HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	Carmen Blacker, The Japanese Enlightenment：A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi, Cambridge University Press, 1964, pp. 249.
Author(s)	松沢, 弘陽
Citation	北大法学論集, 16(2-3), 158-174
Issue Date	1965-12
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/27842
Type	bulletin (article)
Note	紹介
File Information	16(2_3)_P158-174.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北法16(2・3-158)327

紹介

Carmen Blacker, The Japanese Enlightenment —A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi, Cambridge University Press, 1964, pp. 249.

松沢弘陽

「旧藩情」の英訳 (Monumenta Nipponica, 1953) や、福沢諭吉の家族論の紹介（同誌、一九五七年）で知られるカーメン・ブラッカー女史の年来の福沢研究が、近世史学や大橋訥庵などに関する日本近世思想史研究をもとり入れて一冊にまとめられ、University of Cambridge Oriental Publications シリーズの一篇として昨年出版された（もっとも、実質的な仕事は五七年に完成しており、それ以後の文献は殆ど用いられていないようし）。

全編の内容は

Introduction

I Biography

II Eastern Ethics and Western Techniques

III The Enlightenment

IV The New Learning

V The New Ethics

VI The New Family

1. Preponderance of Power
2. The Parent-Child Relation
3. The Husband-Wife Relation

VII The New History
VIII The New Politics
IX The New Comity of Nations
X Conclusion

のとおりであり、現代社会科学の理論的枠組にはよらず、人と思想が暢達な筆で叙述されているが、全体の主題は終始明確にとらえられ、その展開は論理的に堅固に構成されている。序論によって著者の関心を要約すれば、日本近代化の主動因は富国強兵のための、西欧科学技術・制度と事物の導入という全く実際的・実利的なものであった。啓蒙思想家はこうした近代化にいわば学問と倫理の次元からの基礎づけを行おうとしたのであり、一八世紀啓蒙のフィロゾーフと同じく、人間と彼の置かれた世界に対する全く新たな観念に向って全国民を教育せんとしたのである。

これを受けて、Ⅱは西欧文化の認識と受容を軸とした啓蒙前史。Ⅲ、それに続く啓蒙つまり福沢の同時代の思潮。Ⅳ、伝統的な世界像と学問観を叙述した上で啓蒙一般、さらに福沢の新しい世界像と学問論の対置。Ⅴ、新しい学問と相補的な新倫理。福沢の倫理説は、その核心が進歩の観念にあるから、当然に具体的歴史叙述の問題――Ⅶ――に連り、ⅥⅧⅨはⅤを受けて、進歩の中間時にある、当面の日本社会の各領域における具体的選択基準についての展開。Ⅵの1はその原論的な位置を占める。Ⅹ、福沢の意図は日本近代化においてどのような成果を収めえたか。

以下Ⅰ～Ⅴ、ⅦⅥⅧ～Ⅹの順で、原著本文の文脈に必ずしも忠実ではないが、やや詳細にわたって内容を紹介し、読後の感想をいくらか附記したい。

Ⅰ　福沢の生涯は維新直後を境として前後二期に分たれる。前半生は、下級武士の子として封建制度の桎梏に挫折を重ね、藩地を離れて社会的に浮動化するとともに、西欧文化との接触を深める過程である。この時期においては国内のいかなる政治的立場にもコミットしえなかったが、新政権成立後その基本政策が親西欧的であることを知るに及んで、希望を抱き、日本全国民の思考様式の根柢からの改革という「使命」を自覚する。以後の生涯を飾る多彩な活動は、全てこの使命感から発するのである。簡潔な描写の中にも著者の人間理解の豊かさがうかがわれ、例えば福沢が

書物に記されぬ日常卑近事に対する感受性と観察力に富み、従ってまた「倦むことを知らぬ記録家」であったとの指摘などは注目に値しよう。福沢によって紹介された「西洋事情」のユニークさもこのような眼が初めて可能にしたのである。

Ⅱ　吉宗の治世から蘭学の擡頭を経て福沢の時代に至るまで、日本が西欧から受容したのは自然科学に限られ、それも新儒教（朱子学・陽明学両者を含む）の学問体系に正統な位置を占めえぬ単なる「芸」としてでしかなかった。一九世紀初頭、内憂外患同時に迫る時、国内的危機に対しては伝統的道徳に外敵には軍事技術によってという対応方式を共通にしながら、何れの危険をより大と視るかによって攘夷派と開国派が分化した。攘夷派は国内危機をより重視し、かつ、西欧の技術を西欧の精神と価値体系に基礎づけられたものとしてとらえ、後者は日本のそれと相容れぬとした。従って外圧には西欧軍事技術の導入によってしか対抗しえぬことを自認しながら、それ以外の文物が混入せぬよう警戒が必要とされ、伝統的価値と西欧の技術とは不安定な妥協に追いこまれていたのである（藤湖・正志斎）。開国派も伝統的道徳による内憂への対応においては攘夷派と変らなかったが外患をより重視し、かつ西欧の価値については、積極的に有害と見るよりは、消極的によきものの欠如態と考えていた。従って西欧技術の導入にはより熱心であり、積極的に伝統的価値と西欧技術との結合を説いた（象山・小楠、なお帆足万里）。両派の対抗は「窮理」概念をめぐる対立にも明らかである。一方が朱子学における修養法としての「窮理」を固守した（一斎・訥庵）のに対し、他方はこの概念のあいまいさを利用して、これを道徳的に無記な自然法則の探究にまで転用した。例えば象山は、師一斎の陽明学への傾斜にもかかわらず、朱子学における「窮理」重視のゆえに、自覚的にこれを選択したのである。しかし、こうした東洋道徳・西洋芸術の結合は、言葉の混乱に依る根拠薄弱なものであったから、攘夷派の場合よりさらに不安定であり、攘夷派はまさにここを衝いたのである。

両派の対立は同じ思考の枠内のニュアンスの差にとどまっていたが、ペリー来航は事態を一変し、東洋道徳・西洋芸術の不安定な妥協は破れて、いずかへの一元化を迫られる。攘夷派は東洋の伝統倫理に、内憂への対応のみならず外敵防禦をも期待し、伝統的精神によって西欧軍事技術を全面的に駆逐せんとするにいたった（訥庵）。他方開国派の側でこれに対抗して、洋学を国内危機打開の領域にまで展開して封建制とその価値体系にとってかわら

せ、それによって外患に対する方式は、当時の情勢からして展開不可能であり、新政権の成立をまたねばならなかった。

福沢自身、東洋道徳西洋科学の結合に近い幕府にも、倒幕攘夷派にも不満を抱きながら、洋学によってこれら旧勢力を攻撃することは生命の危険を招くことであったから、どの政治的党派にも与せず、西欧の社会制度についての争う余地のない倫理的に無記な事実の紹介に躊躇せざるをえなかった。だから、その仕事が世の好評を博したにもかかわらず、この結果について心中極めて懐疑的だったのである。

Ⅲ　新政府が蒙昧な攘夷主義者の集団でなく、西欧化政策をとることが明かになった時、幕末の洋学者が余儀なくされた東洋文化と西欧文化の不定安な妥協の解決が初めて日程にのぼった。東洋道徳と西洋芸術との妥協はもはや不可能であった。東洋道徳の生む宇宙・自然・社会観は西洋芸術の前提と矛盾し、西洋芸術はそれを生み出した精神によってしか使いこなせないのである。こうして洋学を漢学の附属物たるテクニックの域から権威ある自律の学問にたかめること、東洋道徳を未だ問われたことのない基本前提までふみ入って批判することが、要請されるに至った。

明治初期の学者は、欧米諸国を富強ならしめた、またそれの欠如のゆえに日本が弱少となった、心理的精神的秘密を何に見出したか？ キリスト教に見出した者もあった（例えば中村敬宇）が、これは一八七〇年代には未だ少数にとどまり、自由平等がそれだという判断の方がより優勢だった。また、合理性＝「道理」だとも云われた。この言葉（「道理」）はあまり明確に規定しないままに西欧文化について援用されたのだが、それにまつわる道徳的・儒教的な連想から、西欧思想に微妙な尊厳さをおびさせることになった。そして福沢の場合、西欧の学問・富強を支えたのは「独立の気象」に他ならぬと判断された。

こうして日本国民の思考様式を全面的に改革しようとする熱望から、一八七〇年代の「啓蒙」と呼ばれる思想運動が生れ、その核は明六社であった。

福沢によれば、啓蒙家たちが全国民の思想の変革――「文明」への上昇――を唱導した動機は、何よりも「富国強兵」にあり、この点、洋学者の前世代と殆ど変らなかった。しかも、その際「精神」という手段を重視する点では攘夷派にも連っていたのである。しかし、「文明」の意味はそれに尽きず、固有のより高い恒久的な意味をもつとされ、ここに西欧の「進歩」の理論が導入された。つまり、「文明」は人類の完成に至る不断不可避の上昇行

程の一段階なのであり、富強・快適のみでなく善をももたらすのである。啓蒙家がこの理論を熱心に受容したのは、それが、人間の現世における自己完成という儒教の理念を継承することによって、彼らの改革を正当化し、さらに文明の精髄は人類一般に内在し、進歩は世界的・普遍的動向であって西欧に限られぬとすることによって、過去の思考様式を棄てねばならぬ日本人を劣等感から守ったのである。福沢は「文明」におけるこの短期・長期両局面の関連を明確に自覚し、それぞれを「権道」「正道」として使いわけたのであった。

Ⅵ　日本人が科学技術を「役立たす」ためには、それを学問として自立させねばならない。こうして、啓蒙運動の基礎は新しい学問であった。

伝統的「学問」は道徳的・宗教的義務であって、人間に内在する善なる「性」を知ることを固有の目的とし、こうした道徳的目的からの逸脱は「実学」ならざる「虚学」として斥けられた（益軒・藤樹・素行）。外的自然の研究は排除されなかったが、自然研究は、個物に内在してその物をその物たらしめながら、その物の形体をこえる「理」の探究をこととし、その目的はかかる「理」と同質な人間の「性」を究めることにあった。この場合、問われるのは事物についての目的論的な「何故に」であって、その物理的性質についての「如何に」ではない。

このような、「理」は形体の中にあるものに対し存在論的に先行するという朱子学的見解からして洋学は批難されざるをえなかった。蘭学者がとりあげた物理的形体・性質の研究は、「理」の解明に資さぬからして不適切 irrelevant であり、これを呼ぶのに聖別された概念「窮理」「格物」を用いるのは恐るべき濫用とされた。新儒教は自然と人間の合一の原理に立って、自然を、人間を包摂する道徳的有機体と見、人間と自然の間に「感応」を想定したから、洋学は自然を人間と道徳的に無関係なメカニカルなものとしてとらえ、そのことによって宇宙の調和を破壊するものであり、不敬 irreverent だとされたのであった。

啓蒙家の唱導した新しい学問は、このような「窮理」だったから、その確立のためには伝統的学問観・自然観との対決を必要とした。この点、道徳的原理と道徳的に無記なメカニカルな法則との峻別（西周）は極めて重要であり、これをふまえて、新しい学問は根本において物理的法則の研究であり、このような研究によって獲得される知識こそ将来の教育の基本課程とならねばならぬ、との主張が展開された。啓蒙においても「有用」な「実学」

と「虚学」との対置は継承されたが「有用」性の基準は転換して物理的世界の認識となったのである。

福沢も「実学」を提唱し、家常茶飯の事物と仕事との意味を強調したが、それが重要なのは、自然の法則がこのうちにこそ発見されるからであった。彼によればかんやこつではない明確な伝達可能な法則についての体系的知識こそが、技術の改良と進歩を可能にするのであり、日本が文明にまで進歩しえなかったのもこのような自然法則への関心の欠如に因る。文明の「進歩」を促すのは道徳よりもむしろ知識なのである。

こうして新たな「実学」が、諸学の範型の倫理から科学への転換を要請し、科学が自律の学問として確立する時、人間と自然に対する新しい精神が要求される。自然はもはや人間を包む道徳的な有機体ではなく広大なメカニズムであり、人間は能動的主体としてそれに働きかけることを義務づけられる。全国民がこうした自然法則の理解を専門科学者のみに委ねず、自らあたるべきであり、これを放棄して、理性による新文明の成果に対して古い道徳的自然に対する畏服を以て接する類の折衷は、もはや不可能なのである。

こうして「実学」の精神は懐疑と実験のそれであり、啓蒙家は自然と人間との究極的な連続性を断つことによって、人間を自然から独立させたのであった。

V　新しい学問は宇宙から生気を剥奪すること(demoralization)によって古い道徳の基礎づけを崩し、古い倫理からは無道徳だとの批難を蒙らざるをえなかった。こうして道徳原理から非道徳的法則へ関心を転移した新しい学問が、新たな道徳体系――メカニカルな自然探究が道徳的改善に資するような、その意味で新たな学問と相補的な――を要請するに至った。啓蒙家は人間と自然との分離に成功した時に、再結合の必要に迫られたのである。

かかる新しい倫理として、キリスト教は微力であり、むしろ、人間は全面的にメカニカルな法則の支配を受けるとする進化論的唯物論が「進んだ」思想家の間に支配的であった。これは、新しい倫理は提供しえなかったが、人間の心の法則と他の宇宙の法則との間に深淵を生ずることからは免れたのである。この理論の代表者は加藤弘之であるが、彼の場合、道徳教育の問題にいたって、理論はあやふやな折衷論に堕し、道徳教育の手段として宗教を説くに至る。この二者のような西欧レディメイドの解決の無効を知る者は東西道徳の綜合を企てたがこれまた不毛であった。

この間にあって福沢は西欧の進歩の理論に示唆をえた。人間は

知的のみならず道徳的にも進歩して来た。従って未来に向ってさらに進歩し、ニュートンの知恵と七十にして矩を踰えぬ孔子の徳とを兼ねそなえる者――自己の本性の完成を成就した者――が数限りなくなるであろう。問題は両者の関連――倫理的に無記な知識の増大が徳の向上をもたらす経緯である。

福沢において、進歩の本質は多様化にあり、多様な思想と意見の交錯を通じてより高いそれが不断に生み出されてゆく。従って進歩の中間段階において、事物の価値は事物自体に内在して一定ではなく、特定の文脈でのその働き如何により、道徳的定言命法は一過的にしか成立しない。究極不変の価値は実在するが、進歩の中間段階ではそれを認識することは出来ないのである。この多様における選択と進歩を可能にするものについての福沢の答は簡単である。判断の指導原理が絶対的に善なる「本心」の形で人間に内蔵されているから、人間は完成可能なのである。この「本心」が全面的に解放された時人間は完成し、究極的価値がいささかの強制もなく自発的に自在に行われる。逆に、この究極的価値は未だ蒙昧な段階における道徳的用語――個々別々の徳目や命法――によっては包みきれない。それは特定の状況の特定の行為を要求し、自発的なるべき行為を命令するのである。

福沢は究極的完成について多くを述べなかったが、それは紛れもなく新儒教における本然の善性に帰した完き人間像を想起させる。福沢は古き道徳的完成に至るべき新たな経路と新たな方法とを示した。儒者が個人の生涯中に達成せんと欲した完成を人類進歩の行程の涯において初めて実現しうるものとし、感性の克服と一定の道徳の学習に対して、自然と自然の法則を明るみに出すことによって人間の善なる本性が解放されるとしたのである。

デイドロは、後世のフイロゾーフにおけるは来世の宗教的人間におけるに同じと述べた。フイロゾーフにおける進歩の観念はキリスト教に代替するものであったが、福沢における進歩と後世の観念は儒教の聖人における静的な生命の通つた宇宙に代るものであった。そこでは新しい独立の思考・発見の要請と古き倫理的完成とがうまく調和するのであり、古き完成それ自体にとってかわるべきものはついに見出されなかったのである。

Ⅶ　このように啓蒙の理論において決定的な位置を占めた進歩の観念はそれに対応する歴史研究を要請する。伝統的儒教史学においては、歴史叙述は道学に奉仕し、治者の道徳的善悪に対する「勧懲」をこととした。この場合歴史は黄金時代からの堕落をもって始まり、以後「治乱興亡」の循環を無限に反復するものとし

てとらえられ、史実は何の関連もなく年代記的に叙述された。啓蒙家はこれと全く異った歴史理解を試み、バックルやギゾーの歴史記述が恰好の範例を提供して、ここに「文明史論」と称される歴史記述が登場する。

福沢は日本歴史を特にそれとして記述こそしなかったが、伝統的歴史記述に対する最も透徹した批判を行って、文明史家の一人に数えられる。彼は伝統的史観が治者の道徳的善悪によって王朝の治乱興亡を説明するのが全く誤っており、面白くない所以を綿密に吟味する。彼によれば、歴史は進歩の一路を辿り、その歩みを決定するのは「時勢」であって（ブラッカー女史はこの部分の注で、山陽の史論を批判する福沢の「時勢」の観念が、ほかならぬ山陽のそれに示唆を受けて、山陽とは逆の方向に展開されたという解釈を示している）、道徳的評価の基準は全国民の利益また文明の進歩への寄与でなければならない。しかし、歴史の進歩を説明する原理については、福沢は、進歩は自然の法則であり、人間の本性は進歩すべく定められていると説くのみであった。ヴォルテールは、歴史とはわれわれが死者になすたわむれだと述べたが、儒教史家も啓蒙家も、それぞれの道徳的確信に見あう過去の解釈を行ったのである。

Ⅳ・1　福沢の新たな価値の一般理論によれば、人類進歩の中間時における価値判断は状況に相関的な便宜（エクスペディエンシイ）の性格を帯びていた。福沢はしかし、こうした一般理論にとどまらず、進歩の当面における具体的価値判断についても有力な基準を示した。福沢にとっても、一九世紀末の日本における文明の進歩においては、「一国の独立」が決定的な課題であり、短期的には前者が後者の手段となる。同様にこの文脈においては、文明進歩の原動力たる「独立の気象」は外患に対する最強の防備なのであった。日本においてこの「独立の気象」の成育を妨げたのは、親子関係を一切の人間関係の範型とする儒教道徳であり、その理論的結晶が五倫の名分論である。名分論の支配するところ全社会的な「権力偏重」が生じるのであり、現在の状況における具体的価値判断の一般的基準は、これを打破して「独立の気象」を支える社会関係を創出することにある。福沢によればこうした改革の決定的な場は家族であって、2・3はそれぞれ親子・夫婦関係について、伝統的な儒教理論を説明した後、福沢のそれに対する批判と新たな理論の提唱を紹介する。

Ⅵ・2　福沢の眼には、親子関係こそはこのような「権力の偏重」の最悪なるものであり、伝統的な「孝」論が含意する親の絶

対性がいかなる悲惨を生むかが批判される。親の「恩」もかかる絶対性を正当化しうるものではなく、文明社会において親の権威は制限を免れえないのである。さらに、不自然な「孝」論は悲惨のみならず偽善をももたらす。こうして福沢が文明社会に提唱したのは、人間の「本心」に発する親子相互の自然の情愛にもとづいた、「親友の集合」としての家庭であった。

Ⅵ・3　しかし、福沢が五倫の教説中最も反発したのは、おそらく夫婦論であろう。女性の擁護者としての福沢の主張は、一夫一婦制こそが唯一の合理的な婚姻関係であり、結婚は対等者間の契約であるという確信に発していた。こうした確信は伝統的な夫婦論・男女論と鋭く対立し、そこに福沢が「女大学」を逐一批判して「新女大学」を提唱する所以があったのである。彼によれば、このような教説は男女の交際を肉体直接の交渉に制限するもので、文明の人に対する侮辱であった。ここに成立つ夫婦関係は親子関係とならんで「権力の偏重」の甚しきものである。女性に「五の疾」が固有し、男は陽、女は陰という観念を具体的に吟味すれば、それに支えられた夫の絶対性がいかに不合理かが明らかになる。女性に一切の快楽を禁じるに至っては、不自然はさらに甚だしい。「七去」の説と、その背後にある家の観念についても同様である。このような不自然な禁制の結果、女性は知的発達低く、情感を満されぬ結果健康をも損じる。のみならず、男子の赤裸な醜行もこのような禁制の反動なのである。こうした事態に対する福沢の改革案は、先づ女性に財産を与え、責任と権利の意識を育てること、次いで教育――物理・経済・法律・生理衛生――であった。これは決して革命的ではないが、当時において空想的とされぬ範囲内で最も遠大なものだったのである。

Ⅷ　名分論に支えられた儒教政治理論において、支配は「天命」に正統性の根拠を有し、被治者に対する権威の発動に限界の問題はおよそ存しなかった。権利における平等という福沢の新たな主張は、こうした伝統と全面的に対立し、天道と人道の峻別によって階統的社会秩序の先験的妥当性を否定した徂徠学のような準備はあっても、なおかつ、福沢の説が受容されることは困難であって、right の観念を同時代人に正しく理解させるため、さまざまな説明を試みねばならなかった。福沢によれば統治体の正統性の根拠は、未だ不完全な社会において万人平等の権利を保全し、人民福利の増進に対する妨害を排除するという機能にあり、人民福利の積極的な増進は人民自身の自由な活動に委ねられねばならぬ。この統治体と人民の両者の活動がそれぞれ自律して他を

侵害することなく調和すべきであり、ここにこそ文明進歩の秘密がある。逆にこれを理解しえぬところに日本の弱体が由来する。政府は自己の機能の領域の限定にも、限定された領域での強力な統一的支配にも、いずれにも失敗している。他方、政府外の人民、特に民権派も、名分論の伝統に制約されて「独立の気象」を欠くゆえに、統治体外の領域における人民固有の活動の意義を理解しえず、人民の間にイニシアティーヴと敢為が現れても悉く統治体への参加に導き入れられてしまう。政府も民権派もともに進歩を目ざしている。しかも、統治体の活動を万能視し、加えて「圧制」と「厳政」とを同一視する。このような思考の同質のゆえに、両者の間に争われるのは、実はパースナルな些末事にすぎず、対立は不毛である。

具体的な統治形態についてはカテゴリカルな善悪の判断は不可能であり、具体的状況における機能に即して判断すべきであるが、人間の完成への進歩に伴って、統治形態にも専政から民主政へ発展する傾向が見られる。こうして福沢は英国議会制をモデルとした国会論を提唱する。彼によれば、英国型議院内閣制はパブリックな堅固な基礎の上に強力かつ効率的な統治を可能にし、統治担当者の交替によって統治を「時勢」と密着させ、国政に調和と安定をもたらす。さらに、帝室を政治に超越させることによって、人民の忠誠の「精神」の焦点とするのである。

福沢は帝国憲法制定後においてもなお、このような議院内閣制の実現を信じて疑わなかった。福沢ほどの洞察力にしてなお自国の立憲制の将来について完全に見通しを誤ったのは、おそらく、人民の、また政治の、不可避の進歩に対するオプティミスティックな信仰のために眼が眩んだためであろう。日本が専政に退行するなど思いもよらぬことだったのである。

Ⅸ　最後に文明の国際関係論であるが、福沢のこの点に関する見解は著しく変化している。

彼は当初から開国を主張していたが、その背景には国際関係を規律して諸国家の独立平等を保障する万国公法の実効性に対する深い信頼があった。福沢の万国公法に対する驚くべき信頼は、かなりの程度まで、この法理論が日本に受容される際の言葉の混乱によるもののように思われる。本来、このような理論に接する以前の日本人をとらえていた華夷観念にしてからが、日本においては、複数の「中華」が存在し平等な関係に立つことへの道を開くものであった。加えて、万国公法理論を表現するのに択ばれた言語のあいまいさが、さらに強力な契機となった。この時の国際

法は、大陸自然法学の系譜に属し、神から全く独立な人間理性から導かれるものであって、朱子の性善説と容易に同一視され伝統的な儒教の用語で表現されるに至った。福沢の国際法に対するオプティミスティックな見解もこうした儒教の用語法に無意識の裡に影響されていたのではなかろうか。

しかしながら、こうした幻想は長くは続かなかった。一八七六年には「天地の公道」は、個人間には妥当しても国際関係の現実には照応せず、そこでは「弱肉強食」「勝てば官軍」が支配するのだとされた。この変化の背景には、西欧諸国のアジア諸国に対する態度、また、在日欧米人の振舞いがあったのである。こうした幻滅が、既に注意した、文明の受容をめぐる、文明のための独立と独立のための文明のディレンマに彼を追いこんだのである。

一八八二年から日清戦争にかけて、福沢の論調はさらに驚くべき変化を遂げる。おそらく条約改正論議に影響を受けてだが、人権は国権に完全に従属せしめられ、国力の手段としての軍事力がにわかに重視されるに至った。これが非自由主義的とすれば、彼の対アジア政策論はあからさまに帝国主義的であり、西欧勢力に対する日本を盟主としたアジアの同盟、日本による他のアジア諸国の強制的近代化を説いて、日本の侵略の口実を作った。こうして福沢のナショナリズムは日清戦争中に絶頂に達するが、しかし、戦勝とともに再び一転した。福沢は、外敵の恐れは去り、日本はついに至善・究極の目標に向う進歩の大道を展望しうるに至ったと確信したのであった。

X　啓蒙が同質性を保ちえたのはそう長い期間ではなく、その分解の後には、責任ある学問的意見をもって、教育勅語に結晶する儒教倫理への復帰政策と戦うものは一人として存在しなかった。福沢についていえば、彼が影響力をもち、国の内外から日本近代化の原動力と目されるに至ったにもかかわらず、全国民の思考様式を根柢から改革しようとする彼の熱望は、その子達の世代にすでに、実現の見通しを喪った。新たな実学の強調はいうまでもなく全面的に認められた。しかし、こうした実学の基礎にある根源的な学問的精神が、道徳の領域においてもつ意味は広く受け容れられるには至らなかった。西欧的な研究は「芸」の域にとどまることを余儀なくされ、道徳の方では「道」が存続して、聖人の比較的隠かな領域から危険な神の支配のもとへ次第に移って行った。倫理的に無記な知識は必ずしもより高い徳を導かず、科学的技術は悪しき道徳的目標と結合することによって、日本は、道徳の条目も統治体も国民国家も消滅するユートピアから一層遠ざ

かるに至った。福沢はそれを眼のあたりにすることなく世を去ったのである。

西欧の日本研究を日本人として批評する場合、一般的にいって二つの点を問題にすることが出来よう。その一つは文化の差異による理解の障壁をどれだけ越えたかである。とりわけ人間の内面の理解の場合この困難は大きいようであり、思想史研究を標榜しながら、思想の問題を伝記的叙述や著作の紹介の中に解消しているのが――福沢以外の啓蒙期思想家についての研究においても――かなり一般的である。これに対し、ブラッカー女史の研究は先ず、広く渉猟した研究文献の理解・史料の読みにおいて、きわめて正確であり深い。これまでの優れた研究は、それに対する深い内在的理解によって著者自身のものとなり、その結果、例えば、著者が最も多くを負うている丸山教授が後にとり上げられたと同じ問題に、著者もまたこの書物で注目し、同様な見解にいたっていることなど興味深い（象山における朱子学への傾斜の意味について――参照、丸山「幕末における視座の変革」、頼山陽の「時勢」観念について――参照、丸山「忠誠と反逆」、など）。

さらに、思想の基本的範疇をたぐり出してそこから個人の思想の内的関連をとらえ、また、こうした範疇を手がかりとして、彼の前後と同時代の思潮を通観する手法には鮮かなものがある。この書物は比較的小さいながら、福沢を中心にすえた、一九世紀後半の日本近代化の思想史の素描ともいえ、その点日本人の福沢研究の中に立ちまじっても出色といえよう。

次に、日本のそれの中にあって、どれだけ西欧の研究者としてのニュークさをもって貢献しているか。単に個々の着眼が日本人の意表をつくといったことにとどまらず、学問的研究として対象の文脈への内在と正確な理解を前提とするならば、この問題も必ずしも容易ではない。著者の場合、西欧思想史の素養の上に西欧と日本とを通観するパースペクティヴをもち、そのことが福沢理解に斬新なものを与えている。わが国において福沢を「日本のヴォルテール」と呼び、明六社を日本の啓蒙とすることは既に久しいが、福沢や明六社同人を西欧啓蒙との対比において理解しようとする本格的な試みはまだ無いにひとしい。著者は、一八世紀特に後半のフィロゾーフの問題性をとらえ、その眼で福沢と明治の啓蒙を見ている。といっても、福沢とフィロゾーフとの比較を正面におし出すわけではなく、一方、どこまでも福沢に内在することに努め、他方フィロゾーフについては、もっぱらC・ベッカーの優れた問題史（Carl Becker, The heavenly city of the eighteenth-

century philosophers, 1932) によって理解している。一見、福沢への内在から自から導かれたように見える問題設定・構成の中心・著者の福沢論で最もユニークな部分は、ベッカーのフィロゾーフ解釈の基本的主題と見事に照応しているのである。

なお、この点に関して附言すれば、終章での結論は、著者がハーバード・燕京研究所時代についたE・O・ライシャワの殆ど全面的な反論（昨年一月慶応大学での講演、福沢諭吉全集二一巻月報に全訳収録）を受けているが、この辺単に二人の研究者の理解の差ということをこえて、日本近代化研究においてアメリカとイギリスとのそれぞれに有力な見解の対立を象徴するようにも思われ興味い。

ベッカーの書物は、フィロゾーフをその前から後への流れの中にでとらえるのを方法上の特色とし、このような接近からして、彼らは一般の通念よりもはるかに中世に近く、思考の根本において一三世紀に通じる、聖アウグスチヌスの天国を壊ったがより新しい材料で彼ら自身の天国を築いたのだ、と結論する。つまり〈自然が善であるなら、地上に悪は存在せず、地上に悪が存在するなら自然は善でない〉という論理的ディレンマに直面した時、「自然」と「理性」へのオプティミズムがゆらぎ、一八世紀中葉を境として、抽象的「自然」から現実問題へ、機械論的「理性」から道義的価値判断へ、現状肯定から改革への転換が生じる。そして、同時代を拒否してそれを超えるところに自己を内面から支える価値を求め、しかも伝統的キリスト教を否定した「一八世紀の革命家」にとって、「進歩」の観念は信条（クレド）となり、人類の後の世代は天国的なものに昇華したのであった。こうしたベッカーのフィロゾーフ把握を念頭におく時、著者が福沢を一九世紀の四〇年代からの思潮の流れの中でとらえ、さらに、この流れの背景として朱子学的世界像を視角を変えてくり返し描き出すのは、単なる前史として以上の内面的根拠があってのことと思われるのである。

ともあれ、このような視点から近世後期―啓蒙を通じる思想史の流れをとらえようとして著者がもっぱら拠るのは、先の内容紹介からもうかがえるように、一つには西欧中世から近代初頭への思想史との対比の構図が明確なことによると思われるが、丸山真男教授の「日本政治思想史研究」とそれに内面的に連続する一連の福沢諭吉研究及びその周辺の労作であり、なおこれに次いで、故永田広志氏の「日本哲学思想史」とそれに接続する「日本唯物論史」の二著である。後者の場合、丸山教授の研究の基調が古学による

オーソドクシィとしての朱子学体系の解体であるのに対して、むしろ朱子学の連続的展開に注目しており、著者は両者の基調の相違をとらえた上で両者をふまえようと試みているようである。著者は、日本の近世後期―啓蒙を通観するについても、先づこれまでの優れた研究にあたり、それを綜合してこの時期の思潮の流れについての自己の像を作ろうとしたようにうかがわれるのである。

明治の啓蒙に対してこのような角度から接近する時、それが近代的合理主義とメカニックな経験科学を原動力としながらなお、人間は自然法則のみでなく道徳的原理にも服することを確認し、伝統的倫理にかわるべき新たな倫理を要請したこと、経験的合理主義者福沢において人類の進歩とそのゴールとしての完成（――「天人合体」）また、その前提をなす人間の善なる本性が信仰箇条となったこと、ラディカルな儒教批判者福沢の思想の深奥にある人間の完成可能性や人間本性の信念が新儒教の継承であること、がクローズアップされる。この間の内的関連を描いたⅣからⅤにかけては本書中最も精彩に富む部分であろう。この書物の頃までの近世後期から啓蒙の時期を通観する研究を見れば、丸山教授のそれの主題は朱子学的な自然=社会=人間の連続性の解体と作為主体の析出であって、こうした主体を内面から支える価値についての検討は少くとも前面には出ていず、これに対し、永田氏やそれに続く人々の研究において朱子学の連続に注目する場合には、関心はむしろ「窮理」観念の機能転換による洋学的自然認識の受容という線に、次第に限局される傾向を示していた（最近の欧米の研究においても、例えば、A・クレイグの山片幡桃論―Albert Craig, Science and Confucianism in Tokugawa Japan, in Marius Jansen (ed.), Changing Japanese attitude toward modernization, 1965――なども後の傾向に属する）。その他福沢について彼の倫理説を論じる場合にも、内面から外化された功利主義倫理を云い、また「天は人の上に云々」の平等自由論を、その内面的根拠について問うことなしに極り文句的に繰返すのが研究の大勢である。総じて、析出する認識と作為の主体意識や自然権的観念を内面的に根拠づける究極的価値についての問いは、未だ見られなかったといえよう。こうした状況において、福沢の思想をその深奥の究極的価値にまで辿って行く仕事には、福沢においてヒューマニズムの論理が極限にまでつきつめられる相をとらえた丸山教授の「福沢諭吉の哲学」とならんで興味深いものがある。福沢における自由・平等の自然権的観念も、「天」や「ゴット」によっても弁証

されているが、これはやはり借り物的な説明のレトリックにとどまったのであり、人間は「万物の霊」として「本心」を有するゆえに自由・平等という意識の方がより本来的・根本的であったと解することは出来ないであろうか。

だが、著者の福沢論の結節点をなし、解釈のユニークさがとりわけ明かな福沢の人性論は、同時に、著者の福沢や啓蒙への接近に伏在する問題性を最もあらわに示すところでもある。福沢における人間の完成可能性と「本心」についての著者の見解は「福翁百餘話」の何篇かに拠り、さらに A. C. Graham, Fung Yu lan, D. Nivison によって程伊川・王陽明らを検討した上、「善の推論ぬきの直覚的把握を措定する点、福沢はあくまで新儒教の伝統の中にある。『本心』という彼の用語からして、人間の本然の善性を示す新儒教の用語なのである」（本書一五二ページ）と結論する。本書の各所からうかがわれるように、著者は近世から啓蒙一般また福沢にかけての朱子学的思惟の連続性を意識的に強調しようとするようであり、福沢の「本心」観に対するこうした結論も、彼の思想全体についての著者のこのような見解が凝集的に現れたものといえよう。しかし、いうまでもなく「本心」という言葉自体もまた善なる本性の観念も、孟子にまで遡りうるのであって、決して「新儒教」に限られず、また、新儒教を新儒教たらせるのは、このような人間本性が形而上学的範疇としての「理」と連続することによって「性」となること、「性」と「情」との範疇的峻別、「性」の洞察・内面性確立の先行から謹厚なリゴリズムが結果すること、にあった。福沢の場合、著者自身の解釈の基調からしても、福沢における「本心」観念が、こうした形而上学的秩序から解放されていることは明らかであり、啓蒙に一般的であるように福沢においても、このような人間本性は「人の天然生れ附き」とされている（「學問のすすめ」初編）。こうした「本心」は人間を「万物の霊」たらしめる――この表現もまた啓蒙に一般的である――もので、その限り禽獣の欲とは対置されるが、決して人間の情念と全面的に対立せず、むしろ「人情」「自然に発する所の至情」を含むところにその特質がある。従って福沢が「人間に固有する根本の霊心に眼を注ぎ、先づ、其内を堅固にして然る後に外に應ずるの法」（「福翁百餘話―智徳の獨立」）を説いても、それは心法の学とは逆に、闊達自在な日用の実践を通じる不知不識の習練として現される。福沢における「本心」の意味についての著者の指摘は鋭いが、それが特に新儒教に由来するというのは失当であろう。一般に指摘されるように福沢はやはり古学的思惟の系譜に属し、

彼自身も古学者への親近感を語っている。「本心」観念もむしろ古学派に現れる「生質」といった観念に近いのではないかと思われる。

またこの書物では、福沢は全国民の教育者としてとらえられ、従って全国民に向けて説いた新倫理の核心として人間の完成可能性と人間本性論がとりあげられるのだが、福沢自身はこうした理論を、全国民が信奉すべき普遍的なものと考えていただろうか。周知のように福沢には、「愚民」には「品行を維持する方便」として宗教を説き、これに対し「士人」は「宗教の外に逍遙」して、しかもよく品行を維持しうるとする判断が基本的であり、「自分はいづれの宗教をも信ぜざれども、一身には自から信ずるところのものがあって、苟めにも心に疚しいことをしたことはない、而して其信ずるところの何であるかは独り自分の心に存して他に語るべきものではない……自ら宗教を信ぜずして他人にこれを信ぜよと勧めるのは不都合だというけれども……社会の安寧のために其必要を唱ふるのである」(石河幹明、「福沢諭吉伝」第四巻、五三ページ)とものべていた。福沢の晩年に記された人間の完成可能性や人間本性論は、ここに「独り自分の心に存して語るべきでない」としたところを告白したのであり、せいぜい、「愚民」用の顕教としての既成宗教に対する、「士人」向けの密教となることを期待するにとどまったのではなかろうか。また、ここには福沢の華やかな啓蒙活動の陰に潜むペシミズムがうかがわれるのではなかろうか。

このような解釈過度にやはり福沢や啓蒙への内在になお及ばぬ点のあったためと思われる。著者の場合、西欧や日本の優れた解釈の書によって、関心が初めから凝集し解釈の枠組が明確であって、しかも、対象とするのは儒教が現実と密着し実践性を増すのに逆行して道統学派の別もそのおのおのにおける体系性も喪失して行く時期、まだ詳細にわたる研究の乏しい時期である。本書全体を通じ、自身の叙述においても対象の理解においても、言語のニュアンスに対する著者の感受性の豊かさが各所に閃いているが、その一つとして、儒教の諸概念のあいまいさとそのあいまいさを、しばしば自覚的にまたある意味で、恣意的に、利用する態度を繰返し指摘するのは、本書の一つの特長であろう。しかし、こうした概念は必ずしも本来そのようにあいまいだったわけではなく、儒者たちが基本的概念について常にそれほど恣意的だったわけでもない。こうした概念のあいまいさまたその恣意的利用、それ自体が実は儒教の解体と混沌という特定の歴史的状況の反映にほかならないのである。こうした時期についてはやはり、一たん

従来の研究が提供する解釈の枠組や、対象である儒教自体の概念や学派の系譜も離れて、対象の混沌の中に内在しそこから問題を発見し分析のための概念を自ら構成する操作が、なお必要であろう。福沢個人についても、特に道徳論・人間論については、鋭い解釈の焦点となる部分だけにさらに内在し、より詳細に展開されることが望まれる。

なお一つ、Ⅸまでの検討とⅩでの結論との関係について。Ⅸまで抑制の効いた筆で述べて来た筆者は、終章に至って、僅か二頁の中に、日本近代化における福沢の位置について、福沢の主張の真髄は殆ど理解されなかったと、極めてネガティヴな結論を、大胆に云い切っていた。しかも、本論での検討とこのポレミックな結論とを結ぶ説明は全くなく、いささか唐突の感を禁じえないのである。この点出来れば、同時代の福沢理解の種々相を広く検討すべきであったろう。かりに福沢への内在にとどまるにしても、福沢が自己の啓蒙の理解のされ方について、如何に予測しまたしなかったか、それにどのような対応策を講じまたはしなかったか、その結果は如何、を探ることが可能であり必要と思われる。

福沢は自己の言説の真意が世に殆ど理解されないであろうことを予感していたようである。たとえば「本心」を論じたその文章で「絶倫の大人が根本的自尊獨立の主義を人に洩したることあるも、後世の學者は多くは其真意を解すること能はずして、世教に傳はる所には殆んど其主義の存在を見る可らざるが如し。遺憾なりと云ふべし」（「福翁百餘話―智徳の獨立」）と述べた懐疑的な言葉も、自己の言説の運命についてのペシミズムから来たように思われる。ここから、自己の言説の真意の誤解されることを避けるために「實物は大切にして深く秘藏す可し。真宗の教に念佛者と人に悟らるる勿れと云ふことあり」（「福翁百餘話―獨立者の用心」）という態度が現れる。福沢の徹底した状況的な言動も一つにはここから生じたのではなかろうか。また、そのような状況への密着が、却って彼の真意の所在をおぼろにすることにもなったのではなかろうか。総じて改革者としての福沢が前面に出、彼の、観察それ自体に興じる面やシニカルなペシミズムにふれないもこの書物での叙述の特徴である。

ともあれ、この書物は、解釈の個別の論点において同意しえぬところがあっても、その意味を大きく損じるものではなく、ユニークな問題設定と解釈の枠組の提示によって、またその背後にあるパースペクティヴと広汎な文献史料の渉猟によって、われわれを刺激するところ甚だ大きい。その意味で西欧から日本の思想史研究における近来の収獲といえよう。

（一九六五・一一・八）