

Title	ギゾー、福沢、トクヴィル
Sub Title	Guizot, Fukuzawa, Tocqueville
Author	後平, 隆(Gohira, Takashi)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2008
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 (Revue de Hiyoshi. Langue et littérature françaises). No.46 (2008.),p.41- 66
Abstract	
Notes	森英樹教授・西尾修教授・高山晶教授退職記念論文集 = Mélanges offerts à Mori Hideki, à Nishio Osamu, et à Takayama Aki
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20080331-0041

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.

ギゾー、福沢、トクヴィル

後 平 隆

1.

福沢諭吉が『文明論の概略』¹(以下『概略』)執筆に際しバックルとギゾーの著作におおいに啓発されたことは、岩波文庫版『概略』につけられた詳細な注釈を読み進んでいくと、中国古典とならんでこの二人のヨーロッパ人の著作への言及が多いことからわかる。ヨーロッパ文明を解説するときも、福沢はときおり孟子や孔子を援用している。そこに垣間見えるのは、中国由来の古典的教養の大河にヨーロッパ舶来の新しい知識の川が滔々と流れこみ、かれの頭脳を刺激し、かれの批判的眼差しをいやが上にも切迫したものである。いうまでもなく従来 of 教養と新知識が激突し、やがて融合していく過程は、中国古典が日本人にとって必須の教養でなくなってしまうまでさまざまな形で繰り返されたわけで、福沢のケースが特異であるとはいえないだろう。しかし福沢はそのもっとも早い時期のめざましい一例であるだろう。『概略』はその福沢の主著と目されてきた本で、そこでは日本、中国、西欧の三つの世界の教養がぶつかり合い、うねりを巻き、著者の思考をぐいぐいと推進させていくさまが手に取るようにわかる。福沢がとりわけギゾーの『ヨーロッパ文明史』を熟読反芻したらしいことは、「西洋文明の由来」と題された『概略』巻之四第八章が、まるまるギゾーの『ヨーロッパ文明史』(以下『文明史』)の的確な要約であることから推測できる。

1. 福沢諭吉の著作からの引用は、『文明論の概略』は岩波文庫から、その他は「福沢諭吉選集」(岩波書店、1981年)からおこなう。ギゾー『ヨーロッパ文明史』は François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette Pluriel, 1985 を使用し、引用箇所を翻訳した。

ところでギゾーは『文明史』のなかでローマ帝国崩壊以降のヨーロッパの歴史をそれまで誰一人として考え付かなかった文明という独自の観点から語った。しかしかれが語ったのはそれだけではない。たとえば第三講では政治的正当性とはなにかを論じ、また第七講ではフランスブルジョワの性格について分析してもいるのだ。かれにとってはそれがきわめてアクチュアルな課題であったからであるが、しかし福沢の要約からそれらは脱落している。福沢は『文明史』の豊富な内容の中から、かれ自身もっとも切実な関心を寄せる課題を鋭敏に嗅ぎわけ、それをぐいっと掴みだして、これが西洋文明の由来であると読者に提示したのである。したがって福沢は『文明史』第一講を十分に顧慮することなく、第二講のポイントである「自主自由の生ずる由縁」から単刀直入に要約をはじめている。「西洋の文明の他に異なる所は、人間の交際に於てその説一様ならず、諸説互に並立して互に和することなきの一事にあり。」(『概論』 p.191)そして自由が生じる機縁は、そのように互いに相和することのない複数の権力が並立し、他を殲滅することもできないまま、「勝敗久しく決せずして互に相対すれば、たとい不平なりといえども、共に同時に存在せざるを得ず。(…)我に全勝の勢を得ずして、他の所為を許すの場合に至れば、各自家の説を張りて文明の一局を働き、遂には合して一と為るべし。これ即ち自主自由の生ずる由縁なり。」福沢はこのポイントを押えてから、それがヨーロッパの政治史においてどのように展開したかを大まかに、しかし的確に紹介している。はたしてこうした考え方を福沢がギゾーから学んだのか、あるいは当初からギゾーの所論に共鳴するものがかれのなかにあったのか、にわかに決定しがたいけれども、ともかくも『概略』全篇のキーワードを構成する「惑溺」や「権力の偏重」が、ヨーロッパの「自主自由」にたいするわが国の宿弊として意識され、福沢の糾弾のまとなっていることは間違いないだろう。

ところで福沢があっさりと通り過ぎた『文明史』第一講は、ギゾーにとっては第二講以降の単なる枕になるべき講義ではなかったと思われる。たしかにギゾーはそこで『文明史』講義の全体の枕として理解されるべき事柄を述

べてはいる。たとえば紀元5世紀以来のヨーロッパには、「統一と多様性」というそれまでの古代文明にはみられない特徴があり、その特徴を指標としてヨーロッパ文明なるものを指定できること、またそのヨーロッパ文明の先頭にたつのがフランスであり、ヨーロッパ各国の文明的要素は一旦フランスに流れ込み、フランスを通過することによってはじめて普遍性を獲得して他国に広まっていったこと、そしてそれを可能にしたのはフランスに特有の「明晰さ、社交性、共感の才」であること等々。もちろんギゾーは十全なる文明論を展開するためには、個人の発展と社会の発展という二つの基軸から歴史を見なければならぬこと、しかし今回の連続講義ではテーマを社会の発達だけに絞ることをも述べていて、それは『概略』の「緒言」巻頭にある「文明論とは、人の精神発達の議論なり。その趣意は、一人の精神発達を論ずるにあらず、天下衆人の精神発達を一体に集めて、その一体の発達を論ずるものなり。故に文明論、これを衆心発達論というも可なり」という文章に照応しているとみることができるだろう。

けれども『文明史』第一講には、華々しい宣言という体裁こそ纏っていないけれども、ギゾーの念頭を離れない事柄が同時に述べられていて、じつは人があまり注目しないこちらのほうにこそ、福沢にはみられないギゾーの文明論の特徴を指摘できるように思う。そしてまたふたりの違いということで福沢の文明論の特徴をいうならば、それはすでに上に引用した「緒言」にも十分に窺うことができるのだが、それについては後述することにして。

『文明史』講義の目的

ギゾーの文明論を正しく理解するためには、講義の主要内容に沿ってそれを読まなければならないのは言うまでもないが、しかしそれだけでは十分でない。つまり民族大移動以来のヨーロッパに登場した四つの主たる権力形態——すなわちカトリック教会、封建領主、コミュニオン、そして王権の四つの勢力は、たがいに拮抗する長い歴史的経過の果てに政府と人民という二つの社会的要素に収束するという構想が講義全体の背骨をなしているのは間違いないけれども、問題はしかしかれにそのような構想を立てさせたものは

なにかである。どのような事情がそこには介在していたのかを読み取ることが大切である。それを探ることはとりもなおさず『文明史』という大伽藍がそのうえに聳える支柱とはなにかという問いにつながるが、その手がかりはたとえば次のような一節に露呈している。そこでギゾーは現在の文明がようやく達した「すこしの平和、すこしの調和」のある状態を脅かすふたつの危険にたいして警鐘を鳴らす。「ふたつの危険、思い上がりと無気力」がその危険であるが、これをいかなる文明をも待ち受ける陥穽と考えて、ギゾーの警鐘を抽象的な一般論に解消しては、ことを見誤ることになるだろう。確実にかれは王政復古期の社会の騒擾と人心の動揺を頭においてつぎのように文章を続けているのだから。「われわれの思考や欲望や想像力の動きのなかには、激高しやすい性質、強い欲求、果てしもない野望というものがある。ところがじっさいに人生に渡り合う段になって、目標に達するために骨を折ったり、犠牲を払ったり、努力をしなければならなくなると、われわれの腕は疲れ、だらりと落ちてしまう」(p.71) 同時代にたいするこのような認識から発せられる警鐘は、したがって次のようになる。「われわれはわれわれの文明自体が立脚する原理を守りながら、正当に、適切に、また合法的に獲得できる以上のものを得ようなどと要求してはならないのです。」(p.71)

この引用文だけならあまりに当たり前すぎる指摘で、これを警鐘と受け取るのは大袈裟に思われるかもしれない。しかしそうではないだろう。ギゾーは1800年代の現在とそれに先立つこと数百年の時代のありさまを対比させながらこう続けている。「われわれは自分たちが攻撃し、軽蔑している原理のいくつかに、未練を残しているようにみえます。今を遡ること四、五百年、いまだ野蛮時代のヨーロッパにおいて日常茶飯であった武力、暴力、詭計という原理と手段にたいする未練であります。ところがわれわれがこの未練に屈したときに、われわれはもはや自分のうちに当時の人々が逆境に喘ぎながらそこから脱却するために発揮していたと同じ粘り強さや野生のエネルギーを見つけないのです。われわれは現在われわれが置かれている条件に満足しています。漠然たる欲望がもたらす偶然のまにまにそれをゆだねることがあってはならないのです。」(p.72)

いったいギゾーはここでなにを、だれに訴えているのだろうか。第一講義の末尾におかれたこの文章の意味をひとことと言うならば、それは二年後に勃発する七月革命を強力に推進する民主主義勢力にたいする危惧の表明に他ならない。ヨーロッパ文明がようやく達した現段階にわれわれは満足している、とギゾーは言う。この「われわれ」とはだれか。バスチーユ牢獄襲撃からほぼ三十年を経た現時点においては、この「われわれ」が同時代のフランス人すべてを含むとは到底考えられない。「われわれ」とはギゾーの講義に参集するような人々とかれらが属している社会階層をさしているだろう。これにたいして社会下層にはなお現状に不満で、「漠然たる欲望」に突き上げられるままに、「骨を折ったり、犠牲を払ったり、努力をする」のを厭い、「正当に、適切に、合法的に」獲得できる以上のものを暴力的に奪取しようと画策する無知で粗野な人々が大挙してうごめいていて、かれらが「武力、暴力、詭計」といった手段に頼って文明の基盤を突き崩すかもしれない、そんな恐れをギゾーは抱いているのである。こうした勢力をギゾーは民主主義勢力と呼び、これにたいする警戒をギゾーは「われわれ」に呼びかけたと考えられる。つまりこの民主主義勢力は、ギゾーの目には端的に文明を破壊する暴力集団としかみえていない。そしてかれはついにこうした見方から脱却できなかったらしい。そのことを裏打ちするのが、二十年後の二月革命で王ルイ・フィリップとともに権力の座を追われ、亡命を余儀なくされたあとでかれが書いた『フランスの民主主義』という論文であるが、そのことについては別のところで書いたのでここでは繰り返さない²。それはともかくとして、ギゾーは最初の講義を締めくくるにあたり聴衆にこう語りかけた、「われわれの文明の原理である正義、合法性、情報公開、自由という原理にわれわれは断固として、忠実でなければなりません」と。これがヨーロッパ文明の土台であるこの四原則を脅かす勢力の存在を背後にひしひしと感じながら、それから文明を是非とも守らなければならないという訴えでなくしてなんであろうか。

2. 拙論「ギゾーの文明論(3)」日吉紀要フランス語フランス文学44号、2007年。

こうみえてくと第一講義が『文明史』全体にわたる大切な、しかし明示されない前提を示唆していることが理解できるだろう。ヨーロッパ文明が幾多の曲折を経て、現在「われわれ」を満足させる段階にまで達したという認識がまずある。それならばフランスをその精華とするヨーロッパ文明の進展を跡付ける作業は、「漠然たる欲望のまにまにそれをゆだね」ようとしている勢力に対抗して、「われわれ」同志の結集を促す意図を秘めていたと考えられるのである。したがって単に学術的関心が『文明史』講義の動機であろうはずがない。『文明史』はギゾーの危機意識の所産である。

ところで福沢はこのようなかたちで表明されたギゾーの危惧を読み取ることができただろうか。その形跡を『概略』のなかに探しても無駄のように思われる。福沢がギゾーから学んだものがあるとしても、それがヨーロッパ文明の前途にたいする憂慮であるはずはなかったし、それはまた当然であろう。ギゾーが腐心したのはフランスの革命状態を終息に導くための方策を実現すること、すなわちイギリスが先便をつけた代議制度をフランスにも導入することであったけれど、ギゾーのその課題が地理的にも遠く離れ、しかも置かれている歴史的コンテクストも異なる明治初期の知識人の課題にそのまま重なることはありえなかっただろう。では福沢はギゾーからなにを読み取り、自らの思考の推進力としたのだろうか。

さてここで『概論』の「緒言」に戻ってみよう。さきに引用した「緒言」の文章のなかで福沢は「故に文明論、あるいはこれを衆心発達論というも可なり」と述べている。ギゾーの文明論とはあきらかに論点が違うことがわかる。ヨーロッパ文明を構成した四つの社会要素をつかみ出し、それぞれの消長から現在の状態が生まれるまでを跡付ける作業を眼目とするギゾーにたいして、福沢は文明論の力点は「衆心発達」にこそあると宣言しているのだ。ふたりの違いは大きいといわなければならない。なぜ福沢は「衆心」の「発達」にこだわるのだろうか。

以上のような疑問を提出しながら、福沢とギゾーふたりの文明論を比較

検討してみたいと思う。福沢の論を追っていくと、ギゾーに寄り添っている
とわかる箇所があるかと思えば、反対にふたりはまるで逆方向を向いている
のではないかと疑わせる部分に行きあたる。そして結局のところふたりは付
かず離れずどころか、むしろ「衆心発達」に目を据えて推論すると、きっと
福沢はギゾーの批判者に転じただろうとさえ思えてくる。そんなことを考え
るともなく考えていると浮かび上がるのが、トクヴィルの姿である。多くの
若者に混じってソルボンヌでの講義を聴講してヨーロッパ史の見方を教わっ
たトクヴィルであったが、しかしギゾーが国政の舵取りをまかされ、目論見
通りにフランスを安定と繁栄の軌道にのせたと確信するようになった1840
年前後からギゾーのやり方に強い疑問を呈し、それに鋭い批判の矢を浴びせ
るようになった。ところで福沢の筆からはトクヴィルへの強い親近感をうか
がわせる文章がここかしこでこぼれ落ちる。いったいそれはなにを意味して
いるのだろうか。そうした疑問も頭の隅に置きながら福沢の文明論を読んで
みたい。

2.

『文明史』の四つのポイント

『概略』巻之四第八章「西洋文明の由来」でギゾーの『文明史』を紹介し
た直後の巻之五第九章で、福沢は「日本文明の由来」を尋ねている。西洋と
日本をすぐさま並べるこの章立てをみると、あたかもギゾーに触発されて、
それでは日本の場合はいかがであろうかと、わが国の歴史を遡っていったと
いう印象を与える。じっさいそういうことだったのかもしれない。ともかく
著者の意図は西洋と日本を比較することにあっただろう。では福沢は『文明
史』の多岐にわたる内容からなにを比較項目として抽出したか。そこにこそ
『概略』の眼目があるとみなければならぬ。「日本文明の由来」の書き出し
を読んでみる。「前章にいう如く、西洋の文明は、その人間交際に、諸説
の並立して漸く相近づき、遂に合して一と為り、以てその間に自由を存した
るものなり。これを譬えば、金銀銅鉄等の如き諸元素を溶解して一塊と為し、
金にあらざ、銀にあらざ、また銅鉄にあらざ、一種の混和物を生じて、自か

らその平均を成し、互いに相維持^{あい}して全体を保つものの如し。」(p.207) この書き出しは巧みである。鉱物の比喩を持ち出しながら、西洋の国がローマ帝国崩壊後 1300 年をかけて到達したありさまをわかりやすく描き出している。福沢が目をつけたのは「諸説の並立」、「自由」が生まれる条件、そして「相維持して全体を保つ」の三点で、じっさい第九章ではこの三つのポイントから日本歴史が再検討されている。

ところが『文明史』をよく読んでみると、そこに「自由な検討 le libre examen」という福沢が挙げなかったもうひとつのポイントがあることがわかる（おもしろいことに福沢自身はそれを幼少のころから実践しているのである。それについては後述しよう）。とはいえ福沢が「西洋文明の由来」の章で、言葉こそ違えけれど、それに言及していないわけではない。たとえばルターの宗教改革の発端を述べながら「俗人といえどもまた書を読む者あり。既に書を読み理を求^{もとむ}るの法を知れば、事物に就^つて疑なきを得ず。然るにこの疑の一字は、正に寺院の禁句にてその勢^{いきおい} 両^{ふたつ}ながら相容^{あひい}るべからず。ここに於^{おい}てか、世に宗教変革の大事件を生じたり」というように。ここで「疑」と言われているのが、それにあたるだろう。また 18 世紀フランスで政治の衰退が進むとともに文明の中心が社会に移ったことを「宗旨の教なり、政治の学なり、理論なり、窮理なり、その研究する所に際限あることなく、これを究^{きわ}め、これを疑い、これを糾^{ただ}し、これを試み、心思豁然として、その向う所^{さまたく}を妨るものなきが如し」と略述し、一方における「不流停滞」の「王室政治」と他方における「進歩快活」の「人民の智力」とのあいだに「必ず激動なからざるべからざるの勢というべし」と要約している文中にある、「究め」「疑い」「糾し」「試み」がそれにあたるだろう。

しかし福沢は「自由な検討」をポイントとしては挙げなかった。ところがギゾーの場合、これこそがヨーロッパ文明のあらゆる分野で確立していた中央集権的絶対権力に対する強い異議申し立てとなり、ひいては宗教改革、あるいはイギリス革命そしてその百年後のフランス革命の爆発を引き起こす原因になったと考えられている、文字通りのキーコンセプトなのである。福沢による略述では、そのところが十分に強調されていない憾みが残る。

自由な検討

いまここで「文明論」に詳しく立ち入る余裕はないけれども、ギゾーが「絶対権力」にたいする「人間精神の自由な検討」の闘争こそがヨーロッパ史をつらぬく太い線であると認識していたことを示すためにいくつかの文章を拾っておきたい。

まず宗教改革について。改革の「真の性格、その全般にわたる支配的な性格」を規定してギゾーは言う。それは「宗教界における絶対権力にたいする人間精神の反乱」であり、「自由をめざす人間精神のおおいなる跳躍であり、ヨーロッパがこれまで権威の手から黙って受け取っていたか、受け取らざるをえなかった事柄や考え方を、自分のために、自分の力だけで自由に考え、判断しようとするあらたな欲求であった。」(p.260～261) こうした動きが沸き起こるその傍らで、では宗教的権力の側はどうだったかといえば、「無気力状態、停滞状態のなかに落ち込んでいた」。

「自由な検討」が絶対権力に反乱をおこすというこの構図は、ギゾーによれば、イギリス革命にも、それからフランス革命にもそのまま再現されるのである。

つぎにイギリス革命について。過去のヨーロッパ社会を構成していたあらゆる事柄は16世紀にいたって「自由な検討」と「中央集権」に収斂していくが、両者は相容れないものである。なぜなら「いっぽうが聖職界における昔ながらの君主制の凋落を準備しつつあるときに、もう片方はかつて封建領主と自治都市がもっていた自由を完全に消滅させようとしていた」(p.270)からである。両者の闘争がイギリスの場合どのように展開したか、それをギゾーは歴史的経過を追いながら分析しているが、いまはかれがたどり着いた結論だけをとりあげてみよう。「したがってイギリスではこの時期に二つの国民的な欲求がかち合ったのである。宗教の改革はすでに始まっていたが、そのただなかで革命と宗教的自由への欲求が生まれる。その一方で、純然たる君主制が歩みを続けるなか、政治的自由への欲求」が生まれ、「二つの陣営は世俗界と宗教界の絶対権力に——どちらの権力も国王が手中に握っていた——戦いを挑むために手を組んだのである。それがイギリス革命の発端で

あり、意味である。」(p.275)

最後にフランス革命について。ギゾーによれば英仏の革命はさまざまな副次的な要素を捨象すれば、結局百年のあいだを挟んで起きた同じ性質の事件だったのである。かれはこう言う。「18世紀に人間精神が敬意をもって扱った事象、人間精神にわずかでも支配力を及ぼした事象があるならそれを述べよと言われたら、わたしはほとんど困惑するでしょう。それほど人間精神は社会の状況をまるごと呪い、軽蔑していました。そこからあらゆることを改革するのが自分の運命であると結論づけたのです。そして自分自身を創造主になぞらえるまでになりました。諸制度、考え方、風習、社会そして人間自身にいたるまで、すべては造り直されなければならないように思われたのです。そして人の理性がその企てを引き受けました。理性がこれほど大胆なことを思いついたのは、史上空前の出来事です。

みなさん、これが18世紀を通じてルイ14世政府の残滓と相対することになった権力です。たがいに差のあるこの二つの権力のあいだに衝突が起きないと考えるほうがおかしいとお分かりになるでしょう。イギリス革命の核心でもあった、自由な検討と純然たる君主制との闘いがフランスにおいてもまた勃発しなければならないのでした。」(p.302)

さて以上の引用文だけからでも「自由な検討」が「絶対権力」とならんで『文明史』全体の要であることが理解できるだろう。ところが福沢は「絶対権力」についてはこれを「権力の偏重」とよび、日本の人間交際を著しく歪めるものとして執拗に糾弾するけれども、もう一方の「自由な検討」のほうはほとんど強調されない。このアンバランスはなかなかおもしろい問題を孕んでいそうだが、ひとつの解釈としてつぎのようなことが考えられる。つまり日本の歴史を総覧してもヨーロッパ流の「自由な検討」精神が見当たらないので、福沢自身の思想的布置にそれが入ってこなかった。簡単にいえば福沢にはその重要性を読みとるための思想的下地がなかったと解釈するわけである。もうひとつの解釈としては、『概略』を書いて是非とも訴えたいことが福沢の精神を昂ぶらせ、心情をたぎらせるあまり、かれは「自由な検討」

の精神を日本の歴史のなかで検証するつもりがもともとなかった。これも簡単にいえば「自由な検討」は『概略』執筆の目的から外れていたという解釈である。ほかにも解釈の仕方があるかもしれない。

ところでおもしろいのは、『概略』も含めてかれの全著作に横溢しているのがまさにこの「自由な検討」の精神ではないかと思われることである。かれはこの精神を存分に発揮して、「諸説の並立」「自由」「相維持して全体を保つ」というギゾーからつかみ出した三ポイントを軸に日本社会と人民のありようの変革を訴えているように思えるのだが。

諸説の並立について

「日本文明の由来」の章は「諸説の並立」の検討からはじまる。しかしギゾーが同じことを述べるのに「文明論」全部を費やしたのにくらべると、福沢はいかにも簡単にこれをすまし、「日本の文明も、その人間交際に於て、^{もと}固より元素なかるべからず。立君なり、貴族なり、人民なり、宗教なり、皆古^{いにしえ}より我国に存して、各^{おのおの}一種族^なを為し、各^{おのおの}自家^{じか}の説なきにあらざれども、その諸説並立するを得ず、相近づくを得ず、合して一と為るを得ず」と述べるに止まる。両者の違いはどこから生じているのだろうか。

ギゾーの場合はカトリック教会、封建貴族、自治都市、王という四つの権力形態という「文明の要素が多様であり、それらが闘争しながら生きてきた」ことが「世界が生成していくさまを忠実に反映するものであり」、そうであるからこそ「ヨーロッパ文明は永遠の真実すなわち神の構想どおりになった」(p.78)という言い方からもわかるように、そこにはかれの宗教思想もまた絡んでいる。ヨーロッパ古代文明やアジアの文明にくらべて、5世紀以降のヨーロッパ文明が「優越性」をもつのは、神慮 *le plan de la Providence* に適っているからだと言っているわけである。ギゾーにしてみれば、ヨーロッパが1300年という年月をかけてようやく神慮を具現するにいたるまでの歴史的過程示すためには14回の講義が必要だったということなのだろう。つまりかれの『文明史』講義の根底にあるのは、自分たちのいまの文明は神慮の具現化にほかならず、ヨーロッパ文明はついに到達点に

達したという考え方である。

ところが福沢の場合はギゾーの意味での宗教思想の支えがないことに加えて、そもそも「立君、貴族、人民、宗教」が拮抗して日本文明を形成してきた経緯がないという判断がある。とすればつぎの問いかけは、それを阻害してきた要因はなにか、ということになるだろう。けれどもこの判断から問いかけへの移行が可能なのは、ギゾーの文明史観を下敷きにして日本をみているからこそである。その場合ヨーロッパにあって日本に欠けているものはなにかという問いにならざるをえないわけである。そしてそう福沢に問わせるものはヨーロッパと日本とのあいだには文明の落差があるという認識である。すでにそのことは『概略』第二章「西洋の文明を目的とすること」において野蛮→半開→文明へと「動きて進むものは必ず順序階級を経ざるべからず」という進歩史観として予告されていた。つまり日本ははやく文明の域に進まなければならない。

しかしその場合でも、もし福沢がギゾー的文明の構図を青写真にしようと意図するならば、一方で中央集権化を促進し、他方で立憲王政を確立して専制体制を阻止するという同じ課題のまえに立たされたはずである。ところがじっさいに福沢が説いたのは違うことだった。その理由を考えると、おそらく福沢にしてみれば、ギゾーの最終課題も「衣服、飲食、器械、住居より、政令、法律等に至るまで、^{すべ}都て耳目以て聞見すべきもの」という「外に見わるる文明の事物」(p.30)に組み込まれるべきものであったからではないだろうか。そしてそれは「文明の外形」にすぎない。「ある人はただ文明の外形のみを論じて、文明の精神をば捨てて問わざるもの如し。」(p.31) 断るまでもないかもしれないが「ある人」とはギゾーではなく同時代の日本人をさしている。日本の文明化のために肝心なのは、「文明の精神」である。「けだしその精神とは何ぞや。人民の気風、^{すなわち}即これなり。」ところがここに越えがたい大きな問題が横たわっていて、それはとりもなおさず「この気風は売るべきものにあらず、買うべきものにあらず、また人力を以て^{にわか}遽に作るべきものにもあらず」というまことに「その存する所を知ることを甚だ難し」というしろものであるけれども、「現に亜欧二州の内に於て互にその事跡に見^{あら}

る所を見れば、明^{あきらか}にその虚ならざるを知るべし。」

ギゾーと福沢のスタンスの違いは歴然としている。ここでの福沢は、ギゾーにとってあまりに当然すぎて認識の対象にさえならなかったこと、したがってかれが講義のなかでまったく言及しなかったことを問題にしていることがわかる。ヨーロッパ文明論の前提そのものが半開の日本には欠けていること、そしてその前提作りから始めなければ日本の文明化は覚束ないと福沢は見通した。ヨーロッパとアジアの文明の差は、ギゾーの暗黙の前提である「幻妙なる」「一国人民の気風」すなわち「文明の精神」によるものであると、福沢は喝破したのである。さきに「概略緒言」のことを話題にしたとき、文明論とは「人の精神発達の議論なり」という巻頭宣言がおよそギゾーの論点とかけ離れていることを指摘して、それがなぜかという問いを提出したが、これがその答えであると思われる。

自由は不自由の際に生ず

さて半開の国のことの次第がまずは文明の前提作りにあるならば、それを阻んできた日本に特殊な事情に目が向くことになるだろう。そのとき福沢は「諸説の並立して漸く相近づき、遂に合して一となり、以てその間に自由を存したるものなり」(p.207) というように、西洋文明の梃子にあたる原理すなわち「自由」を発見したのである。自由は「諸の権義^{もろもろ けんぎ}を許し、諸の利益を得せしめ、諸の意見を容れ、諸の力を逞^{ひが}うせしめ、彼我平均の間に存するのみ。あるいは自由は不自由の際に生ずというも可なり」と福沢は書いている。これはさきに紹介した「西洋文明の由来」の章のはじめに出てくるギゾーの略述に照応する文章であるが、このたびは西洋の「自由」から日本の事情を照射して一気に病弊をえぐっている、「我国の文明を西洋の文明に比較して、その趣^{おもむき}の異なる所は、特にこの権力の偏重^{ついで}に就て見るべし」(p.208) と。「権力の偏重」とは「不自由の際に生じる自由」とは反対に制限をうけない権力のあり方である。そして「日本にて権力の偏重なるは、あまねくその人間交際の中に浸潤して、至らざる所なし」(p.208) という観察から、福沢は「権^{ほしまま}を恣にしてその力の偏重なるは、決して政府のみにあらず、これを全国人

民の気風といわざるを得ず」(p.212)と述べる。

そしてひとたび「権力の偏重」が「全国人民の気風」であると見定めたなら、つぎの課題はこの気風をあらため「衆心発達」を図ること以外にないが、それがいかに難事業であるかを福沢は熟知していた。なにしろ「あまねくその人間交際の中に浸潤」しているわけだから、同時代の日本人にはそれが日々刻々と呼吸する空気にはかならない。したがってわれわれは空気を吸って生きているのだよと子供に説くように、この空気の存在に人民の意識を向けてやらなければならない。福沢は「今、実際に就て偏重ついでのある所を説かん」(p.209)と男女、家族、師弟主従、貧富貴賤、新参古参、本家末家、大藩と小藩、本山と末寺、本社と末社、官吏相互間の地位階級による権力の偏重、官吏の平民にたいする偏重という具合に例を挙げたてている。

日本の病は外国交際

こうして西洋の自由⇔日本の権力偏重という対比項目は明確になった。いっぽうが文明を發展させる基盤となり、他方が文明を半開の状態に沈める要因であることはわかった。しかしなぜ自由と権力の偏重が文明發展の基になったり阻害要因になったりするのか。またいかに権力の偏重が日本の人間交際をあまねく支配する原理であろうとも、そのもとで徳川体制は260年の長きにわたって持続してきた事実は依然として重く残る。なぜいまその原理からの脱却を急がなければならないのだろうか。

あらためてこう問いかけると、あるいは滑稽に響くかもしれない。もしもこの問いかけがもはや御門違いなものであると感じられるなら、福沢が背負った課題はめでたくクリアされたことを意味するはずで、かれは過去の思想家として歴史の額縁のなかに収まっていればよいことになる。しかし本当にわれわれの肩からその重みは消えてくれたのかどうか。あまり楽観的になるまえに、福沢の言うところを聞いてみよう。

文明化を急がなければならない、西洋文明をモデルとしなければならないと訴える福沢を捉えていた焦燥感、危機感は明らかである。その点では『概

略』も『学問のすすめ』も、一方はしっかりした論述の形式をとり、もう一方は同じことをやさしく説いている違いはあるけれど、ふたつは同じ源泉から湧き出している。福沢の焦燥感を掻き立て、危機意識を先鋭にしている事情とは、いうまでもなく自国の独立が危ういという当時の情勢である。「方今我邦日本の事情困難」(p.276)であるとしても、それは「我祖先より伝来のものにあらず、必ず近來^{にわか}俄に生じたる病にて、既に我国貴要の部を犯し、これを除かんとして除くべからず」(p.277)という性質の病であり、これを治そうにも「到底我国従来の生力を以て抗抵^{こうてい}すべからざる」というものである。福沢はその病を「外国交際」と名づける。

外国交際とはなにか

外国交際について福沢は「理財上の損得」と「権義」との二つの側面からこれを論じている。福沢は理財上の問題として、西欧資本主義と向き合ったとき、半開の国々はずねに「損」を引き受けざるを得ないと説く。西洋は「製物の国」、日本は「産物の国」、ところが「一国の貧富は、天然に生ずる物産の多寡^{おもいほか}に關係すること思の外に少なくして、その実は専ら人力^{もちう}を用るの多少と巧拙^{おとむ}によるものなり」というわけで「結局、我国の損亡^{そんもう}といわざるをえず」という結果になる。さらに西洋のように文明が進み「人事の都合宜しければ、人口の繁殖すること」甚だしくなると、増加した人口をどうやって養うかという問題がおきる。そこで自国の製品を輸出して「衣食の品を輸入する」、「殖民」する、「資本の貸借」をするという方策が考えられる。ことに三番目の資本の貸付とは「いまだ勤工^{きんこう}の術を知らずして富を得ず、資本に乏しくて力役^{りきえき}の人多く、これがために金の利息貴ければ、本国に余ある元金を齎^{あま}してこの貧国に貸付け、勞せずして利益を取るの術なり」(p.280)というもので、西洋諸国がこの方策に走るのは必然であるという。なぜなら文明が進めばそれだけ生計のための費用がかさむのであるから、その費用の一部を他所に求めるしかなくなる。そして「そのこれを求る所は、即ち下流^{もとむ}の未開国なれば、世界の貧は悉く下流に帰す」という結果を生む。

以上のことから福沢がなにを言いたいのかは明らかである。西洋資本主義

諸国は「利を争わざるべからざる」立場にあり、そのために未開、半開のアジアにも進出せざるをえないのだから、日本もうかうかしていると「世界の貧」の帰するところになりかねない。そのことがかれの危機意識を煽っている。

つぎに「権義」から外国交際をみてみるとどうか。西洋の国では「人民同権」が唱えられ、その考え方はわが国においても「天下にあまねく」受け入れられている。この「人民同権」説はたんに国内のひと同士だけではなく、国と国との交際においてもそうであるべきはずの権利であり、日本に通商を求めてきている西洋の国々もまた「その条約書の面には、かれ我同等の明文」がある。が、しかし「たと^{おもてむき}い表向は各国対立、彼我同権の体裁あるも、その実は同等同権の旨を尽くしたりというべからず」というのが交際の実際のありさまであり、福沢はそれを描いた小幡篤次郎の論文を「真に余が心を得たるもの」として紹介している。けれども福沢は口で人の同権を唱えながら、行動においてそれを裏切っている西洋人にたいして憤るより、むしろ西洋人の「^{かたわら}傍に人なきが如」き振る舞いに対する「怯弱卑屈の人民」の応対をみてこれを懸念しているように見える。「外国に対して既に同権の旨を失い、これに注意する者あらざれば、我國民の品行は、日に卑屈に赴かざるを得ざるなり」。(p.283)

小幡が「既に傍若無人なる外人をして、^{ますます}益その^{もうまん}妄満を^{たくまし}逞うせしむるが如きは、一見以て^{えんお}厭悪するに堪えたり」とわが人民の態度にたいする嫌悪感をむきだしにしているのに較べると、福沢の言い直しには微妙なニュアンスがある。憤りはあっただろう、しかしかれの言い方にはそれ以上に国民の品行が日を追うごとに卑屈の度をますことへの懸念が強く感じられる。それは声高に憤激を吐き出してもしようがないと覚悟をきめた、もっと大きくもっと大事な課題に直面している人の口吻である。

福沢の眼前にあるのは「^{こうかつひょうかん}狡猾剽悍なる」外人がアジア人民を虐げている光景である。イギリスのインド支配、「欧人の田園たるに過ぎず」なりゆく支那帝国など、「欧人の触るる処にて、よくその本国の権義と利益とを^{まつと}全うして、真の独立を保つものありや。ペルシャは如何ん、印度は如何ん、シヤム

は如何ん、ルソン、ジャワは如何ん」(p.290)とそのありさまをたたみかけたうえ、さらに「欧人の触るる所は、あたかも土地の生力を絶ち、草も木もその成長を遂ること能わず。甚しきはその人種を殲すに至るものあり」と、いずれ日本をも襲うであろう「後日の禍」に強い警告を發し、これこそが「外国交際」の「病」であると、福沢は日本人民の覚醒を促すのである。

人民のありさま

日本がその独立を脅かされる瀬戸際にあることが「病」の本質であるとしても、それを人民に告げ知らせることにどんな意味があるのか？ それを知るためにはまず当時の人民がいかなる存在だったのかを知らなければならぬ。それを語る福沢の文章は多いが、なかでも「私の為に門閥制度は親の敵で御座る」という自伝中の言葉はよく知られている。『概論』においても「権力不平均の、厭うべく、悪むべく、怒るべく、悲むべき」(p.286)と権力偏重にたいする憤懣やるかたない面持ちがうかがえるけれども、しかしやはり事は個人的鬱憤晴らしではなく、福沢は幕藩体制が人民の精神にどう作用して目下のありさまになっているかを冷静に観察している。「徳川の治世を見るに、人民はこの専制偏重の政府を上に戴き、顧て世間の有様を察して人の品行如何を問えば、日本国中幾千万の人類は、各幾千万個の箱に閉され、また幾千万個の墻壁に隔てらるるが如くにして、寸分も動くを得ず。(中略)その隔壁の堅固なること鉄の如く、何らの力を用るもこれを破るべからず。人々才力を有するも、進て事をなすべき目的あらざれば、ただ退て身を守るの策を求るのみ。数百年の久しき、その習慣遂に人の性と為りて、いわゆる敢為の精神を失い尽すに至れり。」(p.244～245)

権力偏重の旧弊が人から敢為の精神を奪い尽くし、「政府の専制には便利な」「愚鈍澹泊」な「士民」(p.118)が国に満ち溢れている状況に驚くと、福沢は言っている。人民のその「愚鈍澹泊」ぶりをあけすけに記した『覺書』が残っている。「今世の人民に向て何事を望むべきや。子供をば生み放して里に遣るか捨子にするか、或は兄は助かりて弟は捨り殺され、其実は兄は承知せり。或は娘が客を取れば之に依頼せんとし、或は息子が物を盗みて

家に帰れば働者^{はたらきもの}とて之を称す。斯^{かか}る人民を教^{おしう}るには、何でも構^{かま}わず、神道^{しんとう}にても仏法^{ぶつぽう}にても、稲荷様も水天宮様も、悉皆、善良なる教なり。」(第十二卷、p.17) じつに呆れたものだ、という驚きともため息ともつかぬ声が聞こえてくる。そしてこれが人民の外にあらわれた行為なら、その精神に落胆する話が『福翁自伝』で回想されている。往来で百姓に道を聞くはなしであるが、こちらが士族風の横柄な態度にでると相手は丁寧にお辞儀する、つぎに出会った百姓に丁寧な口調で尋ねると逆に相手が横柄で返事もしないで行ってしまうという実験を繰り返した挙句の感想：「如何^{いか}に百千来の余弊^{よへい}とは云ひながら、無教育^{どびやくしやう}の土百姓^{ただむやみ}が、唯無闇^{あやま}に人に詫^{よろ}るばかりなら宜^{よろ}しいが、先き次第^{きやうつう}で驕^{おおい}傲^{おおい}になったり柔和^{にゅうわ}になったり、丸でゴムの人形^{まる}見るようだ、如何^{いか}にも頼母^{たのも}しくない、と大に落胆した」(第十卷、p.235)

ここに見られる驚きや落胆は、ただちに国の独立にかんする深い憂慮に替わったことだろう。なぜなら平民も士族も同等とされる体制に変わっても、「その習慣俄に变ぜず、平民の根性は依然として旧の平民に異ならず、言語も賤しく応接も賤しく、目上の人に逢えば一言半句の理屈を述ること能わず、立てと云えば立ち、舞えと云えば舞い、その柔順なること家に飼たる瘦犬の如し。実に無気力の鉄面皮と云うべし」という精神のあり方は旧態依然としているからである。これでは「狡猾剽悍」の外人と対等に渡り合うことなど、できようはずがない。なぜならば「独立の気力なき者は必ず人に依頼す、人に依頼する者は必ず人を恐る。人を恐るゝ者は必ず人に諂う」(『学問のすすめ』第三卷、p.74) からである。

鎖国体制のもとでならこういう専制に便利な人民は為政者にとってありがたい。ところが今や日本は外国交際という「病」に犯され、国の独立は累卵の危機にある。しかし国政の上層で為政者が「文明の外形」の撰取に躍起になっている一方で、人民は国の命運などまるで他人事の様子である。

「相維持して全体を保つ」ことは不可能

内において独立の気力を欠く人民がどうして外国交際において国の独立を

保つことができようか。福沢はこう考えると、「万々も、これが制御もとの下にいて、束縛を蒙ることあらば、その残酷みづの密なること、あたかも空気の流通をも許さざるが如くして、我日本の人民は、これに窒息ちっそくするに至るべし。今よりこの有様を想像すれば、渾身忽ち悚然として毛髪そばだの聳つを覚るにあらずや。」(『概略』 p.287)

ところがである、福沢の憂慮をよそに当の平民たちには明治維新政府の施策がもたらした状況いわゆる文明開化を楽しんでいる様子がみられる。「文明の外形」に浮かれる人民には、福沢が感じている焦燥など無縁のようである。明治政府が「廢藩置県はじめを始として都て旧物を廃し」たその結果、人民の側からみれば「富貴福祿はただ人々の働にんにん次第にて、いわゆる功名自在、手に唾つばきして取るべきの時節と為り、開闢以来我人民の心の底に染込しみこみたる恩義、由緒、名分、差別等の考は、漸く消散して」(同、p.266) いる状況が生まれた。「人民はあたかも先祖伝来の重荷を卸し、いまだ代りの荷物をば荷わずして、休息する者の如く」であり、「概していえば、今の時節は、上下貴賤みな皆得意の色を為すべくして、貧乏の一事を除くの外は、更に身心くるしむを窘るものなし。」(同、p.267)

けれどもこう言いながら、福沢は人民が置かれるにいたったこの新しい状況を嘆いているわけではないだろう。なにしろこれは「親の敵」の門閥制度が消散したあとに現出すべくして現出した現象であり、人々が「休息するは尤ものこと」と認めるしかなかっただろうから。したがって国運などどこ吹く風と聞き流す人民を咎めだてする筆致は感じられない。

そもそも人民が国政に参加してきた歴史が日本にはないことを、福沢は『概論』でも力説している。「相維持して全体を保つ」というヨーロッパ文明の構図がわが国ではかつて存在したことがない、すなわち「上下主客内外の別、判然として」、人民は政治から排除されてきたのが日本の歴史である。「日本の人間交際に於て最も著しき分界を為す」「治者と被治者」が「我文明の二元素」を構成し、「一も独立して自家の本分を保つものなし」(同、p.213) というのがかつての状況であり、それは「文明の外形」を人々が享受して浮かれている現在でも変わらないと福沢は観察している。だから維新

後でもないこの時期に、突然人民が自分も外国交際に責任を負わなければならない、つまり自分も「治者」の覚悟をもつことを迫られていると自覚するはずがない。したがって「日本は、古来いまだ国を成さずといふも可なり」（同、p.220）という状況は依然としてそのまま続いてあり、時局が切迫する今になっても「我国の人民は、外国交際に付き、内外の権力、果して平均するや否を知らず、我に曲を蒙りたるや否を知らず、利害を知らず、得失を知らず、恬として他国の事を見るが如し」（同、p.290）なのである。

ヨーロッパにおいて「相維持して全体を保つ」事態が可能になったひとつの原因として、そこでは中産階級 *la classe moyenne* が「治者」として国政に参加したからだということを福沢はギゾーから学んだ。かれがヨーロッパの中産階級（福沢は「中等の人民」と言っている）をどのように理解していたか、それを語る文章がある。「近世に至り英仏その他の国々に於て、中等の人民、次第に富を致して、随てまたその品行を高くし、議院等にありて論説の喧しきものもあるも、ただ政府の権を争うて小民を压制するの力を貪らんとするにあらず、自から自分の地位を全うして、他人の压制を压制せんがために勉強するの趣意のみ。」（同、p.222）

この文章中で重要なのは「自分の地位を全うして、他人の压制を压制せんがため」という部分である。なぜならそれこそが「西洋独立の人民」の気概を示すものとして、福沢に翻って日本の人民について考えさせているからである。日本の場合、「他に依頼して権力を求むる」か、あるいは「自から他に代て他の事を為し、暴を以て暴に易えんとする」ような「鄙劣の甚しき」人民しかいなかった。

日本の歴史をいくら遡っても、ヨーロッパの中産階級にあたるものは存在しない。ギゾーが描いてみせた中産階級はまさに「階級」としての自覚をもった存在であり、その自覚のもとにコミュニオンを運営し、貴族と僧侶という二つの専制的階級との闘争の過程で国政においても地歩を固めてきたのだ。したがってギゾーの構図に寄りかかりながら文明発展の諸段階を想定するかぎり、福沢はヨーロッパの中産階級に相当するものを日本の歴史のなかに探さざるをえない。

日本の「中等の人民」はどこにいるか

福沢が「日本には唯政府ありて、未だ国民あらずと云うも可なり」(『学問のすすめ』p.82)という認識を示したのは、回りにいる「洋学者流」を話題にして、日本の文明を進めるための礎としてかれらに期待できるかと問うたときである。福沢が与えた答えは否定的であるが、そのことがその後の彼の活動に決定的な影響を及ぼしたと推測できる。なぜなら福沢は「今我国^{おい}に於て、彼のミズルカラッスの地位に居り、文明^{しゅしやう}を首唱して国の独立を維持す可き者は、唯一種の学者のみなれども」(同、p.90)と述べて、かろうじて「洋学者流」だけがヨーロッパの中産階級に相当する存在であるかもしれないと考えたからである。

もちろん洋学者を「諸説の並立」の一翼を担うにいたったヨーロッパのコミュンになぞらえているのではなく、とりあえずヨーロッパの「独立市民」に相当する存在として想定しているらしい。つまり西洋の学術を学んだかれらには、「先ず^か彼の人心に浸潤したる気風を一掃」(同、p.80)するためのお手本になることが期待されている。

しかもそれだけではない。「国の文明は、上政府より起る可らず、下小民より生ず可らず、必ず其中間より興りて衆庶の向う所を示し、政府と並立て、始めて成功を期す可きなり。西洋諸国の史類を案するに、商売工業の道、一として政府の創造せしものなし、其本は皆、中等の地位にある学者の心匠に成りしもののみ」(同、p.89)と述べていることからわかるように、福沢は「中等の市民」こそが文明発展の原動力であると確信しているのである。したがって福沢が洋学者を「中等の市民」になぞらえるのは、きわめて大きな期待をかれらに寄せていた証とみなしなければならない。

ところが洋学者は福沢を失望させる。失望は相当に大きかったらしく、福沢は繰り返し洋学者流の身の処し方に疑問を呈し、これに筆誅を加えている。かれの疑問とは「此学者士君子、皆官あるを知て私あるを知らず、政府の上^{しり わたくし}に立つの術を知て、政府の下に居るの道^おを知らざるの一事なり。畢竟漢学者流の悪習^{しり}を免かれざるものにて、恰も漢^{あたたか}を体^{たい}にして洋^いを衣にするが如し」(同、p.80)というところにある。つまりヨーロッパの「中等の市民」の例

にならうどころか、「権力偏重」の気風のままだに「官」に靡いて、人民の悪しき手本となっているのである。洋学者にしてこのありさまなら、「天下の人、豈其風に倣わざるを得んや。(中略) 官を慕い官を頼み、官を恐れ官に諂あにい、毫ならも独立の丹心たんしんを發露する者なくして、其醜体、見るに忍びざることなり」(同、p.42) というように、日本の人民は上から下まで「敢為の精神」を欠いたままである。

文明の目的は国の独立

洋学者ですら人民の独立心を涵養するたよりにならないとするならば、旧来の気風はかわらないどころか、いっそう悪化するしかない。なぜならかつて政府の力を恐れて仕方なく服従の姿勢をとっていた人民は、今や政府に心服するにいたっているからである。その結果政府をたのみ心が高じると裏腹に独立心は萎えていく。「古の政府は民の力を挫くじき、今の政府は其心を奪う。古の政府は民の外そとを犯し、今の政府は其内を制す。古の民は政府を視ること鬼の如くし、今の民はこれを視ること神の如くす。古の民は政府を恐れ、今の民は政府を拜おがむ。」(同、p.88) したがってこの政府が主導して文明の「外形の体裁」(『概論』 p.292) を繕うのは、人民の側からの抵抗がないだけに、むしろたやすいのである。

したがって問題は「人民には正まさしく一段の氣力を失い、文明の精神は次第に衰うるのみ」という国が、弱肉強食の外国交際において独立を維持できるのか否かに絞られてくる。文明論とは「衆心發達論」であると最初に宣言した福沢の意図は、『概論』も終盤にさしかかる今いよいよ明らかな表現をとり、かれの論調は切迫の度を加えている。そして「衆心」とは人民の独立心にほかならず、それを「發達」させるのが「文明」の役割であるという福沢の文明論の骨子が端的に語られる。「人心を維持する」には、国体論、ヤソ論、漢儒論も役にたたないと述べながら、福沢は言う。

「いわく、目的を定めて文明に進むの一事あるのみ。その目的とは何ぞや。内外の区別あきらかを明にして、我本国の独立を保つことなり。而してこの独立を保つしこうの法は、文明の外に求むべからず。

今の日本人を文明に^{すすむ}進るは、この国の独立を保たんがためのみ。故に、国の独立は目的なり、国民の文明はこの目的に達するの術なり。」(『概論』p. 297)

こう述べたあとの福沢は、国の独立が文明の本旨ではあるまいという異論を蹴散らしながら、最後の一行まで一気呵成に突っ走った印象を与える。「余輩の所見にて、今の日本の人心を維持するには、ただこの一法あるのみ」。

この文章のなかでわかりにくいと思うのは「人心を維持する」という言い方であるが、福沢は「維持」という言葉を通常の「物事の状態を変えずに持続させること」の意味に使用していない。さきに「方今雅邦の事情困難なりといえども、人民は更にこの困難を覚えず、あたかも旧來の羈絆を脱して、かえって安樂なるが如き有様」(p.276)であるが、そうした状況のなかで「如何にもして民心を維持してその向かう所を一にし、以て雅邦の独立を保たん」と続く文章があった。そこから推すと、「維持」には「糾合」の意味合いが含まれていることがわかる。

維新政府を「神の如く」「拜む」人民にヨーロッパ流「独立の市民」のおぼろげな輪郭をみることは到底できないだろう。日本の「独立の市民」の姿はいまだ深い霧のなかに沈んだままである。けれどもそういう人民であれ、とにもかくにもかれらを糾合しなければ、差し迫る国難を乗り切れないという福沢の思いなのである。

真の国民は私立から生まれる

福沢の孤独感は強かっただろうが、しかしそれを凌ぐ使命感がかれの背中を押していたにちがいない。もしそうでなかったら、『学問のすすめ』のつぎの言葉がでてくるはずがない。

「固より私立の事業は多端、^{かつ}且これを行ふ人にも各^{おのおの}所長あるものなれば、^{わづか}僅に数輩の学者にて悉皆其事を^{しつかい}為す可きに非ざれども、我目的とする所は、事を行ふの^{たくみ}巧なるを示すに在らず、唯天下の人に私立の方向を知らしめんとするのみ。百回の説論を費すは、一回の実例を示すに^し若かず。今我より私立の実例を示し、人間の事業は独り政府の任にあらず、学者は^{わたくし}学者にて私の事

を行う可し、町人は町人にて私に事を為す可し、政府も日本の政府なり、人民も日本の人民なり、政府は恐る可らず近づく可し、疑うべからず親しむべしとの趣を知らしめなば、人民漸く向ふ所を明にし、上下固有の気風も次第に消滅して、始めて真の日本国民を生じ、政府の玩具たらずして政府の刺衝と為り、學術以下三者も自から其所有に帰して、国民の力と政府の力と互に相平均し、以て全国の独立を維持すべきなり。」(p.83)

この一節をこれまでのコンテキストにおいて読むと、「私立」とは「独立の市民」にほかならず、「天下の人に私立の方向を知らしめん」の目的とは、幾百年の長きにわたる「権力の偏重」のもとであらゆる国事にたいして「見物人」でしかなかった人民に当事者意識を芽生えさせることにあるのは明らかである。したがって「私立」とは「官立」の対抗概念であるどころか、「多事争論の間に」自由の気風を生み出す装置のひとつにほかならない。そしてまた福沢が「国民の力と政府の力と互に相平均して」というとき、それが意識されていたか否かは別にして、『文明論』の構図にあった四つの権力(宗教、貴族、コミューン、王)の雛形を実現することになるだろう。たしかにそれは不完全な雛形でしかないだろう。しかしすくなくとも「治者」「被治者」の二極分解による「停滞不流」に風穴を開けることにはなるだろう。

ともかくにも「見物人」を纏め上げ国難に対処することが緊急の課題であるとすれば、「見物人」を「独立の市民」にして「国民」を作り上げるのは、果たしてそれが可能かどうかもわからないような、終わりのない忍耐と「非常の勇力」(同、p.57)を要求する課題として福沢の前にあっただろう。「ミヅルクラス」の地位にある学者がおおむね「官途に赴き」、文明の「精神の日に衰うるを傍観して之を患うる者なき」ありさまは福沢を確実に追い詰めている。したがって慶應義塾開設は追い詰められた福沢の窮余の一策と見なければならぬ。しかしたとえそうであってもその目的は遠大としか言いようがない、「独立の塾に居て独立の気を養い、その期する所は全国の独立を維持するの一事に在り」と。

はたして福沢は日本のギゾーか

『文明之概論』と『学問のすすめ』を読みすすんできて抱く感想はいくつかある。そのひとつはギゾーが措定した文明進展の構図が福沢の思考枠としてかなりの程度機能していることである。もちろんさきに確認したようにふたりの目論見はまるで違うのだけれど。

ふたつめはギゾーは自からのヨーロッパ文明史に「惑溺」しているのではないかという疑問が福沢を読んでいると兆すことである。ギゾーは最終講義でルイ 14 世の中央集権政治を高く評価しつつも、そこに制度という恒常的な基盤が欠如していたことが体制の衰弱を招いたと推論している。したがって代議制度が定着し、中央集権政治の基盤となった段階は、ヨーロッパ文明史の最終章なのであり、かれがもはやその先はないのだと考えたとしてもおかしくない。そのためにギゾーはなお先があると主張する共和主義や社会主義をかたくなに拒む姿勢にかたまっていくのである。つまり自身の文明史の構図に「惑溺」する傾向がギゾーの内に生じていった。ところが福沢は摂取すべき今のヨーロッパ文明も「即ち今の世界の人智を以て僅に達し得たる頂上の地位というべきのみ」といって、現在のヨーロッパは文明の一階梯にあるにすぎないと考えている。「文明には限なきもの」なのである。

三つめは福沢がギゾーに学んだ最大のものは、ヨーロッパ文明成立の経緯をべつにすれば、あらゆる分野で「専制 l'absolutisme」を排撃すべきことと「自由な検討 le libre examen」の称揚ではないかと思われることである。しかし後者に関しては、ギゾーから学んだというより、ギゾーのそれに共鳴したというのがより適切ではないかと思う。なぜなら福沢は幼くして周囲の「惑溺」から自由な精神を発揮していたのだから。『福翁自伝』にでてくる稲荷様の神体をみる逸話はそのことを語ってあまりある。

そして最後に思う、望ましい人民の精神の有りように関しては、福沢がめざした方向はギゾーのそれと交差するどころか、もしかしたらはじめから逆むきだったのではないかと。ふたりとも自国の大動乱のあとに台頭する民主主義と民主主義的人民に向き合って思索をめぐらし、行動せざるを得なかった点では同じである。

七月王政の主導的政治家としてギゾーに与えられていたのは、沈静化の兆しすらない革命的情熱を統御して国政を運営する課題であり、それにたいしかねばブルジョワジーに依拠しながら中央集権を促進することで応えようとした。政権から貴族階級を可能な限り排除するいっぽう、下流労働者階級の社会改革の要求を抑え込む姿勢を露わにしていく。かれはその過程でさまざまな規制策を打ち出しながら、一般民衆が抱いている革命勢力への恐れをうまく操作し、その結果人民のあいだからは政治にたいする関心が薄れ、1840年代になると表面的には一応の安寧が保たれることになる。おそらくギゾーはそれを望ましいこと、自からの政治的勝利と考えていただろう。しかしブルジョワの関心が政治を離れ経済的な安楽を求めることに集中するようになると、かれらのあいだから国家にたいする深く真率な感情の潮もまた退いていかざるをえなくなった。それをすらギゾーは望ましいことと評価したのだろうか。

いっぽうの福沢は「衆心発達」を説くことで人民の政治的覚醒を促したとも考えられるだろう。「私立」とは「独立の市民」創出の意図を秘めた言葉であり、独立した国民がいてこそ国の独立があると考えすることは、たとえ政治そのものではないにしても政治的精神の開発にほかならない。「人間世界、富の外に貴ぶべきものなし、富を抛て易うべきものなし」という様子で富の追求に走る人たちを評して福沢は言っている、「その品行の鄙劣にして敢為の氣象なきは、真に賤しむに堪えたるものなり」と。

ギゾーと福沢、ふたりの思索の軌跡は相寄るとみえて、じつは速やかに離れていったのではないだろうか。そしてフランスでは実際にギゾーのやり方を批判した同時代人としてトクヴィルがいる。福沢の『覚書』にトクヴィルにたいするメモが挿入されている、いわく「トクヴィルは先ず余が心を得たるものなり。専制の下に国権の人民あるべし。間違いなき議論なり」。

そこでつぎにギゾーにたいするトクヴィルの批判を詳しく検討し、それをもとに福沢とトクヴィルの関係を考えてみたい。