

Title	現代中国における福澤理解
Sub Title	
Author	区, 建英(O, Jenin)
Publisher	慶應義塾福澤研究センター
Publication year	1990
Jtitle	近代日本研究 Vol.7, (1990.) ,p.121- 145
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-19900000-0121

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.

現代中国における福澤理解

区 建 英

はじめに

現代中国の日本近代史研究において、福澤諭吉が多く取り上げられている。すでに発表した別稿⁽¹⁾は、清末期における福澤理解をまとめたものだが、現代中国の福澤理解は、清末のそれとは違った特徴を持ちながら、しかしまた切っても切れない連続性を持っている。その違いについては、この時期は、時代的背景として反封建と民族独立という歴史的任務が政治的革命的レベルで完成したことに伴うものである。つまり、統一かつ独立の人民共和国の発足にしがたって、現実的課題は変わり、民族危機が副次的な問題に下降した。建國当初は、抵抗者の平定に力を入れながら、新国家の建設を目指すようになった。この背景の下で、明治の日本思想は、

かつてのように救国の指針として参考にされることがなくなり、学術的な歴史研究の対象（史料）として見なされるようになったことである。また、福澤についての論述を載せた文献はほとんど学術誌、学術的著作であり、研究を担ったものは主として研究者であった。連続性の面を言えば、福澤思想についての一般常識は、主として清末期の世代によって伝えられたので、概念の定義から、思考の枠組みに至るまで、そのまま踏襲されたことである。また福澤論の具体的内容は変わったとしても、中国知識人の特質の歴史的連続性によって、清末期の特徴が、水面下に継承された、ということもある。なお、小論のテーマから、自ずと現代中国の福澤論批判が避けられない。しかし、批判や筆者自身の福澤論の展開は、本稿の目的ではない。むしろ、筆者自身をも対象として、同じ研究陣の一員としての自己反省を通じて、自国の史学的問題

を整理しようとするものである。

上述の「学術的な歴史研究の対象と見なされるようになった」ことは、福澤についての客観的理解にとって有利になったとはいえないもの、現代中国史学の特質に規定されて、「史料の扱い」自身が歪められているという問題がある。それで、具体的な福澤論に入る前に、新中国の史学的背景に論及して置きたい。

(1) 筆者のもう一つの論文『中国における福澤論吉理解—清末期を中心に—』(『日本歴史』近刊、吉川弘文館)

一、現代中国の史学的背景

そもそも、中国の歴史学の伝統の中には「実事求是」の要素はあったが、「経典」考証のための史学の要素と「御用史学」(現在、これは肯定的意味で、「応用史学」と読み換えられている)(1)の要素もあった。社会主義中国の史学は、すべてマルクス主義史学に統括されたと言っても差し支えないが、この史学はマルクス主義が国家イデオロギーとして定着したのに伴って成立したのである。その中で、史実に即して考える史学伝統の側面、すなわち「実事求是」という態度が生き残っているとはいえず、マルクス主義を絶対的真理や「経典」とし、これを以て歴史を考えることが主要な流れと

なった。この主流は、マルクス主義という「経典」(実は国家イデオロギー)に基づいて史料を解釈する側面と、同じ「経典」の真理性を歴史によって考証する側面という、両側面を持つ史学である。いずれも、教育性(『世界観の説明』、政治奉仕性の色彩が濃く、「経典」の応用(御用)と「経典」の考証という伝統の側面を継承しており、史実に即して考える態度が乏しいと言える。

この中に、二つの未分化を指摘しておく。一つは、世界観としての史観と学問としての史学観とが分化しなかったため、すべてをマルクス主義で演繹するような教条主義の傾向が強かった。もう一つは、史観としてのマルクス主義と国家イデオロギーとしてのマルクス主義とが分化していなかったため、タブーが設置され、一部の問題の検討は「立入り禁止」となった。その後、現実の政治との密着(史学の政治化)が強まり、さらに、文化大革命時代、階級闘争に奉仕する「あてこすり史学」まで行った。勿論、この風潮の中でも、歴史家の良心を曲げずに、「実事求是」の史学を堅持した研究者はいた。そして、新中国の史学は、多くの歪みや苦難な経験を迎えた果てに、それへの批判的総括を経て、今日、史学の多様化を迎え始めた。しかし、今日の多様化は果して過去の教条主義や政治的実用主義と全く断絶したのであるうか。事実として、一方では、国家復興という緊迫した課題に迫られ、清

末以来の「応用」の学問観が再現し、実用の意志に応じて史料を扱う傾向が強まっている。他方、「経典」考証型のマルクス主義史学の側にも、自身に対する反省が行われ始めている。前者の「応用」傾向は、在来の教条主義的方法に対してある程度の衝撃力になっているとはいえ、歴史を距離を置いて見ないため、先入見が入りやすいし、政治的実用性が強い。後者の反省によって、マルクス主義を国家イデオロギーや政治闘争から分離させようとし、研究方法がある程度柔軟化し、禁止となった分野も再検討されるようになってきている。とはいもものの、マルクス主義が絶対真理とされる点は変わらず、その柔軟化の程度は、マルクス主義に相関する⁽²⁾枠内に限られている。以上、論及した内容をまとめると、新中国の史学は発展しつつあるが、水面下に終始連続している点があると考える。これは、結論や現在の価値観から出発するという思考傾向と、世界観の説明という教育的、政治的性格であり、「経典」考証型の史学にも「応用」史学にも共通している。少しずつ寛容度や客観性が増えてはいるが、まだ、かなり主観的なのである⁽³⁾。福澤論吉はこのような史学的背景の中で理解されてきたのである。

(1) 「御用史学」とは普通、統治者に迎合する史学を皮肉に言う言葉である。中華人民共和国時代に、「応用史学」という言葉を使うようになったのは、「御用史学」と区別するためかも知れない。

い。しかし、實際上「応用史学」は、新中国に應用するとはいえない。国家権力に奉仕するという点では、「御用史学」と一致し、「政治的実用主義」と言い換えても差し支えない。また、現権力に反対する側の「応用」(これも「御用」と言える)のための史学も、知るべき事実や歴史の本来の面目を軽視する点では、「御用史学」と大差はなからう。さらに権力に反対する側が権力側に転化することは可能であるという意味で、本格的な「御用史学」になる恐れが十分あると言えよう。

(2) 「真理」と「主義」とは、次元の異なった両者である。丸山真男氏から「すべての主義がそれぞれある、角度で真理と相関している、どの主義も「真理」として、独占の地位を占めてはいけない」というお話を伺ったことがある。この説は、妥当であると思う。「真理」と「主義」との次元的区別を混同すると、ある「主義」が独占し、また、これによって他の「主義」が抑えられる危険性がある。

(3) 『中国歴史学四十年』(書目文獻出版社一九八九年)参考。この著は、一九四九—一九八九年の四十年間、中国の史学をまとめて紹介している。この著の紹介した内容とこの著の書き方にも、小論の指摘している史学的特徴が現れている。

二、福澤の著作の翻訳について

福澤が前述の意味の史料として扱われたことは、まず、福澤の著述を翻訳する面に現れた。まず、翻訳内容の選択を見

よう。清末以来の翻訳は、量が少なくないとしても、福澤の代表作と思われた幾つかの重要な著作は、ほとんど翻訳されなかった。これについて、陳応年氏は「当時の翻訳家は、福澤の啓蒙思想に対する態度に慎重を欠き、原典の選択もあまり妥当ではない」(1)と指摘したことがある。新中国の翻訳はこの点で非常に対照的である。

五十年代に、『勸学篇』(『学問のすすめ』(群力訳、商務印書館一九八五年)と『文明論概略』(『文明論の概略』(商務印書館一九五九年初版、一九八二年再版)が、最も早く翻訳された(2)。かつてのように実用に合わせて選択されたのではなく、代表作が優先して選択されたのであるが、取扱方にはイデオロギーの色が濃い。これは、訳書に付いている「出版説明」に現れている。これらの説明は、福澤を進歩と非進歩との両側面に解釈し、これを封建主義から資本主義への過渡期におけるブルジョア思想家の必然に持つ局限性と軟弱性と決めた。そしてこの両側面とも日本近代に大きな影響を与えたという意味で、「彼(福澤)の著作は、日本近代思想史の重要な文獻である(3)」と明言している。

以上二著の翻訳は、一九五六年の「百花斉放・百花争鳴」という政策の余韻と当時燃え上がった新中国の建設意欲によるかも知れない。しかし残念ながら、その後「階級闘争」が激しく行われるようになり、ついには文化大破壊の「文化大

革命」にまで押し進んでしまった。このため、史学としての研究は一時期中断され、福澤著作の翻訳も出なくなったのである。「文化大革命」が終わり、開放政策に転換する頃に、この翻訳事業は再開された。「福翁自伝」は『福澤諭吉自傳』(馬斌訳、商務印書館一九八〇年)というタイトルで訳され、『福澤全集緒言』の中国語訳が後ろに付された。この訳書にも「出版説明」が付いており、五十年代と同じように、福澤の両側面を指摘した上で、その研究における「基本的資料」としての意義を強調した。また、その二年後、五十年代に出された訳書の『文明論概略』が再版された(商務印書館一九八二年)。また『西洋事情』の翻訳もいずれ商務印書館で出版する予定だという。

八十年代には、原典の翻訳が再開されたばかりでなく、研究著作の翻訳も始まった。まず、鹿野政直の『福澤諭吉』が訳された(下崇道訳、新知文庫一九八七年)。この訳書には、「出版説明」のかわりに「訳後記」が付されている。この「訳後記」は、お決まりの口調で福澤の両面性を述べたのち、翻訳の目的は「皆に福澤及び日本近代思想・文化研究の資料を提供することである」と明言しながら、今日わが国の社会主義現代化建設にその経験を参考とするのは、大いに必要である(4)と書いている。「現代化」への「参考」と言ったところは、清末のような「応用」の態度と類似している。また、聞

くところによると、遠山茂樹の『福澤論吉』の翻訳も、社会科学出版社によって刊行される予定である。

翻訳の質から見れば、以上の訳書は、全体として、清末より水準が高くなったと言える。勿論、どんなに優れた翻訳でも誤訳は避けがたいように、これらの訳書にも不足のところがある。しかし、翻訳ということは、単に言葉を換えることだけではない。丸山真男氏も指摘されたように、「伝統を持った異質的な文化との接触の問題と関係」している(5)。翻訳者が努力を尽くしたか、どうかにかかわらず、伝統と文化的背景が違うため、原典において重要なところは注目されなくなったり、肝心な概念が誤解されたりすることはよくある。だから、訳者の重視する点と重視しない点を明らかにし、その中の誤解を発見し、訂正していくことも、異文化理解において意味がある。筆者は、以上の訳書を一々チェックしていないが、ここでは、気が付いた限りの重要な範疇の捉え方について指摘しておきたい。

まず、注目したのは、「文明」という概念と福澤の思想源流についてである。上述の三つの原典訳本は、何れも「出版説明」に、福澤の「文明」について解説を付している。これによると、福澤の言った「文明」とは、すべての領域を包括すること、人民の智徳に基いてその度合を測ること、無限に発展することであるとされている。この中で、とくに西洋文明

を相対化する福澤の発展的思想を、資本主義の「悪」を洞察したものとして捉え、貴重な考えであると評価している(6)。また、福澤思想の源流を、十九世紀の西欧思想に求め、政治では、英国流の君主立憲思想、経済では「庸俗経済学」(アダム・スミスの経済学を指す)、倫理学では、功利主義であると、一つ一つ当てはめている。

次に、重要でありながら、なおざりにされた概念のあることに気付く。その一つに「惑溺」という用語がある。「惑溺」は、少なくとも「文明論之概略」を理解するのに軽視してはならぬ言葉である。この言葉は、福澤の文章に頻繁に出てくるだけでなく、いつもその重要な命題と関わっている。だが、現代中国語では「惑溺」はほとんど使われていない。だから、この意味を正確に伝えるためには、古漢語の「惑溺」を使って、これに福澤の定義の説明を付けるか、或いはその意味に当たる現代中国語を探すか、どちらかをしなければならぬ。しかし、翻訳の「出版説明」には何も説明しておらず、注釈も全然これに触れていない。訳文の中では、「迷惑」という現在使用されている中国語に訳されている。果してこの「迷惑」は、福澤の「惑溺」の意味に当たるものであろうか。中国語の「迷惑」は、日本語の意味と少し違って、「迷う」や「惑わす」、「惑わされる」などの意味を含んでいる。これだけの意味では、福澤のこの用語の思想的意義を伝えるのに足りない

し、しかも「迷惑」という馴染みやすい言葉に訳すことによつて、却つて原意が軽く見られてしまったのである。丸山真男氏は「福澤における「惑溺」という論文」(7)で、「惑溺」について、その古文における意味、『文明論之概略』の種本と想定される西洋原典における意味、福澤の文脈における意味、そして福澤の生涯各時期に使つたそれぞれの意味を、詳しく考察している。そこで、『文明論之概略』の具体的文脈に即して、「物の働きを忘れて物それ自身を尊ぶ」こと、「迷信」、「心酔」、「手段の自己目的化」、「科学的根拠なしにいかれてしまう」ことなど、豊かな意味を引き出し、これらを「自由探求、科学的な精神」に対立する社会の弊と説明している。逆に言えば、つまり、福澤は、「惑溺」という名で呼ばれた旧弊に対する批判を通じ、「信」あるいは「不信」に囚われない自由の精神、科学の精神を唱えたと見えよう。「惑溺」とは、これほど福澤の思想変革を理解する上で、重要な意義を持つ用語である。しかし、おそらく翻訳の不注意にもよるのであろうが、今日に至って、中国の福澤研究者はまだ、福澤の指摘した「惑溺」に気が付いていないようである。むしろ、現実には、福澤の言う「惑溺」という意味の精神的内面の弊が、普通の思维方式に横行しているのみでなく、中国の福澤研究者自身の研究態度にも滲み込んでいるのである。

(1) 陳応年「清末期における近代日本思想家及び著作の紹介と伝播」(『年鑑13』)二二五ページ。

(2) 話によると、この二つの訳書も、誰かの個人が訳したのではなく、集団が訳したのである。この集団は、政府によって組織された監禁中の右派分子たち(外国語を知っている知識人)であり、「群力」とは、この翻訳グループの筆名である。このことは、建国直後、抵抗者平定と新国家建設という両側面を皮肉に示している。

(3) 中国語版『文明論概略』(商務印書館一九五九年)二一三ページ。

(4) 中国語版『福澤論吉』(鹿野政直著、卜崇道訳、新知文庫一九八七年)一九二ページ。

(5) 丸山真男「福澤における「惑溺」」(『年鑑』)二六六ページ。

(6) 中国語版『文明論概略』二二ページ。

(7) 同上論文。

三、建国初期の先駆的研究

翻訳と同じく、史学も政治状況に影響された。史学的意味での福澤研究は、ただ文化大革命勃発までの短い間しか見られなかった。この間に、僅かではあるが、先駆作とも言えるほどの業績があった。これは、朱謙之氏(一八九九—一九七二)の『日本哲学史』(生活・讀書・新知三聯書店一九六

四年)である。この著は、学問の方法から価値観まで、後の研究者に踏襲されたので、詳しく紹介しよう。朱氏の著は、「第九章、明治初期の啓蒙思想」の中に、専ら「福澤論吉」を論ずる第二節を設けた。そこで多くの紙幅を割き、福澤論吉を「明治啓蒙思想の最大の活動家」、「日本ブルジョア文化の最大の先駆者」(1)として描いている。

朱氏は議論を展開する前に、まず日本における幾つかの福澤論を具体的内容に触れずに簡単に紹介した。それは、(一)「典型的市民的自由主義者」(丸山真男)、(二)「純粹英米流の新興資本主義イデオロギー」(嘉治隆一)、(三)「啓蒙専制主義の擁護者」(遠山茂樹)、(四)「終始一貫の専制主義」(服部之總)などである。次に、福澤の思想を三つの時期に分けた。第一期は一八六二年『唐人往来』執筆以来の七年間、翻訳を中心とした準備期とする。第二期は「学問のすすめ」を著述した一八七二年から、『時事小言』発表の一八八一年までとし、啓蒙主義思想家として最も活躍した時期とする。第三期は明治十五年から晩年までとし、保守に傾いた時期とする。朱氏はこの三つの時期のうち、翻訳中心の第一期を問題とせず、第二、第三期のみ注目し、そしてこの二つの時期の思想を前後矛盾するものであると結論を下した(2)。しかしその「矛盾」する前と後とは、どのような内在的関連を持ったか、どのような歴史的状況が裏にあったか、これについての

考察が欠けている。さらに朱氏は第三期の保守的思想を議論しないことにして、第二期に限って論を展開し、いわゆる進歩の側面だけに集中すると断っている(3)。このような取扱いは福澤思想の精髓を明らかにするには有利かも知れない。とはいえものの、実は、福澤思想の主体を体系的に理解するのではなく、ばらばらに捉える方法である。同じ方法をもって、「保守」の第三期の内容に移る場合、前後の論理関係や背景を見ずに、孤立的に捉えることになるであろう。また、この方法は、後の「応用史学」(政治的実用主義史学)に受け継がれ、都合の良いように史料を取り上げる誤ちを産み、福澤への的確な理解を妨げる結果になった。

では、少し具体的に朱氏の福澤論に立ち入って見よう。彼の福澤解釈は、次の八部分にまとめられる。

(一) 反封建の人権思想。朱氏は、「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」と言う名文を引用し、福澤の人権思想として紹介した。しかし同時に、現実における人間の不平等を取り上げ、これを人権思想の欺瞞性と見なし、人権思想の意義をブルジョア階級の反封建闘争に限定した。また、「其本を尋れば唯其人に学問の力あるとなき」と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(4)という言葉を引用して、福澤が不平等の原因を擽取制度に帰せず、学問の有無に帰すると指摘し、これを、ブルジョア階級学者

の間違った観念であるとして批判した(5)。しかし、不平等の現実と平等の理論を混同して、その理論の欺瞞性を批判するというこの方法では、現実には絶えず挑戦していく理論の意味、そして平等の前提と学問を持つ国民の独立性創出という福澤の思想が見えなくなる。

(二) 政治論における契約説。これは福澤の人権思想の運用として解釈された。朱氏は、『学問のすすめ』の七編を中心にし、人民が主人であり、政府は人民の代理であるという福澤の説、そして、政府は人民の意志に基づいて運営しなければならぬが、人民が政府の費用を負担し、政府の法令に服従しなければならぬ、と言う福澤の思想を紹介し、この思想を封建社会における治者と被治者の親子関係観を批判した(6)という意味で評価した。しかし朱氏は福澤のこの契約説を浅薄な説としている。その理由は、つまり、福澤の主張した政治制度においては、現実において、人民が名義上の主人であるに過ぎず、実際には被支配・被搾取者だからである。従って、政府の法令に服従するように勧めた福澤は、人民を政府に抵抗することなく、無権の地位に安んじさせようとする(7)ものだと言っている。しかし、同じ『学問のすすめ』の七編に書かれた抵抗権(8)について、全然言及しなかった、という所から、法令服従と抵抗権との相互関連についての朱氏の無理解が窺える。

(三) 朱氏は福澤の「男尊女卑」批判を単に男女平等論と解釈し、高く評価した。

(四) 文明の学問観。朱氏は、福澤の学問観を「実学主義」と定義した。彼は、「古来漢学者に所帯持の上手なる者も少く、和歌をよくして商賈に巧者なる町人も稀なり(9)」という、福澤が旧学問批判のために使った証拠を引用し、福澤の実学は「人間普通日用に近き實学」であると断定し、さらに福澤の重視した「実学」を「有形の学問」(10)と理解した。しかし、『学問のすすめ』から福澤の学問観は二義性を持っていたことが読み取れるのである。その二編に「学問とは廣き言葉にて、無形の学問もあり、有形の学問もあり。……何れにても皆知識見聞の領分を廣くして、物事の道理を辨へ、人たる者の職分を知ることなり(11)」と福澤は書いているが、有形の方だけが重要であるとは言っていない。福澤の学問観を単に有形の「実学主義」として片づけると、実学自身の転回(12)、つまり、近い実利に囚われた浅薄な「実学」から、日常性を超越した実験に基づく原理原則のある実学への転回、という福澤の最も革命的要素を見落としてしまう。しかしこうして一面に理解された福澤の「実学」は、却って唯物主義の源泉として、朱氏に高く評価された。しかも、この説は、以下の(七)の解釈とともに、後の「応用」史学に歓迎された。

(五) 文明の智徳観。朱氏は、福澤の智徳観を「主知主義」と称した。彼の言う「主知主義」は徳よりも智を重視するということである。朱氏は、福澤の智と徳が、私徳、公德、私智、公智という四つの意味を含むが、四者の中で第四(公智)が一番重要であると指摘した。これは正しい紹介と言えが、この紹介のすぐ後に、それはつまり今言うところの「集団の智慧」(13)である、という解釈を付け加えている。これは誤解である。実は、福澤の言った「公智」とは、「人事の輕重大小を分別し輕小を後にして重大を先にし其時節と場所とを察するの働を公智と言ふ(14)」、つまり、一身の衣食安楽に止まらず、世の文明に貢献する知恵のことであり、あくまでも個人の知恵修養を指し、「集団」を言うのではない。「集団の智慧」と解釈されると、集団を構成する独立の個人の問題が見失われる。この解釈は清末の梁啓超の「自由」概念解釈と共通する所がある。

(六) 文明史観。朱氏は福澤の歴史観をいわゆる「主知主義」から理解し、「文明史観」と呼んだ。彼は『文明論の概略』の内容にしたがって、福澤の「文明史観」を次のように紹介した。福澤は人類社会の進歩が無限であると確信し、その「文明」を「人の智徳の進歩」と定義した。福澤の考えた文明とは人々の心身の才能を発揮することであり、それには、外形と精神と両面がある。その文明精神とは人民の「気風」

であり、「独立の精神」である。そして、文明を促進する要領は仕事を繁忙にさせることによって、精神の活動を活発にさせるということである。この紹介は正確であり、福澤の文明論の優れた点に触れたものと言えよう。しかし、朱氏はこれに対し、福澤のような「自由主義の気風を唱えて「文明事業」を推進する理論は、まったく当時新興のブルジョアの統治権争いに奉仕する理論である」(15)として批判し、少なくともその意義を狭く限定した。そして、「唯一正しい」唯物史観の立場に立って、これを「一種の精神史観に過ぎない」(16)と断定した。

(七) 技術史観。この点は(四)の「実学」Ⅱ「有形の学問」という解釈と一致している。朱氏は、唯物主義の高度に達していない福澤にも肯定すべき点がある。それは「技術史観」であるとした(17)。だが、私見によれば、「技術史観」はいわゆる「徳よりも智」の「主知主義」と関連するかも知れないが、人間の主体性を重視する福澤のもっと根本的な思想を無視し、「断章取義」で下した結論である。皮肉なことに、朱氏はこの「技術史観」を唯物論の要素として肯定した。勿論、「要素」として肯定したに過ぎない。

(八) 無神論。朱氏は福澤の盲信反対を唯物主義の無神論に直接当てはめた。逆に福澤が「経世」の問題において、宗教の必要性を主張したことを以て、ブルジョアの不徹底さの

表現であると、単純に決めつけた。

以上八点は、体系的紹介のように見える。しかし、上に示しているように、個別の問題において、見落とされた重要な点がかなり多いし、全体についても、福澤の各思想内部の相互関連が見えない。

朱氏は最後に結論として、福澤の思想体系はブルジョア哲学の領域を出ておらず、その階級の立場や時代に局限されたことよって、深刻な弱点を帯びている(18)と指摘した。この判断の姿勢は、「プロレタリアの哲学」たるマルクス主義を最高段階の真理と見なし、「ブルジョアの哲学」の局限性を証明しようとするものである。彼の論じ方は福澤の論理に即して分析したというより、唯物主義の都合に応じて恣意的に切り取った内容を組合せたものと言える。この方法によつて、福澤の思想は「有形」の実学、「技術史観」、無神論などに尽きるとされた。

- (1) 朱謙之『日本哲学史』(三聯書店一九六四年)一八六ページ。
- (2) 同上、一八六一―一八七ページ。
- (3) 同上、一八六、一八七ページ。
- (4) 『学問のすすめ』『福澤論吉全集』第三卷(岩波書店一九五九年)二九ページ。
- (5) 朱謙之、同前掲書、一八九ページ。思想と現実とは、次元の違う二つの存在である。思想がその発生する時の現実と一致しな

いのは、むしろ当然のことである。朱氏は福澤の主張した思想を、直接現実につないでしまうのは、この次元的区別を混同したかも知れない。

- (6) 同上、一九一ページ。
- (7) 朱謙之、同前掲書、一九一ページ。
- (8) 福澤は、政府が「其分限を越て暴政を行ふ」場合、人民側に三つの選択があると述べ、「正理を守つて身を棄る」という第三の選択を主張した(『学問のすすめ』同前掲書七三―七七ページ)。
- (9) 同上、三十ページ。
- (10) 朱謙之、同前掲書、一九五―一九六ページ。
- (11) 『学問のすすめ』同前掲書、三六ページ。
- (12) 丸山真男の論文「福澤に於ける『実学』の転回」(『福澤論吉集・近代日本思想体系2』所収、筑摩書房一九七五年)参考。
- (13) 朱謙之、同前掲書、一九七ページ。この点は、梁啓超の福澤理解と類似している。
- (14) 『文明論之概略』『福澤論吉全集』第四卷(岩波書店一九五九年)八三ページ。
- (15) 朱謙之、同前掲書、二〇二ページ。
- (16) 同上。
- (17) 同上、二〇五―二〇六ページ。
- (18) 同上、二〇七ページ。

四、文化大革命時期の福澤論

一九六六年文化大革命に入ってから一九七六年までの間に、史学の名に値いする研究は見当たらなかった。世界近代史は、ほとんどブルジョアという階級敵の歴史と見なされ、採るに足る価値がないものとされてしまった。しかし、歴史を書く事が無視されたのではない。ただし、歴史はもっぱら階級闘争の道具として使われたのである。この時代に、フランス大革命の「九三年」とその後のパリオミュオンや国際共産主義運動などは、盛んに講義され、勉強されたし、ルソーやロベスピエールなどの人物は尊敬された。

偶然にも福澤もルソーと同じ「好運」にめぐまれ、登場の機会を得た。一九七四年から「批林批孔運動」が始まり、一九七五年『日本問題研究資料』の第二期に、「試論 反対儒教的日本資産階級思想家福澤論」という文章が掲載された。しかし、これは、福澤の儒教批判が史的な意味で研究された事を決して意味しない。文化大革命という名の「革命的」な時代において、歴史人物は、その実像の如何を問わず、目下進行中の闘争に利用できるころがあれば、讃えられたのである。

しかし、かつて階級闘争に熱中した中国人も、これがもた

らしたあまりにも酷い現実にも目覚め、文化大革命の後期からいろいろな角度から過去の行動を反省するようになった。学問的な日本史研究も、この反省の動きにたがって復活してきた。

五、文化大革命直後の福澤論

一九七六年文化大革命が終わる頃に、今までと一見違った福澤論が、在日の中国人研究者の手によって書かれた。それは、彭澤周氏の『中国の近代化と明治維新』（同朋舎一九七六年）の中の論文で、福澤と康有為とを比較研究したものである。彭氏は、当時日中両国の知識人とも近代的経済体制がなければ近代化ができないと思ったとして、福澤と康有為をその最も注目される典型と考えている。この論文が、従来の福澤論と最も違っている点は、もはや「天は人の上に人を造らず」という人権思想を、強調も批判もしていないことである。彭氏は「東洋の精神文明」対「西洋の物質文明」という図式を提出し、前者を封建の立ち遅れた文明、後者を近代の先進的文明とするという枠組みを立てて福澤論を展開した。彼は「福澤のいう文明は、東洋の精神文明ではなく、西洋の物質文明である」（一）と断定し、「商工立国論」を福澤の思想の根本としている。彼の説によると、福澤は「物質文明」の

実現を目指して、儒教批判と学問の勧めに努力した。まず商業発展にとつて「有害な儒教思想」である「賤商意識」を厳しく批判した。そこから、「実学」を唱えたという。ここで彭氏は、福澤の「実学」を「金錢を求めぬ」ための「専門的知識と高度な技能」と理解したように思われる。引用を見ると、『学問のすすめ』や『文明論之概略』よりも、『時事新報』の方が多かった。このように専ら「物質文明」に注目する福澤論は、適当かどうかはさておき、これほど偏った立論の仕方、著者の問題意識が潜んでいるというべきなのかも知れない。十年の文化大革命は、人間の絶対的平等を強調し、知識人や資産家を敵としたため、知識や生産力を無視し、富を醜悪なものと思わず極端まで行った。勿論その結果は、経済の崩壊と国家の貧窮化であった。彭氏の福澤論から、悲惨な十年に対する反発の心理と国家復興への焦燥感が窺える。ただし、研究者の抱えた現実の問題意識が、あまりに強く先入見に囚われると、福澤への客観的理解を妨げる可能性が生まれる。

彭氏は、福澤に対してまったく無批判でもなかった。論文の最後に彼は、福澤の経済思想が「富豪への富の集中を奨励」したこと、そして、「福澤に支持された富豪は、後に近近的財閥となり、金権をもって間接か直接に日本の政治を支配するまでに至った」(2)ということを批判した。しかし、

この批判は、福澤の経済思想と、近代財閥の形成という現実とを混同させただけである。同じ事に対して反感を示した福澤の言論も引用できるのである。例えば、『福翁百余話』の「思想の中庸」に、一部の富豪流について「時に或は一攫千金の愉快を恣にしながら、公共の爲めに云々と聞けば百圓の金も出納に吝なる」(3)と諷刺している。また明治時代の「豪商金満家」の政治献金に対して、「實は何千何百の金を獻ずる某報酬に、苗字帯刀の許可を得んとする等の目的に外ならず」と、「徳川の専制時代」の事例を挙げて皮肉っている(4)。彭氏の福澤論は、従来のそれと違ったように見えるが、よく吟味すると、五十年代の、朱氏流の「有形」の実学、「技術史観」、無神論という枠を出なかった。

(1) 彭澤周『中国の近代化と明治維新』(同朋舎一九七六年)三五五ページ。

(2) 同上、三七九ページ。

(3) 『福澤論吉全集』第六卷(岩波書店一九五九年)四一三ページ。

(4) 同上、第十四卷(岩波書店一九六一年)二二二―二四四ページ。

六、八十年代前期の福澤論

一九七八年中国共産党の第十一期三中全会が開かれた。こ

の会議は、「プロレタリア独裁下の継続革命」を否定し、かつて第四期全国人民代表大会で周恩来によって提起された「四つの現代化」の方針を、最も重要な課題と決め、「開放政策」を採ることを決定した。これがきっかけとなって、人々は経済建設に意欲を燃やし、今まで資本主義国とだけ呼んだ国々を「先進国」と称するようになり、これに大きな関心を寄せた。特にこの百年來、世界を驚かせるスピードで発展した、同じ東アジア地域にある日本は、魅力的な研究対象となった。日本を通じて近代化を勉強するのが最も近道である、という清末中国人の考えが再び登場し、日本史研究は重要な地位を占めるようになっていく。福澤研究が盛んになったのもこの時からである。こうして一九八〇年から福澤研究の論文が続出し、その頻度を見ると、近代日本の人物研究において、第一位を占めているときえ言える。次に、叙述の便宜のために、八十年代の前期、中期、後期に分けて述べていく。

まず、八十年代初頭に発表されたのは、卜崇道氏の「福澤論吉的資本主義現代化思想」(『東方哲学研究・延辺大学学报増刊』一九八〇、一)という論文(1)である。卜氏は、福澤の思想を「資本主義現代化思想」と定義し、その内容は、民主、独立の政治思想と実学主義の思想及び進歩的歴史観、という三つを含む、と見なしている。そして、福澤の業績を、日本の「現代化」のために西洋文明を紹介したことであると

して絶賛した。卜氏のこの説は、福澤の価値を「泰西文明の輸入」と捉えた梁啓超の説と連続しているが、物質文明だけに偏った彭澤周氏の説とは違っている。しかし、研究態度から見れば、この三人には、むしろ一致している所がある。それは、中国の「現代化」の打開策を福澤に求める姿勢である。この姿勢は三人に限らず、八十年代の中国知識人の多くに共通している。これは良いことかも知れない。しかし、現実の改革に熱意を燃やす時に、改革の方針と史的研究との次元の区別を混同するようになると、主観的意志が先行しやすく、却って正確な指針が得られないであろう。

ついでながら、卜氏の使った「資本主義現代化」という概念を考えておきたい。福澤の思想が「資本主義現代化思想」であるかどうかは、さておき、「現代化」という言葉はいつから、どのように中国に現れたかを見てみよう。「現代化」という語は、早くも「五・四」運動前後の東西文化論争の時に現れた。羅榮渠氏(2)によると、一九三三年七月に「申報月刊」は、「中国現代化問題号」という特集号を発行した。「現代化」という語が始めて正式に新概念として使用されたのは、この時であった。この概念の誕生は決して偶然なことではない。これはアヘン戦争以来の「中体西用」思想の実践と挫折、「全面歐化」思想と「中国本位文化」との論争、「資本主義化」と「非資本主義化」との論争を経てから、成立し

た概念である。つまり中国人は長期にわたった論争と理論探索の試行錯誤を経て、西洋か東洋か、資本主義か非資本主義かにこだわることを止め、普遍的意味での「現代化」の進歩性を認識するに至っていた。しかし残念ながら文化大革命が終わるまでの歪んだ歴史によって、上述の東西文化討論の成果も断絶された。せつかく普遍的意味を持った「現代化」という概念に、再び「資本主義」という限定語が付加されるようになった。「資本主義」を歓迎する卞氏の説は従来の説と違ってきたように見える。しかし資本主義という限定語が先行する方法は、唯物論が先行する方法と同じである。この方法によって、福澤思想の真実を理解できないばかりか、その普遍的意味における精髓を正確に得ることも、糟粕の部分を正しく認識することも、妨げられてしまうであろう。卞氏の論文に続いて一九八二年に現れた幾つかの福澤論を引き続き紹介する。一九八二年刊行の『外国歴史名人伝・近代部分・下冊』（中国社会科学出版社）に、「福澤諭吉」（汪向榮）という章が設けられている。この中で、福澤は正・反両面から紹介されている。正面としては、西洋文明導入に努力したこと、人間の平等と独立及び国家の独立を唱えたこと、そのための人材養成に尽したこと、その自由主義が自由民権運動に影響を与えたこと、などがあげられている。反面としては、「脱亜論」を中心に福澤のアジア離脱の主張と侵略主義を紹介し、

これらを非正義な主義とした。侵略主義や非正義とはつきり指摘するのはこれまでの福澤論に見られなかった。汪氏はいわゆる福澤の正・反両面を関連させて考えている。彼は、福澤の両面と同じ根源から出たものとし、この根源は「適塾」で学んだ「西洋の実利主義」及び「弱肉強食」のブルジョア思想と封建社会に育まれた皇国史観であると考えた。汪氏は、「彼（福澤）の思想は儒学から西洋の実利主義に変わった。そして「漢方医」を懐疑・敵視し、中国・朝鮮を見下げることを通じて、「脱亜論」を主張するようになったが、その思想根源の一部はここ（実利主義）にある」（④）と言い、「彼は儒家思想、尊攘の国家主義思想を批判した時に、実はその（儒家）の最悪の部分を継承した」（④）と指摘している。

『哲学研究』一九八二年五月号に、趙乃章氏の「論福澤論吉的文明史観」という論文が掲載された。趙氏は、福澤の思想には、民主主義、実学思想における唯物思想と無神論の外に「文明史観」があり、この論文は、「文明史観」の解明のみに集中すると、最初に述べている。彼によると、福澤の「文明史観」の要点は、次の六点である。

（一）福澤の文明観は「人類の智徳の進歩」であると述べ、そして、その智と徳の意味を分析することによって、福澤の文明史観の実質は「大衆精神発展史観」である（⑤）と定義した。

(二) 「大衆の精神発展」には法則性があること、大衆の智徳の水準は全国の気風に反映し、時勢を制約すること、英雄人物もこれに順応しなければならないこと、などを述べ、大衆に力点を置いて評価した。しかし同時に、福澤の言った「時勢」は単に人民の智徳に止まり、唯物史観の社会発展の法則に及ばないと指摘した。さらに最後の総括で、この史観を唯心主義として本質的に否定した。

(三) 人類文明の進歩は無限である。文明の発展は野蛮、未開、文明という三段階があるが、この段階は相対的であり、西洋は現段階の文明と言ってもこれに満足してはいけない、という文明発展無限論を紹介し、福澤は西洋文明に冷静な態度を保っていた、と論じた。

(四) 上に挙げた「大衆精神発展史観」と関連なしに、科学技術の進歩を重視する福澤の考えを取り上げ、これを唯物主義に近いものとして評価した。しかし、技術発明の原因を人民の智力に帰する福澤は、技術の発明が社会発展の賜物・生産力と生産関係及び上部構造との作用した結果であるという道理を知らないとし、その合理的要素を認めても、その思想的価値を低く評価した。以上の四点は、五十年代以来の説と連続している。

(五) 文明を唱える福澤の目的は、国家の独立のためであると見なした。確かに福澤の著述には、この説がある。しか

し、『文明論之概略』の文脈全体に即して見れば、「人類の約束は唯自国の獨立のみを以て目的と為す可らず」。ただし、「目下日本の景況を察すれば」という意味において、「先ず日本の国と日本の人民とを存してこそ、然る後に爰に文明の事をも語る可けれ」(6)という主張である。これは、時代のジレンマに対応する福澤の「軽重緩急」の思考であり、国家独立至上主義ではなからう。趙氏はそうした時代のジレンマを感得できず、単純に福澤の文明観を本末倒置して捉えたようである。

(六) 空想社会主義思想であると定義した。その理由は、福澤は文明発展の頂点―圧迫がなく、戦争がなく、すべての人が高尚な道徳を持つような未来社会を描いたからである。しかし空想社会主義と定義するのは牽強附会に見える。

一九八二年『世界歴史増刊・明治維新再探討』に、楊孝臣氏の論文「試論福澤論吉的啓蒙思想」が載せられた。この論文は、三つの方面から議論を展開した。

(一) 「日本の啓蒙運動」の特質に対する分析を通じ、福澤の本質を考えた。この点は、従来の論になかったものである。楊氏は、まず、日本の啓蒙運動の基礎を、徳川時代における統治者の国際観の変化に求め、この国際観の変化はつまり「華夷名分」の国際観から「弱肉強食」の国際観への変化であると、この変化があったから、西洋の学問に対して

「採長補短」の態度を持つようになったと言っている(7)。さらに「啓蒙運動」の発生原因を新興ブルジョアの要求と明治政府の「文明開化」政策に帰する。この二点から、「日本の啓蒙運動」の階級的局限性を引き出した。この局限性の例として、福澤の「官民調和論」鼓吹(統治者と人民との対立を覆い隠し、地主・ブルジョアの既得権利を維持すると解釈)と「新聞条例」下における福澤の『明六雜誌』休刊の主張(在野精神の屈折と解釈)などを挙げた。

(二) 次にとくに福澤の啓蒙思想を論じ、まず政治論について五十年代朱謙之とはほぼ同じ説を述べた。楊氏は人民と政府との関係に関する福澤の主張を紹介し、これを實際に無権の地位に置かれた人民を国法に従わせる主張であると解釈し、これに「ブルジョアの国家論」というレッテルを貼った。福澤の人権思想についても、ブルジョアのための思想、ブルジョアの「私有財産不可侵」の要求と女性労働力を解放する要求として受け止めた。特に現実における不平等を学問の有無に帰する福澤の論点を、階級圧迫の實質を隠す主張として批判する。そして、福澤の思想は結局、新興ブルジョアが大ブルジョアに反対する当時においてのみ、その意義が肯定できるとされた。このように、思想を直接現実結びつけて解釈する方法は、五十年代のそれと共通する。もう一つは福澤の「欧化思想」である。楊氏は「昔日は人心の信、東に在り

しもの、今日は其處を移して西に轉じたるのみ」(8)という文章を引用して、これを福澤の「欧化」主張として高く評価した。しかし、引用されたこの文章は、実際の福澤の文脈においては、「舊を信するの信を以て新を信じ」る軽信軽疑に對する批判である。しかも福澤の狙いは、西を信するか否かではなく、「異説争論」という「真理に達する路」を立てることである。この根本点は、楊氏に理解されなかった。一方、楊氏は上述の「欧化」解釈に補足して、福澤が「崇洋媚外」ではなく、自国の独立のために、西洋文明から「採長補短」したと解釈し、これを「独立自主の欧化精神」と讚えた。しかし「独立自主」という限定語を付け加えるとしても、「採長補短」という解釈自身は、目先の実用には距離を置いて、体系的に西洋文明の本質を理解する福澤の方法とは、大きく食い違っている。この捉え方は、梁啓超のそれと類似しており、おそらく中国知識人特有の実用的性格の現れであろう。

(三) 福澤思想の変化を論じた。ここで在来の説を踏襲し、福澤の思想を三つの時期—第一、西洋文明紹介の思想形成期、第二、啓蒙思想の活躍期、第三、保守に転化した時期に分けた。そして三つの時期の内在的関連について、福澤本人の文脈に即した分析がなく、ブルジョアは上昇期に革命性を現わし、権力を獲得した時期に保守、反動に転化するという「歴史法則」に当てはめただけである(9)。

- (1) 卜崇道のこの論文は、後に『外国哲学史研究集刊・六』（上海人民出版社一九八四年）に収められた。
- (2) 羅榮渠「西化」から「現代化」へ、『人民日報』一九八九年二月二十一日。
- 同論文は、「この概念の成立は、次のことを示している。今まで「西洋文化が優越である」と言われたが、その優越性は西洋だからではなく、近代的あるいは現代的だからであること、そして百年來わが国が打たれたのは、われわれの文化が中国的だからではなく、中古的だからであること、ということは、一般の人々に認識されている」という馮友蘭氏の話を引用している。
- (3) 汪向榮「福澤論吉」、『外国歴史名人伝・近代部分・下冊』（中国社会科学出版社一九八二年）三五五ページ。
- (4) 同上、三八〇ページ。
- (5) 趙乃章「論福澤論吉的文明史觀」、『哲学研究』一九八二年五月号、六八ページ。
- (6) 『福澤論吉全集』第四卷、二〇七—二〇八ページ。
- (7) 楊孝臣「試論福澤論吉的啓蒙思想」、『世界歴史増刊・明治維新再探討』（『世界歴史』編集部一九八二年）一〇七ページ。
- (8) 『福澤論吉全集』第三卷、一二五ページ。
- (9) 楊孝臣、前掲論文、同上、一〇七—一〇六ページ。

七、八十年代中期の福澤論

まず、沈才彬氏の「論福澤論吉的民族主義思想」（『日本史

論文集・第二集』遼寧人民出版社一九八五年）という論文が挙げられる。沈氏は、民族主義を福澤思想の根本として位置付け、平等や独立などの要素がこの根本の中に含まれていると捉え、民族主義を、福澤の思想を解く基軸として論じた。具体的には民族主義の萌芽期、その思想体系の形成期、民族拡張主義への変転期という三時期に分けて展開している。

(一) 福澤の民族主義は、幕末の対外危機の背景下の経験と西洋渡航の見聞を通じて芽生えた。この萌芽段階における福澤の真獻は西洋文明の紹介と翻訳であったが、理論が未形成のため、その啓蒙は消極的であったとする。

(二) 福澤は生涯に二大「誓願」を持ち、一つは封建の束縛からの解放、一つは西洋列強の抑圧からの解放であったとする。「糜藩置県」の実施を見て、福澤は「第一の誓願」が実現されたと判断し（福澤本人がこのように判断したか否かは、別である）、「第二の誓願」（民族の独立）に進むようになった。第二の「誓願」から出発したこの時期の福澤は、著述活動を通じて民族主義の思想体系を形成した。この思想体系は、四つの方面―国家思想と「報国心」を樹立すること、国家は大小を問わず平等であること、「一身独立して一國独立」、国家・民族の独立のために西洋近代文明を手段とすること、などを含んでいた。この時期の思想は、当時、時代の進歩への需要を反映し、各階層に歓迎されたとする。しかし、個人

からなる国民の進歩と国家独立というジレンマの課題を背負った時代の需要に対し、福澤は果して単純に民族主義を以て対応したのであるうか。

(三) 一八八〇年代以来、福澤思想には突然の異変があったとする。沈氏の言っている異変の内容とは、福澤の民族拡張主義であり、異変の起こった背景は、国際的に帝国主義の段階への過渡期と国内的に自由民権運動の発展などである。その証拠として『時事小言』や『脱亜論』などが挙げられた。沈氏は、福澤の「異変」をブルジョア階級の本来の限界性の暴露とし民族主義の必然的帰結と見なした。この論文は福澤を単に民族主義者として取り扱い、前述した「福澤の文明論の目的が国家の独立にある」という趙乃章氏の説と類似している(一)。

沈氏の論文と対照的な福澤論は、一九八六年『日本研究』第一期に掲載された邱生氏の論文であり、テーマは「福澤論 吉反封建思想初探」である。この論文は、反封建を福澤の思想の根本として理解した。邱氏は、福澤の生涯を三時期に分けることを明確に書いていないが、例の三時期を論文構成の三部分によって表している。論文の第一部分では、福澤の反封建思想の発生原因として、福澤の階級的地位、文化教養及び西洋渡航の経験を述べている。第二部分では、その反封建思想の紹介に集中した。第三部分では、一八八〇年代以後福

澤の思想保守化を批判した。ここでまず第二部分の内容を紹介しよう。邱氏は沈氏と全く違って、「第一の誓願」の実現を見た福澤が「第二の誓願」を始めたとはい見なしていない。むしろ、明治政府がブルジョアの改革を実行したにもかかわらず、封建勢力や封建意識がまだ残存していると福澤が認識したと考えた。邱氏の解釈によると、福澤は上述の認識から反封建の啓蒙に努力した。その思想は具体的に五点ある。

(一) 封建専制反対と、ブルジョア「文明開化」の主張である。ここで「権力偏重」という言葉に触れているが、これを単に専制制度への批判と理解するに止まり、人間内面の精神的問題として見えない。

(二) 封建の階級制や特権思想反対とブルジョア民主主義である。ここで、徳川時代の階級抑圧や不平等に対する福澤の批判を引用するが、民主や平等の新倫理についての福澤の学説に触れていない。

(三) 「男尊女卑」批判と資本主義に相応しい家庭倫理を提唱しているという。

(四) 福澤の盲信批判を単に「神権政治」反対と解釈した。また同じ見方から、福澤が結局宗教から抜け出られなかったと指摘している。

(五) 封建の無用の学に反対し、有用な実用科学を主張したとする。

第三部分は、近代史における福澤の反封建思想の意義を肯定した上で、『尊皇論』、『官民調和論』や『脱亜論』などを挙げ、これを八十年以後の思想保守化と見なし、福澤が反動的な泥沼に陥ったと指摘した。邱氏は、福澤の思想を前期の民権主義と後期の国権主義とに二分し、このいわゆる前後矛盾の発生原因を、ブルジョア思想家の本質に求めたのである⁽²⁾。

一九八六年『世界歴史』の七月号に、「福澤論吉政治思想剖析」という筆者の論文が発表された。この論文は議論の範囲を福澤思想の政治に関する分野に限定し、福澤の内政思想と対外思想とを同一思想体系の異なった領域における表現であると捉え、福澤の思想変化の内在的要素を、歴史の推移と関連させて検討しようとした。しかし、筆者も画一的なイデオロギー史観に養成された者なので、「歴史的状況の推移」に注目しようとしても、当時の切実な状況を見るのではなく、無意識の内に観念上の発展段階に当てはめる方法に陥ったのである⁽³⁾。

- (1) 沈才彬「論福澤論吉の民族主義思想」『日本史論文集・第二集』（遼寧人民出版社一九八五年）一五五―一七三ページ。
- (2) 邱生「福澤論吉反封建主義政治思想初探」『日本研究』一九八六年第一期（遼寧大学日本研究所）五〇―五三ページと五九―一〇一ページ。
- (3) 区建英「福澤論吉政治思想剖析」『世界歴史』一九八六年七月号（中国社会科学院『世界歴史』編集部）三三一―四二ページ。

八、八十年代後期の福澤論

八十年代の後半、中国の開放・改革は、深化していくと共に多くの社会問題が現れ、前途は混沌し始めた。十年の開放を経て知識人の思想は活発化してきたが、学問が直ちに国家政治への建言と結びつく傾向（士大夫の伝統）も伴っている。自国の当面の課題に応じて、先進国の経験を一刻も早く採らうとする動きは日本史研究の学界にも盛り上がった。この時期は「応用」史学の目立つ時期である。勿論、また教条主義の束縛を抜け出ようとする史学の苦痛の過渡期でもある。この特徴は殊に日本近代化に関する思想文化問題をめぐる討論に現れている。福澤論吉がその中で提起されたので、まずこの討論における幾つかの説をまとめて置く。

この討論は「伝統と近代化」、「欧化と近代化」という二大内容に分けられている。「伝統と近代化」については対立する二説がある。二説とも儒教が日本の近代化に影響があったという点で一致するが、一つは、儒教が固陋の面を持つと認めながら、日本の近代化にプラスの役割を果たした面を強調する。もう一つは、儒教の残存と再興は「皇国史観」を含む近代日本の最も悪い結果をもたらしたと考える。後者は

「脱亜入欧」肯定論と繋がっている。「欧化と近代化」についても二説の対立がある。二説とも「脱亜入欧」を日本近代化の主流とするが、前者は「欧化主義」には、文明を進めた面もありながら、日本社会に不適合をもたらし、また隣国侵略の「弱肉強食」の傾向を招いたと見なす。後者は「欧化主義」を敢行したため、日本の近代化が早く成功できたと考えている。後者には、さらに日本の素晴らしさを単に「外圧」への「対応」に絞り、文明的意味の維新に目を向けないか、または、国際環境や経済構造や政治体制などの作用を無視し、日本の成功をすべて「西学」に帰する、という両極端の説もある。この種類の説は日本が成功し、中国が失敗したという結論から始まっている。この結論は精密性に乏しく主観的に下されたと言えるが、これは、おそらく今日、中国の貧困と日本の富裕が研究者の頭を占めているからであろう。社会の「欧化」風潮にも照応し、「脱亜入欧」は、進歩的イメージと捉える傾向が強い。このように性急に「脱伝統」を望む傾向は、福澤論に明らかに現れている。

まず、八十年代後期に出された二つの対立する観点の福澤研究の論文を紹介しよう。一九八八年『日本問題』二月号に「試析福澤論吉的中国観」という賀新城氏の論文が発表された。この論文は、福澤の対外思想だけをテーマにした。福澤の民族平等論の西洋に偏した一方性を専ら衝いたことが特徴

である。賀氏はまず福澤の民族主義を、前期の平等観と後期の拡張主義とに二分する、という過去の論法を否定した。彼によると、福澤の前後の違いを質的な変化と解釈する説は、ただ福澤の西洋論のみに注目し、アジア論とくに中国論を看過した説である。もし福澤の西洋列強に対する平等論を見ると同時に、中国に対する輕蔑論、強權論を見れば、福澤には最初から真の民族平等論があったと言えず、あったとしても西洋一辺倒の平等論である。その論拠として、早期の『唐人往来』では、西洋人との平等的交際を唱えながら、アヘン戦争における英国の非正義を問題にせず、却って林則徐を非難していた。これは民族平等論としては非常に滑稽である。

福澤の理解した「文明」の国際関係は「文明の遅るる者は先立つ者に制せらるる」(1)という『文明論之概略』の考えに現れているように、むしろ強權主義である。福澤の儒教批判は、中国論の中で一番理性的な部分とも言えるが、中国をもう救えないほどの反面教師として描き、中国への蔑視と嫌悪感を強く現している。一八七〇年代末から、日本の国力や国際環境の変化にしたがって、早期の中国嫌悪と強權主義は対中拡張とアジアの主になろうとする「東洋政略」へと具体化した。しかし順調に行かなかったため、中国を最大の敵とし「脱亜論」に至ったのである。最後の結論として賀氏は、もし中国論が福澤の民族主義の一部であるならば、早期の平

等論に疑問を持つ必要があり、列強の弱国圧迫へ理解を示す福澤の平等論は真に普遍性を持つ平等論と言えないと述べて『脱亜論』のマイナスの面を指摘した(2)。この説は、適当かどうかは別として、民族主義が進歩の平等主義から必然的に反動の拡張主義へ墮落する、というイデオロギーに当てはめる分析法を採らない点は、むしろ特徴的である。

この賀氏の論文と対照なのが、趙人俊の論文(『従両本『勸学篇』透視十九世紀後期中国和日本的西学観』『學術季刊』一九八九年三月号、上海社会科学院編)である。趙氏は福澤の『学問のすすめ』を(中国語では『勸学篇』に訳されている)、清末中国の洋務派官僚・張之洞の『勸学篇』と比較したが、彼は日・中の近代化が一成一敗であるという結論を最初に設定し、西学観についての両者の相違によってこの結論を説明している。比較は次の四点をめぐってなされている。

(一) 西学の取捨について。張之洞が「中体西用」に止まり、封建的立場を抜け出なかったのに対し、福澤が西洋文明を全面的に肯定し、西洋文明を以て自国を改造するよう主張したのは偉大であるとする。

(二) 西洋観について。「西洋諸国の国勢は強盛であるけれども、小民は苦しみと怨みに悩んで未だ訴えず、時機を待って怒る」という張之洞の言葉を引用して、西洋の政事に憂慮を持つ張の態度をマイナスと捉え、福澤が特に西洋のブル

ジョア革命史に憧れたとして、プラスの意味で評価した。

(三) 伝統文化観について。張之洞は、技術や教育や行政の分野では西学を歓迎するが、道徳倫理の分野で西学を排斥し、中学と西学との調和を図ったが、伝統的な「衛道士(旧い道を守る固陋の人)」であり、その西洋理解は浅薄である。福澤は、西洋のブルジョア学説を以て儒教を猛烈に攻撃し、西洋文明の精神を日本に根づけようとし、進歩的であったと考えている。

(四) 国家独立の道について。張之洞が国権を強調したのに対し、福澤は「一身独立して一国独立」を主張したと指摘した。最後のまとめには、明治維新は福澤の『学問のすすめ』を起点とし、やがて全面欧化の時期を迎え、自由民権運動と鹿鳴館の欧化風潮を経て、福澤の「脱亜入欧」論にまで一歩進んだとする。そして、この態度こそ日本近代化の成功を保証したと述べている(3)。しかし、福澤は当時の西洋文明を憧れる風潮をむしろ「浅学寡聞」と批判しており、『学問のすすめ』も単なる「西学」のすすめではない。趙氏は『学問のすすめ』を丁寧に読んでいないように見える。一方、張之洞の『勸学篇』にも当時の状況への考慮があったが、これを正確に理解する姿勢も見られない。この論文には従来イデオロギー史観はそれほど強くないが、張之洞と福澤を一明一暗に描いたのは、必ずしも史実に即して内在的に理解し

たとえなない。

上述の様々な福澤理解を経て、これらを「集大成」した福澤論は、八十年代末に現れた。それは、『日本近代十大哲學家』（鈴木正・卞崇道等の日中学者共著、上海人民出版社と北樹出版社との共同出版、一九八九年）と、『日本哲学史教程』（王守華、卞崇道著、山東大学出版社、一九八九年）に現れているものである。両方とも同じ研究者・卞崇道氏が執筆したもので、以下ではまとめて紹介する。なお、従来になかった内容を重点的に紹介し、過去の説との共通点については簡単に指摘するにとどめる。

まず、日本近代哲学史の中で、福澤がどのような位置に置かれたかを見よう。『日本近代十大哲學家』に「日本近代哲学の発展及びその特徴」という序章が設けられている。この中で、日本の近代哲学は明治初期、明治中期、明治末期から昭和前期までという三つの段階に分けられた。明治初期は啓蒙期であり、西洋近代哲学の紹介と移植を中心にしたが、社会の改造に集中したため西洋哲学思想そのものへの理解は浅く、一応明治中期の思想理論への準備期とされている。明治中期は唯心主義と唯物主義とが分化し、これは政治の保守化を反映したが、哲学自身の深化期とされている。明治末期以後は侵略拡張の時期に相応し、日本の民族的特徴を持つ近代唯心主義が形成される一方、マルクス主義哲学が戦いの中で

発展をした時期とされる。このように描かれた進化の各段階の中で、福澤は哲学の一番浅薄な移植・準備期の思想家として理解されている(4)。

福澤についての章では、福澤の生涯を三つの時期に分けているが、これは、従来の説と同じく、西洋文明の紹介期、啓蒙の活躍期、保守化の時期という三つである。そして中国の哲学研究の習慣に従って、世界観の性質規定から始めているが、まず福澤の幾つかの観点を唯物主義の立場から解釈し、福澤の世界観は唯物主義の傾向を持つものの、その弁証法も線香花火にすぎないと決めつけている(5)。この世界観の下で、福澤の啓蒙活躍期の思想は、次の三点にまとめられた。

(一) 学問観。これについて、学問の日常の実用性や自然科学などの意味が強調されたところは、五十年代以来の説と同じであるが、特に実学を強調し、丸山真男氏の「実学の転回」や「思惟方法」の変革などの言葉を引用したところは過去と異っている。しかし、丸山氏の言葉を引用しながら、丸山氏の説と微妙に違っている。この違いは卞氏の以下の文脈と関わっているので、まず指摘して置きたい。彼は「実学の転回」を提起する時、生活と学問の「結び方」という言葉を使いながら、単に「倫理学から物理学への転回」ということだけを強調した。ところが、丸山氏の文脈には「学問の中心地位を倫理学から物理学へ移したといふことは、しからば何を

意味するであろうか。それは決して、人生と世界の中心価値を精神より物質へ置きかへたといふ様な卑俗な「唯物」主義でないのは無論のこと、単に学問的関心の重点を人倫乃至社会関係から自然界に移したといふふうにも理解されてはならない⁽⁶⁾という説明がある。卞氏は「実学の転回」を理解したのではなく、「実学への転回」という従来の説を繰り返しているだけである。また、「思惟方法」の変革について、丸山氏の言っているのは「価値判断の相対性」⁽⁷⁾であるが、卞氏はこれを「価値取向(価値の向き)」の変転⁽⁸⁾⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾⁽¹²⁾⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾⁽¹⁹⁾⁽²⁰⁾⁽²¹⁾⁽²²⁾⁽²³⁾⁽²⁴⁾⁽²⁵⁾⁽²⁶⁾⁽²⁷⁾⁽²⁸⁾⁽²⁹⁾⁽³⁰⁾⁽³¹⁾⁽³²⁾⁽³³⁾⁽³⁴⁾⁽³⁵⁾⁽³⁶⁾⁽³⁷⁾⁽³⁸⁾⁽³⁹⁾⁽⁴⁰⁾⁽⁴¹⁾⁽⁴²⁾⁽⁴³⁾⁽⁴⁴⁾⁽⁴⁵⁾⁽⁴⁶⁾⁽⁴⁷⁾⁽⁴⁸⁾⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾⁽⁵¹⁾⁽⁵²⁾⁽⁵³⁾⁽⁵⁴⁾⁽⁵⁵⁾⁽⁵⁶⁾⁽⁵⁷⁾⁽⁵⁸⁾⁽⁵⁹⁾⁽⁶⁰⁾⁽⁶¹⁾⁽⁶²⁾⁽⁶³⁾⁽⁶⁴⁾⁽⁶⁵⁾⁽⁶⁶⁾⁽⁶⁷⁾⁽⁶⁸⁾⁽⁶⁹⁾⁽⁷⁰⁾⁽⁷¹⁾⁽⁷²⁾⁽⁷³⁾⁽⁷⁴⁾⁽⁷⁵⁾⁽⁷⁶⁾⁽⁷⁷⁾⁽⁷⁸⁾⁽⁷⁹⁾⁽⁸⁰⁾⁽⁸¹⁾⁽⁸²⁾⁽⁸³⁾⁽⁸⁴⁾⁽⁸⁵⁾⁽⁸⁶⁾⁽⁸⁷⁾⁽⁸⁸⁾⁽⁸⁹⁾⁽⁹⁰⁾⁽⁹¹⁾⁽⁹²⁾⁽⁹³⁾⁽⁹⁴⁾⁽⁹⁵⁾⁽⁹⁶⁾⁽⁹⁷⁾⁽⁹⁸⁾⁽⁹⁹⁾⁽¹⁰⁰⁾⁽¹⁰¹⁾⁽¹⁰²⁾⁽¹⁰³⁾⁽¹⁰⁴⁾⁽¹⁰⁵⁾⁽¹⁰⁶⁾⁽¹⁰⁷⁾⁽¹⁰⁸⁾⁽¹⁰⁹⁾⁽¹¹⁰⁾⁽¹¹¹⁾⁽¹¹²⁾⁽¹¹³⁾⁽¹¹⁴⁾⁽¹¹⁵⁾⁽¹¹⁶⁾⁽¹¹⁷⁾⁽¹¹⁸⁾⁽¹¹⁹⁾⁽¹²⁰⁾⁽¹²¹⁾⁽¹²²⁾⁽¹²³⁾⁽¹²⁴⁾⁽¹²⁵⁾⁽¹²⁶⁾⁽¹²⁷⁾⁽¹²⁸⁾⁽¹²⁹⁾⁽¹³⁰⁾⁽¹³¹⁾⁽¹³²⁾⁽¹³³⁾⁽¹³⁴⁾⁽¹³⁵⁾⁽¹³⁶⁾⁽¹³⁷⁾⁽¹³⁸⁾⁽¹³⁹⁾⁽¹⁴⁰⁾⁽¹⁴¹⁾⁽¹⁴²⁾⁽¹⁴³⁾⁽¹⁴⁴⁾⁽¹⁴⁵⁾⁽¹⁴⁶⁾⁽¹⁴⁷⁾⁽¹⁴⁸⁾⁽¹⁴⁹⁾⁽¹⁵⁰⁾⁽¹⁵¹⁾⁽¹⁵²⁾⁽¹⁵³⁾⁽¹⁵⁴⁾⁽¹⁵⁵⁾⁽¹⁵⁶⁾⁽¹⁵⁷⁾⁽¹⁵⁸⁾⁽¹⁵⁹⁾⁽¹⁶⁰⁾⁽¹⁶¹⁾⁽¹⁶²⁾⁽¹⁶³⁾⁽¹⁶⁴⁾⁽¹⁶⁵⁾⁽¹⁶⁶⁾⁽¹⁶⁷⁾⁽¹⁶⁸⁾⁽¹⁶⁹⁾⁽¹⁷⁰⁾⁽¹⁷¹⁾⁽¹⁷²⁾⁽¹⁷³⁾⁽¹⁷⁴⁾⁽¹⁷⁵⁾⁽¹⁷⁶⁾⁽¹⁷⁷⁾⁽¹⁷⁸⁾⁽¹⁷⁹⁾⁽¹⁸⁰⁾⁽¹⁸¹⁾⁽¹⁸²⁾⁽¹⁸³⁾⁽¹⁸⁴⁾⁽¹⁸⁵⁾⁽¹⁸⁶⁾⁽¹⁸⁷⁾⁽¹⁸⁸⁾⁽¹⁸⁹⁾⁽¹⁹⁰⁾⁽¹⁹¹⁾⁽¹⁹²⁾⁽¹⁹³⁾⁽¹⁹⁴⁾⁽¹⁹⁵⁾⁽¹⁹⁶⁾⁽¹⁹⁷⁾⁽¹⁹⁸⁾⁽¹⁹⁹⁾⁽²⁰⁰⁾⁽²⁰¹⁾⁽²⁰²⁾⁽²⁰³⁾⁽²⁰⁴⁾⁽²⁰⁵⁾⁽²⁰⁶⁾⁽²⁰⁷⁾⁽²⁰⁸⁾⁽²⁰⁹⁾⁽²¹⁰⁾⁽²¹¹⁾⁽²¹²⁾⁽²¹³⁾⁽²¹⁴⁾⁽²¹⁵⁾⁽²¹⁶⁾⁽²¹⁷⁾⁽²¹⁸⁾⁽²¹⁹⁾⁽²²⁰⁾⁽²²¹⁾⁽²²²⁾⁽²²³⁾⁽²²⁴⁾⁽²²⁵⁾⁽²²⁶⁾⁽²²⁷⁾⁽²²⁸⁾⁽²²⁹⁾⁽²³⁰⁾⁽²³¹⁾⁽²³²⁾⁽²³³⁾⁽²³⁴⁾⁽²³⁵⁾⁽²³⁶⁾⁽²³⁷⁾⁽²³⁸⁾⁽²³⁹⁾⁽²⁴⁰⁾⁽²⁴¹⁾⁽²⁴²⁾⁽²⁴³⁾⁽²⁴⁴⁾⁽²⁴⁵⁾⁽²⁴⁶⁾⁽²⁴⁷⁾⁽²⁴⁸⁾⁽²⁴⁹⁾⁽²⁵⁰⁾⁽²⁵¹⁾⁽²⁵²⁾⁽²⁵³⁾⁽²⁵⁴⁾⁽²⁵⁵⁾⁽²⁵⁶⁾⁽²⁵⁷⁾⁽²⁵⁸⁾⁽²⁵⁹⁾⁽²⁶⁰⁾⁽²⁶¹⁾⁽²⁶²⁾⁽²⁶³⁾⁽²⁶⁴⁾⁽²⁶⁵⁾⁽²⁶⁶⁾⁽²⁶⁷⁾⁽²⁶⁸⁾⁽²⁶⁹⁾⁽²⁷⁰⁾⁽²⁷¹⁾⁽²⁷²⁾⁽²⁷³⁾⁽²⁷⁴⁾⁽²⁷⁵⁾⁽²⁷⁶⁾⁽²⁷⁷⁾⁽²⁷⁸⁾⁽²⁷⁹⁾⁽²⁸⁰⁾⁽²⁸¹⁾⁽²⁸²⁾⁽²⁸³⁾⁽²⁸⁴⁾⁽²⁸⁵⁾⁽²⁸⁶⁾⁽²⁸⁷⁾⁽²⁸⁸⁾⁽²⁸⁹⁾⁽²⁹⁰⁾⁽²⁹¹⁾⁽²⁹²⁾⁽²⁹³⁾⁽²⁹⁴⁾⁽²⁹⁵⁾⁽²⁹⁶⁾⁽²⁹⁷⁾⁽²⁹⁸⁾⁽²⁹⁹⁾⁽³⁰⁰⁾⁽³⁰¹⁾⁽³⁰²⁾⁽³⁰³⁾⁽³⁰⁴⁾⁽³⁰⁵⁾⁽³⁰⁶⁾⁽³⁰⁷⁾⁽³⁰⁸⁾⁽³⁰⁹⁾⁽³¹⁰⁾⁽³¹¹⁾⁽³¹²⁾⁽³¹³⁾⁽³¹⁴⁾⁽³¹⁵⁾⁽³¹⁶⁾⁽³¹⁷⁾⁽³¹⁸⁾⁽³¹⁹⁾⁽³²⁰⁾⁽³²¹⁾⁽³²²⁾⁽³²³⁾⁽³²⁴⁾⁽³²⁵⁾⁽³²⁶⁾⁽³²⁷⁾⁽³²⁸⁾⁽³²⁹⁾⁽³³⁰⁾⁽³³¹⁾⁽³³²⁾⁽³³³⁾⁽³³⁴⁾⁽³³⁵⁾⁽³³⁶⁾⁽³³⁷⁾⁽³³⁸⁾⁽³³⁹⁾⁽³⁴⁰⁾⁽³⁴¹⁾⁽³⁴²⁾⁽³⁴³⁾⁽³⁴⁴⁾⁽³⁴⁵⁾⁽³⁴⁶⁾⁽³⁴⁷⁾⁽³⁴⁸⁾⁽³⁴⁹⁾⁽³⁵⁰⁾⁽³⁵¹⁾⁽³⁵²⁾⁽³⁵³⁾⁽³⁵⁴⁾⁽³⁵⁵⁾⁽³⁵⁶⁾⁽³⁵⁷⁾⁽³⁵⁸⁾⁽³⁵⁹⁾⁽³⁶⁰⁾⁽³⁶¹⁾⁽³⁶²⁾⁽³⁶³⁾⁽³⁶⁴⁾⁽³⁶⁵⁾⁽³⁶⁶⁾⁽³⁶⁷⁾⁽³⁶⁸⁾⁽³⁶⁹⁾⁽³⁷⁰⁾⁽³⁷¹⁾⁽³⁷²⁾⁽³⁷³⁾⁽³⁷⁴⁾⁽³⁷⁵⁾⁽³⁷⁶⁾⁽³⁷⁷⁾⁽³⁷⁸⁾⁽³⁷⁹⁾⁽³⁸⁰⁾⁽³⁸¹⁾⁽³⁸²⁾⁽³⁸³⁾⁽³⁸⁴⁾⁽³⁸⁵⁾⁽³⁸⁶⁾⁽³⁸⁷⁾⁽³⁸⁸⁾⁽³⁸⁹⁾⁽³⁹⁰⁾⁽³⁹¹⁾⁽³⁹²⁾⁽³⁹³⁾⁽³⁹⁴⁾⁽³⁹⁵⁾⁽³⁹⁶⁾⁽³⁹⁷⁾⁽³⁹⁸⁾⁽³⁹⁹⁾⁽⁴⁰⁰⁾⁽⁴⁰¹⁾⁽⁴⁰²⁾⁽⁴⁰³⁾⁽⁴⁰⁴⁾⁽⁴⁰⁵⁾⁽⁴⁰⁶⁾⁽⁴⁰⁷⁾⁽⁴⁰⁸⁾⁽⁴⁰⁹⁾⁽⁴¹⁰⁾⁽⁴¹¹⁾⁽⁴¹²⁾⁽⁴¹³⁾⁽⁴¹⁴⁾⁽⁴¹⁵⁾⁽⁴¹⁶⁾⁽⁴¹⁷⁾⁽⁴¹⁸⁾⁽⁴¹⁹⁾⁽⁴²⁰⁾⁽⁴²¹⁾⁽⁴²²⁾⁽⁴²³⁾⁽⁴²⁴⁾⁽⁴²⁵⁾⁽⁴²⁶⁾⁽⁴²⁷⁾⁽⁴²⁸⁾⁽⁴²⁹⁾⁽⁴³⁰⁾⁽⁴³¹⁾⁽⁴³²⁾⁽⁴³³⁾⁽⁴³⁴⁾⁽⁴³⁵⁾⁽⁴³⁶⁾⁽⁴³⁷⁾⁽⁴³⁸⁾⁽⁴³⁹⁾⁽⁴⁴⁰⁾⁽⁴⁴¹⁾⁽⁴⁴²⁾⁽⁴⁴³⁾⁽⁴⁴⁴⁾⁽⁴⁴⁵⁾⁽⁴⁴⁶⁾⁽⁴⁴⁷⁾⁽⁴⁴⁸⁾⁽⁴⁴⁹⁾⁽⁴⁵⁰⁾⁽⁴⁵¹⁾⁽⁴⁵²⁾⁽⁴⁵³⁾⁽⁴⁵⁴⁾⁽⁴⁵⁵⁾⁽⁴⁵⁶⁾⁽⁴⁵⁷⁾⁽⁴⁵⁸⁾⁽⁴⁵⁹⁾⁽⁴⁶⁰⁾⁽⁴⁶¹⁾⁽⁴⁶²⁾⁽⁴⁶³⁾⁽⁴⁶⁴⁾⁽⁴⁶⁵⁾⁽⁴⁶⁶⁾⁽⁴⁶⁷⁾⁽⁴⁶⁸⁾⁽⁴⁶⁹⁾⁽⁴⁷⁰⁾⁽⁴⁷¹⁾⁽⁴⁷²⁾⁽⁴⁷³⁾⁽⁴⁷⁴⁾⁽⁴⁷⁵⁾⁽⁴⁷⁶⁾⁽⁴⁷⁷⁾⁽⁴⁷⁸⁾⁽⁴⁷⁹⁾⁽⁴⁸⁰⁾⁽⁴⁸¹⁾⁽⁴⁸²⁾⁽⁴⁸³⁾⁽⁴⁸⁴⁾⁽⁴⁸⁵⁾⁽⁴⁸⁶⁾⁽⁴⁸⁷⁾⁽⁴⁸⁸⁾⁽⁴⁸⁹⁾⁽⁴⁹⁰⁾⁽⁴⁹¹⁾⁽⁴⁹²⁾⁽⁴⁹³⁾⁽⁴⁹⁴⁾⁽⁴⁹⁵⁾⁽⁴⁹⁶⁾⁽⁴⁹⁷⁾⁽⁴⁹⁸⁾⁽⁴⁹⁹⁾⁽⁵⁰⁰⁾⁽⁵⁰¹⁾⁽⁵⁰²⁾⁽⁵⁰³⁾⁽⁵⁰⁴⁾⁽⁵⁰⁵⁾⁽⁵⁰⁶⁾⁽⁵⁰⁷⁾⁽⁵⁰⁸⁾⁽⁵⁰⁹⁾⁽⁵¹⁰⁾⁽⁵¹¹⁾⁽⁵¹²⁾⁽⁵¹³⁾⁽⁵¹⁴⁾⁽⁵¹⁵⁾⁽⁵¹⁶⁾⁽⁵¹⁷⁾⁽⁵¹⁸⁾⁽⁵¹⁹⁾⁽⁵²⁰⁾⁽⁵²¹⁾⁽⁵²²⁾⁽⁵²³⁾⁽⁵²⁴⁾⁽⁵²⁵⁾⁽⁵²⁶⁾⁽⁵²⁷⁾⁽⁵²⁸⁾⁽⁵²⁹⁾⁽⁵³⁰⁾⁽⁵³¹⁾⁽⁵³²⁾⁽⁵³³⁾⁽⁵³⁴⁾⁽⁵³⁵⁾⁽⁵³⁶⁾⁽⁵³⁷⁾⁽⁵³⁸⁾⁽⁵³⁹⁾⁽⁵⁴⁰⁾⁽⁵⁴¹⁾⁽⁵⁴²⁾⁽⁵⁴³⁾⁽⁵⁴⁴⁾⁽⁵⁴⁵⁾⁽⁵⁴⁶⁾⁽⁵⁴⁷⁾⁽⁵⁴⁸⁾⁽⁵⁴⁹⁾⁽⁵⁵⁰⁾⁽⁵⁵¹⁾⁽⁵⁵²⁾⁽⁵⁵³⁾⁽⁵⁵⁴⁾⁽⁵⁵⁵⁾⁽⁵⁵⁶⁾⁽⁵⁵⁷⁾⁽⁵⁵⁸⁾⁽⁵⁵⁹⁾⁽⁵⁶⁰⁾⁽⁵⁶¹⁾⁽⁵⁶²⁾⁽⁵⁶³⁾⁽⁵⁶⁴⁾⁽⁵⁶⁵⁾⁽⁵⁶⁶⁾⁽⁵⁶⁷⁾⁽⁵⁶⁸⁾⁽⁵⁶⁹⁾⁽⁵⁷⁰⁾⁽⁵⁷¹⁾⁽⁵⁷²⁾⁽⁵⁷³⁾⁽⁵⁷⁴⁾⁽⁵⁷⁵⁾⁽⁵⁷⁶⁾⁽⁵⁷⁷⁾⁽⁵⁷⁸⁾⁽⁵⁷⁹⁾⁽⁵⁸⁰⁾⁽⁵⁸¹⁾⁽⁵⁸²⁾⁽⁵⁸³⁾⁽⁵⁸⁴⁾⁽⁵⁸⁵⁾⁽⁵⁸⁶⁾⁽⁵⁸⁷⁾⁽⁵⁸⁸⁾⁽⁵⁸⁹⁾⁽⁵⁹⁰⁾⁽⁵⁹¹⁾⁽⁵⁹²⁾⁽⁵⁹³⁾⁽⁵⁹⁴⁾⁽⁵⁹⁵⁾⁽⁵⁹⁶⁾⁽⁵⁹⁷⁾⁽⁵⁹⁸⁾⁽⁵⁹⁹⁾⁽⁶⁰⁰⁾⁽⁶⁰¹⁾⁽⁶⁰²⁾⁽⁶⁰³⁾⁽⁶⁰⁴⁾⁽⁶⁰⁵⁾⁽⁶⁰⁶⁾⁽⁶⁰⁷⁾⁽⁶⁰⁸⁾⁽⁶⁰⁹⁾⁽⁶¹⁰⁾⁽⁶¹¹⁾⁽⁶¹²⁾⁽⁶¹³⁾⁽⁶¹⁴⁾⁽⁶¹⁵⁾⁽⁶¹⁶⁾⁽⁶¹⁷⁾⁽⁶¹⁸⁾⁽⁶¹⁹⁾⁽⁶²⁰⁾⁽⁶²¹⁾⁽⁶²²⁾⁽⁶²³⁾⁽⁶²⁴⁾⁽⁶²⁵⁾⁽⁶²⁶⁾⁽⁶²⁷⁾⁽⁶²⁸⁾⁽⁶²⁹⁾⁽⁶³⁰⁾⁽⁶³¹⁾⁽⁶³²⁾⁽⁶³³⁾⁽⁶³⁴⁾⁽⁶³⁵⁾

氏(二) 功利主義の倫理道德観。倫理の問題について、過去、重大なものとして紹介された人権思想などは、ここでは目立たず、その代わりに智徳の問題、善悪の問題が重要視される。まず、福澤の智徳観。これを「智を本とする智徳観」と称し、徳より智が強調されたと言い、現実への「実用」の立場から、五十年代の説を一層極端に押し出した。次は「善悪観」。福澤本人は「善悪」を相対的に見た(9)にもかわらず、卞氏は「善悪」を道德の最も基本的範疇として福澤を考えた。こ

れによると、福澤は、次の三点で善と悪の具体的価値の向きを転回した。その第一は、徳川時代の「金錢」軽蔑の倫理を打ち破り、「求利」を「善行美德」としたこと(この点は彭沢周氏の「賤商意識」批判説と類似)、第二は、「男尊女卑」を「男女平等」にしたこと、第三は、美德を「信」から「懐疑」に移した(軽信軽疑批判には触れていない)ことである(10)と。それから、宗教観にも触れたが、いつもの唯物主義からの判断と同じである。

(二) 文明開化の社会歴史観。これについては過去の「文明史観」説と大差はない。最後に、後期福澤の「国権拡張」と「官民調和」を挙げ、保守化と指摘した。この点も、従来通りである。上記の二著に収めた卞氏の二つの論文は、内容が大同小異である。これは、今までの中国学者の説や、日本学者の説を集めた論文である。しかし、本来、非常に違う各説が、ここで、無関連且つ矛盾なく一体とされているのである。一見して「集大成」しているが、実は無体系のごった煮のようなものである。このような「採長補短」の方法が、果して中国現代化の実用に寄与できるか、疑問である。

(1) 『福澤論吉全集』第四卷、一八三ページ。
 (2) 賀新城「試析福澤論吉的中国観」『日本問題』一九八八年二月号(中国社会科学院日本研究所)五八一—六二二ページと二三—三三ページ。

- (3) 趙人俊「從岡本『勸学篇』透視十九世紀後期中国和日本的西学觀」、『學術季刊』一九八九年三月号(上海社会科学院)一三七—一四六ページ。
- (4) (日) 鈴木正(中) 卞崇道など共著『日本近代十代哲學家』(上海人民出版社一九八九年) 一—十ページ。
- (5) 王守華、卞崇道共著『日本哲学史教程』(山東大学出版社一九八九年) 二二—二二五ページ。
- (6) 丸山真男「福澤に於ける「実学」の転回」、『近代日本思想大系2』(筑摩書房) 五六八—五七三ページ。
- (7) 丸山真男「福澤論吉の哲学」、『現代日本思想大系34』(筑摩書房)。
- (8) 『日本哲学史教程』二二七ページ。『日本近代十大哲學家』九七—一〇二ページ。
- (9) 『文明論之概略』、『福澤論吉全集』第四卷九七—一〇二ページ。福澤の著述の中で、「善悪」の相対的判断についての議論が多かった。
- (10) 『日本哲学史教程』二一九—二二〇ページ。『日本近代十大哲學家』一〇〇—一〇三ページ。

九、現代中国における福澤論の特徴

五十年代から八十年代までの以上の発展ぶりを見ると、福澤に関する紹介の内容や議論の幅はだんだん広くなってきた。この変化は前に紹介した史学的发展と対応していると考えられる。第一に、「經典」考証型のマルクス主義史学は、イデ

オロギーと学問とをまだ明確に区別していないとしても、ある程度、学問を国家イデオロギーと分離したこと、第二に、国家政策自身の変化のためでもあるが、「応用史学」或いは政治的実用主義史学が台頭したことである。勿論、この第一と第二とは実際においてきれいに分かれるわけではなく、互いに絡み合っているが、この二つの変化に伴って、かつて禁止されていた分野が一部討論されるようになったからである。

しかし水面下にある議論の仕方を見れば、八十年以前とは次の五点で、共通性を持っている。すなわち(一)唯物主義という「真理」の標準にあわせて、福澤の進歩の度合を判断すること、あるいは、現在の中国の価値観にあわせて、福澤の言論を援用すること。(二)福澤を正確に理解してから評価を下すという態度が見えず、進歩から反動へ変わっていく、といういわゆるブルジョア思想の「法則性」に、福澤の思想をあてはめること。(三)某の新主義が旧主義にとつて変わる、という進化観を以て、福澤思想の進歩的意味を捉えること。(四)ジレンマの感覚がなく、型通りに福澤の問題意識を理解すること、あるいは、内在的関連がなく、ばらばらに福澤の言論を取捨すること。(五)福澤の生きた時代の状況に対する分析がなく、福澤の文章の額面通りに理解すること、ということである。

また、問題関心や論点には、以下のような幾つかの傾向が

はつきりしている。(一)『西洋事情』などを書いたいわゆる「翻訳の時期」を問題としないこと。(二)「在野精神」に関する分析が極めて少なく、「学問の独立」の主張に関心を寄せないこと。(三)進歩の思想を持ちながら、革命に直接参加しなかった福澤の姿勢を非難すること。(四)福澤の人権思想を単に「平等思想」として解釈し、ブルジョアの局限性として、その「平等」性の不足を指摘すること。(五)「権力偏重」批判を、単に専制制度批判のみに理解すること。(六)「日用に近き実学」への転回を強調し、高く評価すること(一)。(七)かつて文明の自由を「団体の自由」と見なした清末の梁啓超と同じように、個人の最上の智恵修養―「公智」を、「集団の知恵」と理解し、個人独立の問題に注目しないこと。(八)西洋文明の輸入者、「脱亜入欧」の最高代表として、福澤の価値を評価すること(これは、とくに八十年代の傾向)。(九)「惑溺」の問題に注目しないこと、などである。

最後に、若干の反省をこめて言うならば、現代中国の福澤論には、具体的歴史的状况を踏まえた内在的理解と研究対象の主体を尊重する体系的理解、及び精密な研究が乏しいと言わなければならない。

(一) 理論の完結性の価値を重視せず、学問を目下の実践的必要に密着するのは、そもそも、東洋の実学であり、しかも、清末の外危機以来、中国の知識人によく現れてきた伝統である。「日用

に近き実学」への転回を評価する学者は、福澤の真の「転回」を分かっていないのみでなく、裏にある自分の学問観を評価しているようである。