (22) 山田済齋編『西郷南洲遺訓』（岩波文庫版）八ページ。
- (23) 参照、山路愛山・前掲書、とくに五六一七ページ、徳富蘇峰「新日本の二先生——福澤諭吉君と新島襄君——」、草野・並木編『蘇峰文選』（大正四年、民友社）所収、六七ページ以下。
- (24) 勝本編・前掲『透谷全集』第二巻、一七三ページ。
- (25) (26) たとえば竹越三又は「真正に自由なる文字を以て、社会を教育せんとしたる人」の「二人」として、中村敬字の名をあげ（竹越・前掲書、一五二ページ）、中村を「精神的の改革」者に同定した（同上、一五〇ページ）。そうして竹越は「道徳的の新教育は、中村敬字によりて初められ、物質的の新教育は福澤によりて初められ」云々（同上、一五一ページ）と説き、中村と福澤両者の間の差異を「道徳的」と「物質的」との対立関係において把握したのであった。また北村透谷も、その「明治文学管見」（明治二六年）で、「彼三田翁——旧世界に生れながら、徹頭徹尾、旧世界を抛げたる人」（前掲『透谷全集』第二巻所収、一七三ページ）——を中村敬字と対照せしめつつ、大要以下のように記述している。「彼（福澤）は平穩なる大改革家なり、然れども彼の改革は寧ろ外部の改革にして、国民の理想を嚮導したるものにあらず。此時に當つて福澤氏と相對して、一方の思想界を占領したるものを、敬字先生とす」（同上）。さらに山路愛山もまた、一方では中村を「基督教化せられた儒教主義」ないし「儒教を以て説明したる基督教」（愛山・前掲書、二九ページ）を梃子に、世人を嚮導しようとして企図した人物として特色つけるとともに、他方では福澤を「新日本のポルテール」（同上、五六ページ）に比擬して、いささかも怪しまなかつたのである。なお、石田雄「近代日本の政治文化と言語象徴」（昭和五八年、東京大学出版会）第一章をみよ。
- (27) スマイルズについては、さしあたり次のごとき好個の労作を参照。村岡健次「ヴィクトリア時代の政治と社会」（昭和五五年、ミネルヴァ書房）、とくに第三三章「サミュエル・スマイルズの思想と労働貴族層」。
- (28) この点の詳細かつ説得的な分析については、松沢弘陽『西国立志編』と「自由之理」の世界——幕末儒学・ビクトリア朝急進主義・「文明開化」——、日本政治学会編『日本における西欧政治思想』（昭和五一年、岩波書店）所収、をみよ。また啓蒙思想家としての中村

- に關しては、たとえば萩原隆『中村敬字と明治啓蒙思想』（昭和五九年、早大出版部）を参看されたい。
- (29) 中村正直『自助論第一編序』、大久保編・前掲書所収、二八三ページ。
- (30) この中村の上書は、まず最初に『ザリシヤパンロウイークリーメール』（明治五年五月一八日）に英文で掲載され、ついで同年八月に『新聞雜誌』第五六号の付録として、漢文で発表された（ただし、両者とも無署名）という（参照、大久保編・同右書所収の『年譜』四五八ページ）。
- (31) 参照、中村『擬泰西人上書』、大久保編・同右書所収、二八二ページ。
- (32) 参照、同右、二八三ページ。
- (33) 同右、二八三ページ。
- (34) 参照、中村『人民ノ性質ヲ改造スル説』（明治八年二月一六日演説、同右書所収、三〇〇ページ）。
- (35) 『全集』第四卷、一一五ページ。
- (36) 同右、一一四ページ。
- (37) 同右、四九ページ。
- (38) 参照、『社会の形勢学者の方向、慶應義塾学生に告ぐ』（明治二〇年一月一五―二四日）、『全集』第一卷所収、一八四ページ。「強いて語を下せば日本国の人心は動もすれば一方に凝るの弊ありと云て可ならん歟（中略）前後左右に些少の余裕を許さずして変通流暢の妙用に乏しきものゝ如し」。
- (39) 『全集』第四卷、四二二ページ。
- (40) 『全集』第五卷、一四〇ページ。
- (41) 『全集』第八卷、二一九ページ。
- (42) 試みに「我同学文明の大主義」を「内に実力を余して心思を百方に馳せ、苟くも判断の明を失ふ」ことのなきこと、つまり「生涯の行路、都て事物に凝ることなく、何事を執り何事に熱心するも、常に余力を貯へて変通流暢の資に供するの一事」（『全集』第一卷、一八六ページ）を強調した福澤を想起されたい。
- (43) この点の周密精細な考察は、すでに早く丸山真男によって成功裡に果たされている（参照、丸山『福沢論吉の哲学——とくにその時事批判との関連——』、日高六郎編『近代主義』〔昭和三九年、筑摩書房〕所収）もつとも、このような福澤独特の認識態度を兩面的とみる遠山茂樹にあつては、福澤は「主体的な思想家」であると同時に「老獪な思想家」とも目される。すなわち、遠山は次のように論及する。「福沢は、常に複数の評価が成り立つ可能性をみとめており、その前提に立つてあえてその一つの評価を選択していた主体的な思想家だと

- 受けとることもできるし、ある主張を表立ってした場合も、それを限定づけあるいは裏かえす弁解の辞¹¹退路をいつでも用意していた老練な思想家だったとも考えることができるのである」(遠山『福沢諭吉——思想と政治との連関——』〔昭和四五年、東大出版会〕五五ページ)。
- (44) 徳富蘇峰 「新日本の二先生」、前掲『蘇峰文選』七一ページ。だからして神山四郎も指摘したとおり、福澤の事物判断の特色として、以下のごとき傾動が格別顕在化するのである。「福澤は必ず物事の両面を見ます。決して一面だけで判断しないで両面の功罪を考える、メリットとデメリットを秤にかける、それを素早く見抜く一つの目を持っております」(神山「福澤における文明と国家」、慶應義塾福澤研究センター『近代日本研究』1(一九八四年)所収、一四七ページ)。
- (45) 参照、『全集』第四卷、一一六ページ。なお、次のような興味ぶかい福澤の発言内容に注目されたい。「余輩の生に於て目的とする所は蓋し其の長短に在らずして大小軽重に在り。之を譬へば船の如し。船を造て水に浮れば船は、則、船なれども、未だ以て船とするに足らず。よく風浪を冒して大海を渡り、海面に浪を破りたる痕跡を残して、始て船たるを見る可きなり。(中略) 捕鼠の猫よく其爪を匿すと云ふと雖ども、之を匿して鼠を捕ざれば、亦実は無爪の猫のみ。無爪の猫を学ぶは余輩の取らざる所なり」(『福澤文集二編』卷一、『全集』第四卷所収、四八一ページ)。
- (46) 『全集』第四卷、三七ページ。
- (47) 参照、丸山・前掲論文、とくに六八ページ。ここで丸山は、こうした福澤の「価値を具体的状況との相関において決定する考え方」(同上、六二ページ)を「プラグマティズム」と同定している(同上、六八ページ)。
- (48) 『全集』第四卷、四三三ページ。
- (49) 『全集』第六卷、五四三三ページ。
- (50) 神山・前掲、一五五ページ。
- (51) 同右、一四七ページ。
- (52) 徳富蘇峰「妄言妄聽」、前掲『蘇峰文選』所収、四一七ページ。
- (53) 『全集』第六卷、三〇八ページ。
- (54) 徳富・前掲「新日本の二先生」、『蘇峰文選』七〇ページ。

二 福澤における日本近代化の特質

「元来私の教育主義は自然の原則に重きを置いて、数と理と此二つのものを本にして、人間万事有形の経営は都てソレカラ割出して行きたい。(中略) ソコデ東洋の儒教主義と西洋の文明主義とを比較して見るに、東洋になきものは、有形に於て数学と、無形に於て独立心と、此二点である。……近く論ずれば人類のあらん限り、人間万事、数理の外に逸すること叶はず、独立の外に依る所なしと云ふ可き此大切な一義を、我日本国に於ては軽く視て居る。是れでは差向き国を開て西洋諸列強と肩を並べることは出来さうにもしない⁽¹⁾。これは、『福翁自伝』(明治三二年)のなかにみえる余りにも有名な福澤の述懐である。たしかに、ここには、「有形」の「数学」と「無形」の「独立心」といった「大切な一義」の実現を媒介に、見事に「西洋諸列強」と比肩しうる日本国家を創成しようと腐心した、福澤の熱っほいまでの願望が披瀝されている。だが、事柄は単にそのみには限定されないように思われる。それというのも、福澤においては他ならぬ「数学」と「独立心」の二つは、ただ国家独立の有力な発条たるにとどまらず、さらに、そうした国家を着実に担うに足る個人——わけても精神の主体的能动性をもつ「文明の人」(後述)——の育成にとつても絶対不可欠な構成要素と目されていた、と思念されるがゆえである。この否認しがたい事實は、たとえば、「一身独立して一国家独立する」⁽²⁾、「学問のすゝめ」三編)との、極めて著名なテーゼ——「個人の不羈独立を以て発起点と為⁽³⁾す個人主義的な命題——を堅持して、終生にわたる倦むところを知らなかった福澤を想起するだけで、十二分に理解しうるであらう。そうして実際、右に引いた福澤独自の見解もまた、彼の畢生の「教育主義」との関連のもとに吐露されていたのである。ともあれ、われわ

これは、福澤における日本近代化の特質を浮き彫りにする恰好の手がかりを、この冒頭に掲げた福澤の述懐——そこには、また、理と情の共存がみられる——に求め、その具体的な内実を仔細に点検することにした。

(i)そこでまず、「数と理」あるいは「数理」、総じて「数学」についての、福澤固有の思考原理から検討してみよう。かつて福澤は「人生の樂事」と題した論説（『時事新報』明治二六年一月一四日）のなかで、「物理学の一事」を「人間無上の快樂」と述べ、「一意専心、物理を探究して、造化の秘密を開くは人間無上の快樂にして、王公の富貴榮華も羨むに足らず」とさえ論じた。⁽⁴⁾ここで福澤の語っている「物理学」が、「数学」もしくは「窮理学」、端的にいつて「人間普通の実学」⁽⁵⁾を含意することは否定しうべくもないが、しかしなぜ彼によって、かくも「物理学」⁽⁶⁾（「数理学」）が高い評価対象となりえたか、に關しては、やはりなにほどかの説明を必要としよう。結論からいうなら、それは、福澤の抱懐した独特の人間観ないし人生観と密接不可離の關係にあったとみてよい。というのは、こうである。知られているように、「宇宙無辺の考」より発して福澤は、「……人間の如き、無智無力見る影もなき蛆虫、同様の小動物にして、石火電光の瞬間、偶然この世に呼吸眠食し、喜怒哀樂の一夢中、忽ち消えて痕なきのみ」（『福翁百話』七）とする、いわゆる人間「蛆虫」観を提示した。⁽⁶⁾こうして福澤にあっては、そうした「蛆虫」から構成される「浮世」に対処するにあたっては、「ナーニ浮世は三分五厘」⁽⁷⁾（堂に昇て室に入る勿れ）明治一六年四月五日）と、これを軽くみ、さらに一步を進めて、「人間万事を一時の戲」とみなす処世法が強調されたのである。⁽⁸⁾けれども、「戲去又戲來」る人生において、過度に「戲」に耽溺することは——それ自体がまたかの、「一方に凝るの弊」にすぎない以上——、当然のことながら福澤の許容するところではなかった。否、むしろ福澤の知見によれば、「浮世を棄るは即ち浮世を活潑に渡るの根本」⁽¹⁰⁾（『福翁百話』二三）であるかぎり、「凡俗と」等しく浮世の戲を戯るゝ中にも時に自から醒覺して戲の戯たるを悟るの「一事」⁽¹¹⁾（同上、九五）こそが、肝要

とされたらすべきであろう。だからこそ「人生本来戯と知りながら、此一場の戯を戯とせずして恰も真面目に勤め」る(同上、七)ことを「蛆虫の自分」と痛覚しえた福澤は、結局、その「人生大自在の安心法」(同上、四四)を敷衍して、次のごとくに語ったのであった。⁽¹³⁾曰く、「浮世を軽く認めて人間万事を一時の戯と視做し、其戯を本気に勤めて怠らず、^(たゞ)畜に怠らざるのみか真実熱心の極に達しながら、扱万一の時に臨んでは本来唯是れ浮世の戯なりと悟り、熱心忽ち冷却して方向を一転し、更に第二の戯を戯る可し」(同上)と。

それだけではない。「浮世を軽く視るは心の本体なり。軽く視る其浮世を渡るに活潑なるは心の働なり」(『福翁百話』一三)とか、「……此人を蛆虫として軽く視るは心の本体にして、其靈妙至尊を認るは心の働なり」(同上、一七)とも説いた福澤は、究極的には、人間「蛆虫」観を人間「地球上の至尊」⁽¹⁶⁾観へと、字義どおりコペルニクスの転回しえたのである。このばあい、福澤における「蛆虫」から「地球上の至尊」へのドラスティックな人間観の転換にとって、いわば強力な転軸手の役割を演じたものが、他ならぬ「心の働」であったという事情について、強いて多弁を弄す必要もないだろう。そうして、「心の本体」にもまして「心の働」を重視した福澤の認識態度の基底に、あの「物の貴きに非ず、其働の貴きなり」との、さながら真鍮のひびきのように高鳴る「^{ホウキツ}持続底音、つまり「機能論的思考様式」が強靱に踞踞していたであろう内情もまた、推察するに難くないはずである。だからして福澤はいまや、「扱人間を靈妙至尊のもの」「地球上の至尊」なりと決定する上は、其位に相應する丈の働なきを得ず」(同上)として、「為すことある可きの造物」⁽¹⁸⁾「西洋事情外編」卷之二)、いいかえれば「^{ホウキツ}工作者」⁽¹⁷⁾としての人間に、当の「靈妙至尊」性を容認することとなる。それゆえ福澤も言表したように、「凡そ人間の衣食住は天然に生ずるものに非ず。天の恵大なりと云ふも一方より見れば天は唯約束の固きのみにして、天然の物はあれども之に人の力を加へざれば人の用を為さず」⁽¹⁹⁾「福翁百話」一七)とするなら、「万物の靈、地球上の

至尊と称する人間は、天の意地悪きに驚かずして之に当るの工風を運らし、其秘密をあばき出して我物と為し、一步一步人間の領分を広くして浮世の快楽を大にする」(同上)ことを措いて他に、その「靈妙至尊」性を享受しうる余地は絶無であるにちがいない。そうだとすれば、つとにロバート・N・ベラーから、「大部分の日本の思想家とはちがひ、……『自然における人間』という志向よりもむしろ、『自然を越える人間』という志向をもつていた」⁽²¹⁾との絶賛を博した、徳川幕藩体制期の特異な思想家二宮尊徳と同じく、わが福澤もまた、自然にたいする明確な操作的態度を共有していたといつてよい。

否、それどころか、「天理と人道との差別を、能弁別する人少し、(中略)天理と人道とは、格別の物なるが故に、天理は万古変ぜず、人道は一日怠れば忽ち廃す、されば人道は勤むるを以て尊しとし、自然に任ずるを尊ばず」⁽²²⁾と切論した尊徳を遙かに超えて、福澤が堅持した自然認識の操作的態度には、瞠目すべきものがあつたといつても過褒では決してない。そうして事実、福澤が尊徳を凌駕しうるのは、尊徳においては、いまだ「万古変ぜず」と論断された超越的な「天理」「天道」、総じて「自然の法則」⁽²³⁾が、福澤にあっては——「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」⁽²⁴⁾『文明論之概略』巻之四)という、彼の簡明にして雄勁な文章が雄弁に物語るとおり——、もはや「人智」もしくは「智勇」を媒介に、その超越性を徹底的に剝奪され、かくて「人を以て天を使役する」といった自然にたいする人為的な制禦可能性が、牢固として確立されるに至った点に求められよう。「即ち我輩の持論に与造化⁽²⁵⁾争⁽²⁶⁾境と云ひ束縛⁽²⁷⁾化翁⁽²⁸⁾是開明と云ふも此辺の意味にして、物理学の要は唯この一点に在るのみ」(『福翁百話』一七)。以上のごとくに考察してくるなら、なぜ福澤が「物理学」に傾倒し、これを「人生の樂事」とみなしたかは、さらに贅言を費やすまでもなく瞭然となつたはずである。まことに福澤にとって、

「物理を究めて歩々天工の領分中に侵入し、其秘密を摘発し其真理原則を叩き、之を叩き尽して遺す所なく、恰も宇宙を將て我手中の物と為すの日」(「天人合体の日」の到来こそ、真の意味における「開明」(「近代化」)実現の日として、大いに翹望するに足るものだったのである。

それなら、そうした「開明」は、ただ「宇宙万有を支配する」「自然の真理原則」(「福翁百話」三四)——「宇宙万有の間に行はるゝ全般の約束即ち天然の真理」(同上、三)——を十全に掌握し、「この造化の妙工を借り、……其趣を変じて以て自から利する」(「学問のすゝめ」九編、いわば強力な理論的武器庫ともみられる「物理学」の修得によってのみ、果たして完全に期待可能となりうるのであろうか。否、断じてそうではない。他ならぬ「文明の本旨」を「多事の際に動て進む」(「文明論之概略」卷之三)という独特の視角から捉らえたうえで、「文明の要は唯この天然に禀け得たる身心の働を用ひ尽して遺す所なきに在るのみ」(同上、卷之二)と喝破した福澤、したがって「勉めて人事を忙はしくして需要を繁多ならしめ、事物の軽重大小を問はず、多々益これを採用して益精神の働を活発ならしむる」(同上)ことを緊要となした福澤、この彼にあっては、真正の「開明」なるものは、まさしく「多事争論」、すなわち異質的諸価値の対抗関係の設定による、多元的諸利益のダイナミックな競合なくしては、およそ実現不可能なのである。というのは、福澤のみるところ、「千百の事業、竝に発生して共に其成長を競ひ、……互に迫り互に相推」すがごとき「人事の繁多」あつてはじめて、ここに「心事繁多にして思想に富める者」、別言するなら「方寸の中、両間の万物を包羅して遺すなき……文明の人」(「政治の思想」一方に偏す可らず)「明治一八年五月一日)もしくは「能く此多事に堪ふる開明の人」(「明治二年二月三日)、要するに「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」近代人間が見事に生誕し、彼らによって「開明」が着実に担保されうるであろうからに他ならない。そうだとするなら、こうした福澤の思考原理からいって、有形の

「物理学」はもとより、無形の「精神」^{スピリット}さえもまた、日本近代化の必須のモメントたらざるをえないのは、至極
 順当な論理的帰結であつたとみてよい。かくていまや、われわれは、福澤における日本近代化のための第二の指
 標^{マールク}、すなわち「独立心」に言及すべき段階に到達しえたわけである。

(ii) 一般的には「独立自尊」を首唱した人物として知られる福澤は、その六八年にわたる充実した生涯のうちで
 不断に、多種多様な「独立」(独立心をも含めて)の重要性を力説してやまなかつた。試みに彼の著書・論説から
 書簡のたぐいに至る老大な量の断簡零墨を丹念に点検してみるがよい。おそらく人はそこに、いかに「独立」と
 いう光輝にみちた語句が散在しているかを如実に目撃しうるにちがいない。それにしても、「先生畢生の心事は
 国権拡張の一点に帰して、其著書幾十百部、其論幾千万言は、書名を何と題し議論を何れの方に立るも、結局
 の目的は唯国権の一点に在るのみ」⁽⁴⁰⁾(『世態論時事新報に呈す』明治一六年七月二八日—三一日)と、「五九樓仙蛮」の
 ペンネームを借りて、みずから「畢生の心事」を赤裸に吐露した福澤にあつては、そうした「独立」は不可避的
 に「唯国権の一点」へと収束していくより他なかつた。別言するなら、福澤にとつての究極的価値の実体は、個
 人の「独立」よりもむしろ「国の独立」そのものだったわけである。だからこそ福澤は、かの「一身独立して一
 国家独立する」との周知の命題にコメントを付して、「……先づ一身の独立を謀り、随て一国の富強を致す。(中
 略)。一身独立して一国独立するとは此事なり」⁽⁴¹⁾と記述し、個人の独立が終局的には「一国の富強」へと連動す
 る内情、したがって反転させていえば一身の独立といった個人的価値が、国家の独立もしくは富強という国家的
 価値に従属する事情を表明して、いささかも忸怩たるところがなかつたのである。こうした福澤なればこそ、彼
 が「智力發生の道に於て第一着の急須は、……西洋に行はるゝ文明の精神を取るに在り」⁽⁴²⁾(『文明論之概略』卷之二)
 と切言して、好んで学問の發達や文明の發展を論じたにせよ、そこでもやはり、「我輩の眼中……唯国権の利害

を標準に定めて審判を下だすのみ」(『本紙発兌之趣旨』明治一五年三月一日)とか、「国の独立は目的なり、今の我文明は此目的に達するの術なり」(『文明論之概略』卷之六)として、他ならぬ「国権」に準拠基軸を求めたる福澤独自の視点が見紛うべくもなく躍動していた。こうして「文明に非ざれば独立は保つ可らず」(45)との観点より、福澤によって国家独立の恰好な起動力とさえみなされた感のある文明は、かつての栄光ある地位から転落し、もはや「国権」に従属しつつ、これに奉仕すべき哀れなる「術」(『手段的価値』)にまで失墜せしめられたのである。

事情は、われわれが吟味対象に設定した「独立心」のばあいにも、例外ではないように思われる。たとえば福澤は、「一国の独立は国民の独立心から湧いて出ることだ、国中を挙げて古風の奴隸根性では逆も国が持てない」(『福翁自伝』)と語っていた。すなわちここでも、「国民の独立心」は「一国の独立」との共軛関係において、福澤によって貴重されていたのである。とはいえ、われわれは別して、福澤がここで「国民の独立心」を「古風の奴隸根性」と対比せしめている点に留意する必要がある。すでに閑説したように、福澤が「我輩は一切の学説に就き東洋流の旧を棄て、西洋文明の主義に帰せんとする者」(『福翁百話』三四)と自己定位し、断乎「(西洋の)学問を以て〔東洋の〕学問を滅さんとするの本願」(46)を抱懐するに至ったとき、そこには東洋の「虚架空論」に卓越する西洋「文明の実学」(49)への、彼なりの景仰の念が存在していたとみても大過ない。けれども、同時にそこには、日本近代化(『文明化』)の一國の独立にとつての最大の障害物とでもいうべき「奴隸根性」を徒らに培養しがちな、和漢「古来の学説」——とりわけ「封建門閥制度」の正当化に腐心する「儒教主義」(50)——にたいする福澤の、熾烈なまでの憎悪感あるいは怨念すらもまた、抜きがたく伏在していた。だからして福澤は、旧来の儒学思想を当面の攻撃対象としたあの、凄絶な「掃除破壊」を敢行し、かくて民衆の根強い「奴隸根性」を一掃するとともに、なお一歩を進めて(『建置経営』)、⁽⁵¹⁾「文明学の門を開くことにより、国家の独立に不可欠な

民衆未発の「独立心」を覚醒しようと知略しえたのであった。そうしてまた、「文明の精神」を「人民の気風」ないしは「一国の人心風俗」と等置した彼が、無気力かつ卑屈な「奴隷根性」をもつ人間にはなく、むしろ逆に、主体的能動性に富む「文明の人」に依頼して国民国家を創出すべく、さらに専制的な政府への被治者の「抵抗の精神」さえも高唱するに至るのは、そうした福澤の思考態度より派生する必然的帰結だったのである。

「凡そ人として我が思ふ所を施行せんと欲せざる者なし。即ち専制の精神なり。故に専制は今の人類の性と云ふも可なり。人にして然り。政府にして然らざるを得ず。政府の専制は咎む可らざるなり。／＼政府の専制咎む可らずと雖も、之を放頓すれば際限あることなし。又これを防がざる可らず。今これを防ぐの術は、唯これに抵抗するの一法あるのみ。世に専制の行はるゝ間は、之に対するに抵抗の精神を要す。其趣は天地の間に火のあらん限りは水の入用なるが如し⁽⁵³⁾。これは、西南戦争に敗れて空しく薩南の地に散華した西郷・桐野らにたいする世の罵々たる誹謗が渦まく状況のなかで、独り卓然と時流に抗し、賊徒の汚名のもとに葬り去られようとする彼らを椽大の筆でもって擁護した、福澤の『明治丁丑公論』⁽⁵⁴⁾（以下『丁丑公論』と略記）の緒言にみえる言葉である。この畳みかけるような躍動的な文章ではじまる『丁丑公論』執筆の動機が、「日本国民抵抗の精神を保存して、其気脈を絶つことなからしめん⁽⁵⁴⁾」とすることになったこと、したがって「文明の虚説に欺かれて」、「抵抗の精神」（「文明の精神」といいかえてもよい）が「次第に衰頹」し、人みな「無気力なる世の中」に晏如として生活している、といった憂慮すべき「近代日本の景況⁽⁵⁵⁾」を矯正しようと試みた、福澤の鮮烈な歴史意識より発した事実のほどは熟知されているとおりである。だからこそここでは、敢然と明治政府に敵対し、無惨にも「古今無類の忠臣⁽⁵⁶⁾」の座から転落して「私学校党の一狂夫⁽⁵⁷⁾」へと化し去った西郷は——彼にたいする世の一般的な貶価とは鋭角的に對立して——、福澤によって「真実に文明の精神を慕ふ者⁽⁵⁸⁾」と称揚されたのち、「……人民の気力、の一点に就て論

ずれば、第二の西郷を生ずるこそ国の、の、為、めに祝す可きこと(59)」なのだ、とさえ高く評価されたのである(60)。畢竟するに、すでに早く丸山真男が道破したように、「本来忠節も存ぜざる者は終ついにに逆意（さか）これなく候」というのが葉隠のダイナミズムであったとするならば、逆に謀叛もできないような『無気力』なる人民に本当のネーションへの忠誠を期待できるであろうか(61)との問いこそ、まさしく福澤の『丁丑公論』を一本の赤い糸のごとくに貫徹する、首尾一貫したライトモチーフだったわけである。

とはいうものの、「国の独立」という合理的、価値実現の好個の手だてとして、西郷ら旧士族のもつ非合理的な「抵抗」のエネルギーを重視した福澤の思考態度に、われわれは一抹の不安を覚えざるをえないであろう。もとより「文明開化の西洋主義」に立脚し、「居家処生の方針、都て数理の外に逸することなき(62)」（『日本臣民の覚悟』明治二七年八月二八日、二九日）を期した福澤は、同時に、「士族は素より無形の精神の発達したる者(63)」（『錦衣何ぞ必ずしも故郷に限らん』明治一八年一月一八日、一九日）との視角よりして、「内にしては封建の制度は廢したれども士人……の心は消滅す可きに非ず(64)」（『徳教之説』明治一六年一月二二日―二九日）と論じ、「士族」の「無形の精神」なり「心」に期待するところの多い人物でもあった。しかも、「情の働く所には数理を言ふ可らず、数理の在る所には情を語る可らず(65)」（同上）として、「数理」と「情」との緊張関係を透視しえた福澤を想起するなら、士魂にコミットしている状態の彼に「数理」を要求するのは場違いであるのかも知れない。だが、それにしても、儒学思想や封建的遺制の破壊に、あれほど峻烈果敢でありえた福澤にしてなお、「独立心」あるいは「人民独立の気風」を尊重する余り、他ならぬ「士族」の「無形の精神」（「士魂！」）への異常な傾倒ぶりを示したことは、やはり問題視されて然るべきである。そこで次にわれわれは、福澤の「瘦我慢の説」（明治二四年）を主軸に、彼における「士風維持」の弁証について瞥見することにしよう。

『丁丑公論』と類似の思想的系譜に連なる「瘦我慢の説」⁽⁶⁶⁾で、福澤の矯激な批判対象に設定された人物が、旧幕臣から明治政府の顯官へと「絶奇絶妙の変化」⁽⁶⁷⁾をとげた、勝安芳と榎本武揚の二人であったことはいうまでもない。では、なぜ両者は福澤による指弾攻撃の好餌となったのか。これもまた常識に属する間いではあるが、あえてここにその概要を摘記しておこう。福澤によれば旧三河武士が固有した「瘦我慢の一義」⁽⁶⁸⁾は、現在にあってもお「強弱相對して苟も弱者の地位を保つ」には、「単に此瘦我慢に依らざるはなし」と認定されるまでに至要な「立国の大本」⁽⁷⁰⁾であり、それゆえ「内に瘦我慢なきものは外に對しても亦然らざるを得ず」と判定しうるほど、一国家の独立にとって絶対不可欠の要素なのである。だからこそ彼は、そうした「瘦我慢」に徹した「土風の維持」を「万世の要」とみなしたうえで、「百千年の後に至るまでも」、この「一片の瘦我慢」を「重んじ、いよ／＼／＼之を培養して其原素の発達を助くること緊要なる可し」と慫慂したのであった。⁽⁷³⁾ところが、前記の兩名は「本来立国の要」が「瘦我慢に在」⁽⁷⁴⁾るといった内情を察知しえず、かえって彼らは「主公の安危又は外交の利害など」に仮託して、「人事国事に瘦我慢は無益なり」となす、⁽⁷⁵⁾頑迷かつ奸黠な態度を持して怪しむところがない。そうだとするなら、彼らは「古来日本国の上流社会（＝武士身分）に最も重んずる所の「瘦我慢なる」一大主義を曖昧模糊の間に瞞着したる者なり」⁽⁷⁶⁾と糾弾されてよいであろう。大要、以上のように論じきったのち福澤は筆鋒鋭く勝および榎本の両者を断罪して、次のごとくに述べたのである。曰く、「〔兩名は〕三河武士の精神に背くのみならず、我日本国民に固有する瘦我慢の大主義を破り、以て立国の根本たる士氣を弛めたるの罪は通る可らず」と。⁽⁷⁷⁾

いまや容易に理解されるように、福澤は「三河武士の精神」もしくは「瘦我慢の大主義」を、「富国強兵」といった彼のナショナルな「大本願」⁽⁷⁸⁾（「福翁自伝」）達成のための恰好な精神的起動力として認定し、これを高く評

飾したといつてよい。ともあれ、そうした福澤の士魂にたいする讃仰は——よしんば、そこに「日本には政府ありて国民(ネーション)なし」⁽⁷⁹⁾との福澤の的確にして悲痛な歴史認識が横たわっていたにせよ——、「独立心」を欠如する一般庶民への絶望的なまでの、彼の悲観的態度を示唆するものではなかったか。現に福澤は、明治一八年(一八八五年)以降とりわけ「脱亜論」⁽⁸⁰⁾を唱道し、「東洋経綸」⁽⁸¹⁾の名において「外競」⁽⁸²⁾——彼のより、ハードな表現を用いていえば、「独立国の権義を伸ばすの術」たる「戦争」⁽⁸³⁾(『文明論之概略』卷之六)——を鼓吹するに至るが、ここには「外競」を梃子に、国民「不羈独立の気概」⁽⁸⁴⁾(『福翁百話』九二)を振起させようと企図した福澤の焦慮をすら、みてとることができるように思われる。

いずれにせよ、福澤の貴重した「瘦我慢の一義」⁽⁸⁵⁾は、つとに徳富蘇峰が犀利な観察眼をもって洞察していたとおり、あくまでも「国民の聡明、先見、常識、思慮を伴はざる」⁽⁸⁶⁾かぎり健全たりえず、こうした「聡明を除外したる」⁽⁸⁶⁾ばあいには、それは不可避的に「危険なるもの」、すなわち「頑冥、固陋なる攘夷的発作」へと自己変質せざるをえない。無論、「知性の圧倒的優位」⁽⁸⁶⁾を誇る福澤が、そうした内情に無知でありえようはずもなかった。実際、福澤にとつては「東洋経綸の政略」⁽⁸⁷⁾は、「国家急性の弊害を除く……急劇的手段」⁽⁸⁷⁾(『国交際の療法』明治二六年六月六日)にすぎず、いうところの「外競」も、「時宜に抛りて」⁽⁸⁸⁾採用されるべき一時の便法なのであった。だが、にもかかわらず、「亜細亜の東辺に一新西洋国を始創せんこと」⁽⁸⁹⁾(『外交論』明治一六年九月二九日—一〇月四日)をみずから誓った福澤は、いつてみれば透徹澄明な自覚をもって「権道」⁽⁹⁰⁾(『人為の国権論』)を選択したようにみうけられる。ただし、こうした福澤の決断の背景には、「天然の自由民権論は正道にして人為の国権論は権道」⁽⁹⁰⁾(『時事小言』第一編)なる事実を承認しながらも、「駄民権論」⁽⁹¹⁾制圧のために昂然と「我輩は権道に従ふ者なり」⁽⁹¹⁾(同上)と自称して憚らなかつた福澤の、かの過度とさえ形容しうる「国家理性」⁽⁹¹⁾への心酔があつたであろう。

「嗚呼、我輩は本と攘夷家の子なり」と語った、この天保生まれの明治人福澤諭吉にとって、まことに「国家理性」のデモニーニッシュな呪縛力は、われわれ現代人の思議を遙かに絶するまでに強大だったのである。その意味では、それは譬えていえば、円転滑脱な「変通流暢の妙用」を愛したあの福澤の柔軟な思考をも、瞬時に石に化するほどのメドゥーサの不気味さを帯びていた、とも表現できるのではあるまいか。それはともあれ、すでに許された紙幅も尽きた現在、龍頭蛇尾ながらも、このあたりで侷屈した本稿を閉じることにした。

- (1) 『全集』第七卷、一六七―八ページ。
- (2) 『全集』第二卷、四三ページ。
- (3) 徳富蘇峰・前掲「妄言妄聽」、『蘇峰文選』四二〇ページ。
- (4) 『全集』第一四卷、一九五ページ、一九六ページ。
- (5) たとえば「物理学之要用」(『全集』第八卷所収)四九―五〇ページ、『訓蒙窮理図解』序(『全集』第二卷所収)一三五ページ、『字問のすゝめ』(『全集』第三卷所収)三〇ページなどをみよ。
- (6) 参照、『全集』第六卷、一三三ページ。福澤の人間「蛆虫」観を支える「宇宙無辺の考」について、武田清子は「仏教的無の絶対性」を語り(参照、武田「福沢諭吉の人間観」、同「人間観の相剋―近代日本の思想とキリスト教―」(昭和四二年、弘文堂新社)所収、五〇ページ)、家永三郎は「仏教的哲学の弁証法的諦観」の存在を指摘する(参照、家永『日本近代思想史研究』(昭和二八年、東大出版会)一八三ページ、同「福澤論古選集」第七卷(昭和二七年、岩波書店)解題、四〇二ページ)。
- (7) 『全集』第八卷、五八五ページ。同趣旨の見解は『全集』の随所に散見される。試みに『全集』第八卷、三八九ページ、同第一二卷、一七三ページ、同第二卷、二五一ページ等々を参看。
- (8) 参照、『全集』第六卷、二七五ページ。なお、同上、一三五ページ、一二九ページ、一三五ページなどにも現われる、福澤の示唆的な言辞に止目されたい。
- (9) 同右、三六六ページ。だからこそ福澤も「其戯の過度を制すること智者の事なれ」(同上)と付言したのである。
- (10) 同右、二二九ページ。
- (11) 同右、三六八ページ。
- (12) 同右、二二三ページ。

- (13) 同右、二七五—六ページ。
- (14) 同右、二二九ページ。
- (15) 同右、一三五ページ。
- (16) 参照、同右、一三五ページ。
- (17) 同右、一三五ページ。
- (18) 『全集』第一卷、三八九ページ。
- (19)(20) 『全集』第六卷、一三五—五ページ。
- (21) ロバート・N・ペラー(堀一郎・池田昭訳)『日本近代化と宗教倫理——日本近世宗教論——』(昭和三七年、未来社)一九—二ページ。
- (22) 福住正兄筆記『二宮翁夜話』(岩波文庫版)卷之一、一三三ページ。
- (23) 『全集』第四卷、一一〇ページ。
- (24) 『全集』第六卷、二三五—六ページ。
- (25)(26) 同右、三八三ページ。
- (27) 同右、二六一ページ。
- (28) 同右、二二一ページ。こうした「天然」の「約束」を重視する福澤にはじめて、「天理もにも戻もることを唱る者は孟子にても孔子にても遠慮に及ばず、これを罪人と云て可なり」(『学問のすゝめ』八編『全集』第三卷所収、八二ページ)との、激越な言葉が吐かれるのである。
- (29) 『全集』第三卷、八五ページ。
- (30) 『全集』第四卷、八七ページ。
- (31) 同右、二二二ページ。
- (32)(33) 同右、一三三ページ。
- (34) 同右、二五五ページ。
- (35) 『全集』第一〇卷、二七九ページ。
- (36) 『全集』第一一巻、五八三ページ。
- (37) 『全集』第四卷、一一四ページ。

- (38) かつて私は、政治的価値の一元的優越化にたいする福澤の批判に照準しつつ、この点の詳細に論及したことがある(参照、拙著『近代日本の思想構造』(昭和五十一年、木鐸社)、とくに二三ページ以下)。
- (39) 参照、石河幹明『福澤論吉傳』第四卷(昭和五十六年版、岩波書店)とくに三三六―三七ページ。
- (40) 『全集』第九卷、一〇一ページ。福澤による同題旨の発言として、なお『全集』第五卷、二〇九ページ、同二二卷、三四三ページなどをも参看せよ。
- (41) 『全集』第三卷、四三ページ。福澤がそれゆえ、「此学問のすゝめ、初編より十一編に至るまで、文章も事柄も様々なれども、其大趣意として失はざる所は、上下同権、共に日本国を保たんとするの一事に在るのみ」(内は忍ぶ可し外は忍ぶ可らず)、『全集』第一九卷所収、二二二―二三ページ)と述べたのも、理の当然であったとみてよい。
- (42) 『全集』第四卷、三二二ページ。
- (43) 『全集』第八卷、八ページ。
- (44) 『全集』第四卷、二〇九ページ。「国の独立は目的なり、国民の文明は此目的に達するの術なり」(同上、二〇七ページ)とみる福澤において、「終局の目的を自国の独立に定め、恰も今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ、悉皆これを彼の目的(「自国の独立」)に達するの術とする」(同上、二二〇ページ)ことが志向されたのも、けだし偶然事ではなかつたわけである。
- (45) 同右、二二〇ページ。
- (46) 『全集』第七卷、二四三ページ。
- (47) 『全集』第六卷、二六二―二六三ページ。
- (48) 同右、二六一ページ。
- (49) 参照、同右、二六〇ページ。たとえば福澤は、この間の事情に言及して、次のごとく詳細に説いた。「今東洋西洋の学説を比較して其大意の在る所を見るに、……彼れは陰陽五行の空を談じて万物を包羅し、此れは数理の实を計へて細大を解剖し、彼れは、古^{キコ}を慕ふて自から立つことを為さず、此れは古人の妄を排して自から古を為し、彼れは現在のまゝを妄信して改むるを知らず、此れは常に疑を發して其本を究めんとし、彼れは多言にして実証に乏しく、此れは有形の数を示して空を云ふこととなし」(同上、二六一―二六二ページ)。
- (50) 福澤は「道徳に政治を配劑したる儒教主義」(『全集』第九卷、二七三―二七四ページ)を規定して、「政治と道徳と打混りたる一派一種の学風」(同上、二六八―二六九ページ)となし、「之を化学論に譬へて云へば、政徳の混合体に非ずして其親和体なり」(同上、二六九―二七〇ページ)と説明している。ここから「儒の本意、修身齊家は誠に道徳なり、治國平天下は眞の政治なり、七分三分の割合にて親和せし者は、乃ち儒教の本質に於て、周公孔孟の意、亦此一点に越えざるべきなり」(同上、二七一―二七二ページ)との結論が導かれるのは当然であった。もっとも、上記した

『儒教主義』についての福澤の概念規定が正確であるか否かは、ここでは問わぬが、「此修正増補の経書を繕けば、修身、齐家、治国、平天下、外国交際、国権拡張の文字を見ることならん」(同上、二七五ページ)と叙述した福澤の、「修正増補」の視点だけは大いに注視されてよい。つまり福澤が「儒教主義」に心酔しえない最大の理由は、それが「外国交際なる一箇条」(同上、二七四ページ)を忘却する余り、その視界を「平天下」から「外国交際、国権拡張」へと、さらに拡大しえないからなのであった。ここにもまた、「国権拡張」論者としての福澤の面目躍如たるものがあろう。

(51) その最たる例が、あの著名な「私のために門閥制度は親の敵で御座る」という、「福翁自伝」にみえる福澤の言葉(『全集』第七卷、一ページ)であることは、改めていうまでもないが、さらに以下のごとき福澤の言辞をもみよ。「儒者の主義中に包羅する封建門閥制度も固より我輩の敵なり、之を破壊せざる可らず……」(『全集』第二〇卷、二四八ページ)。

(52) 『全集』第四卷、二〇ページ。

(53) 『全集』第六卷、五三一ページ。

(54) 同右、五三一ページ。

(55) 参照、同右、五三一ページ。

(56) 同右、五三三ページ。

(57) 同右、五五〇ページ。

(58) 同右、五三五ページ。

(59) 同右、五四二ページ。

(60) もとより、福澤は西郷を無限定に讚美したわけではない。すでに早く『学問のすゝめ』七編において、「一寸の兵器を携へず片手の力を用ひず、唯正理を唱て政府に迫る」抵抗策を、「上策の上」と認定していた(『全集』第三卷、七三―七五ページ)福澤からみるなら、まさに西郷は「政府に抗するに武力を用ひたる者」(『全集』第六卷、五三二ページ)に他ならず、彼は「不学」(同上、五四七ページ)のため「剣戟の鋒を爰して議論の鋒と為」しえなかつた、文字どおり「腕力に制せられたる者」(同上、五四八ページ)以外のなにもでもなかつたのである。ちなみに、このように西郷の「罪」を彼の「不学」に収斂させた福澤の所見が、いかに時流を抜きうるほどの卓見であつたかについては、拙稿「明治前期の『抵抗権』思想」(前掲)三〇―一ページを参照されたい。

(61) 丸山真男「忠誠と叛逆」、『近代日本思想史講座6』(昭和三五年、筑摩書房)所収、四二二ページ。

(62) 『全集』第一四卷、五四五―五六ページ。

(63) 『全集』第一〇卷、四六七ページ。福澤は『時事小言』でも、以下のごとくに言表していた。「今我国に士族の気風を消滅するは恰も国

を豚にするものにして、国権維持の一事に付き亦影響の大なること論を俟たずして明なり」（『全集』第五卷、二二二ページ）。福澤にあってはこのように、「土族」——彼も付言するとおり、ここにいう土族とは「封建の時代に世禄を食て帶刀したる者」のみに限定されず、さらに「都て其精神を高尙にして肉体以上の事に心身を用る種族」（同上）または「人民の標準たる者」（同上、二二二ページ）をも包摂する——の「氣力」は、「国権維持の一事」と密接不可離の関係にあるものとして定位されていたのである。

(64) 『全集』第九卷、二八七ページ。

(65) 同右、二八一ページ。だからして福澤は、「道德宗教と物理教論とは其性質の異なること男女の如し」（同上、二九三ページ）と主張して、「抑も道德に宗教の最も適応する所は其数理を説かざるに在り。文明の理学次第に進歩するときは、人間万事この理の中に包羅せられざるものなしと雖ども、独り死生幽冥の談に至ては理学も之を究むるを得ず」（同上、二九一—二九二ページ）と論断したのであった。事情は「無形の世界」や「氣力」のばあいにも同然であろう。それらは本来「数理」になじまない「情」の領域に所屬するからである。なお、本稿の註(70)を参照。

(66) 参照、家永・前掲「解題」四〇五ページ。

(67) 『全集』第六卷、五四一ページ。その有様は福澤によって、次のごとくに描写されている。「恰も……幕府の晩に蚕眠を学で眠り、天朝の朝に蝶化したる」がごとし（同上）、と。

(68) (69) 同右、五六一ページ。

(70) 同右、五六二ページ。だからこそ福澤はいう、「瘦我慢の一主義は固より人の私情に出ることにして、冷淡なる数理より論するときは殆んど鬼戯に等しと云はるよも弁解に辞なきが如くなれども、世界古今の實際に於て、所謂国家なるものを目的に定めて之を保存せんとする者は、此主義に由らざるはなし」（同上）と。これすなわち、彼が「哲学の私情は立国の公道」（同上、五六〇ページ）と断言するゆえんである。

(71) 同右、五六四ページ。

(72) 参照、同右、五六四ページ。

(73) 同右、五六二ページ。

(74) 同右、五六六ページ。

(75) 参照、同右、五六三ページ。

(76) 同右、五六三ページ。

(77) 同右、五六六ページ。こうした福澤の断罪の当否に関して、とりわけ勝のばあいについては、網淵謙錠『幕臣列伝』（中公文庫版）二

- 二二六ページ以下の叙述が示唆的である。
- (78) 『全集』第七卷、二四八ページ。「如何でもして国民一般を文明開化の門に入れて、此日本を兵力の強い商売の繁昌する大国にして見たいと斗り、夫れが大本願で……」(同上)。
- (79) 『全集』第四卷、一五四ページ。かくて、そこには「日本国の歴史はなくして日本政府の歴史あるのみ」(同上、一五二ページ)といった憂うべき事態が恒常化し、「開闢の初より今日に至るまで、全日本国中に於て独立市民の事は夢中の幻に妄想したることもある可らず」(同上)という悲惨な状況が展開されるより他なかった。
- (80) 参照、『全集』第一〇卷、二三八―四〇ページ。
- (81) 参照、『全集』第一四卷、六六一ページ。すでに早く明治二二年の段階で、福澤は「国内の人心を外に転ぜしむる」『東洋政略』(同上)を提唱していた。たとえば『通俗国権論二編』(明治二二年)のなかに出現する、次のごとき彼の文辞をみよ。「敵国外患は内の人心を結合して立国の本を堅くするの良薬なり」(『全集』第四卷、六六〇ページ)。こうした福澤の見解は、明治三九年に至り若き日の北一輝によって、「彼の敵国外患なければ国即ち亡ぶと云ふ素朴なる歴史哲学の名のもとに論難されるであらう(参照、北輝次郎『国体論及び純正社会主義』、『北一輝著作集』第一卷〔昭和三四年、みすず書房〕所収、一一九ページ)。
- (82) 参照、『全集』第五卷、一一八ページ。
- (83) 『全集』第四卷、一九一ページ。
- (84) 『全集』第六卷、三五九ページ。
- (85) 徳富蘇峰「瘦我慢の説を読む」、前掲『蘇峰文選』所収、五三八ページ。
- (86) 藤田省三「維新の精神」(昭和四二年、みすず書房)、五八ページ。
- (87) 『全集』第一四卷、六九ページ。
- (88) 参照、同右、六六一ページ。
- (89) 『全集』第九卷、二〇三ページ。
- (90) 『全集』第五卷、一〇三ページ。
- (91) 同右、一〇九ページ。
- (92) 『全集』第一九卷、七〇七ページ。