



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	福沢諭吉における文明と家族（1）
Author(s)	中村, 敏子; NAKAMURA, Toshiko
Citation	北大法学論集, 44(3), 31-91
Issue Date	1993-10-25
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/15528">https://hdl.handle.net/2115/15528</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	44(3)_p31-91.pdf



# 福沢諭吉における文明と家族（一）

中  
村  
敏  
子

## 目 次

はじめに

第一部 日本の独立と文明化の道

第一章 目的としての国家の独立——『文明論之概略』における基本的立場

第二章 文明化の戦略——『分権論』および『通俗民権論』、『通俗国権論』

(1) 現実政策における原則論と通俗論の分離

(2) 『分権論』

(3) 『通俗民権論』および『通俗国権論』

第三章 非合理的な「情」と外向きの国権論——『通俗国権論二編』から『時事小言』

(1) 『通俗国権論二編』

(2) 政争の制度化

(3) 外向きの国権論

第四章 文明史の原理の再確認——『時事大勢論』および『局外窺見』

(1) 『時事大勢論』

(2) 『局外窺見』

第五章 立論の転換——『極端主義』・『德育如何』から

(1) 保守化への反撃

(2) 私徳論の提示——『德育如何』

(3) 『德育余論』

(4) 学者としての立場

(5) 儒教批判の展開

第六章 学者と経世家への分裂

(1) 「経世」論にもとづく外形的西洋文明化

(2) 『通俗道徳論』

(3) 国権の主張と文明史

(4) 形としての西洋文明化の重要性 (以上本号)

第二部 文明化のなかの女性と男性

第三部 文明における個人と家族

はじめに

福沢諭吉が、明治期の日本において女性の権利を主張した数少ない思想家のひとりであることは、広く認められた事実である。福沢の女性論は、彼を扱った論文において、必ず言及される領域であるといえよう。しかし、そのような評価にもかわららず、彼の女性論及び家族論を主としてとりあげた研究は、わずかしか存在しない。このような研究動向に対し、本稿は、福沢の女性論及び家族論を、彼の思想全体をつらぬく「文明」という議論との関連において位置付けようとする試みである。

稿を開くに先立ち、ここではまず、本稿との関連においてこれまでの福沢研究を概観し、その論点を整理することにしたい。

戦後の福沢研究に圧倒的な影響を与えた丸山真男は、福沢が、一貫して近代合理主義的精神に基づく主体性の確立を主張したことを評価する。彼は、福沢の論じた「文明」の歴史観を議論の前提として注目しつつ、「文明の精神」という主張を福沢における思想の神髄と考え、その構造を分析している。<sup>(1)</sup>

これに対して、福沢の言及した「文明」を、近代西洋文明を意味するものと解釈するのは、坂本多加雄および鹿野正直である。坂本は、福沢の論じた「文明」を狭く解釈し、「市場社会」と同義的なものとして考える。そして、福沢の議論を、市場における交換性に注目して考察し、その合理性を評価するのである。<sup>(2)</sup>

他方、鹿野は、福沢の「文明」の議論を、日本の資本主義化をめざしたものであると考える。そして、福沢のめざした日本の近代化を、資本主義の持つ問題性の観点から批判している。<sup>(3)</sup>

ひろたまさは、同様に、福沢の議論が日本の資本主義化を推進するものであるとして批判する。彼は、福沢の議論

が、原理的には普遍性をもちながら、帝国主義的近代化の主張に変化していくことになったと解釈し、その原因を、福沢の民衆観に求めている<sup>(4)</sup>。

このような福沢に対する評価の違いは、それぞれの研究者における、日本の近代化に対する異なる評価をそのまま反映しているといえるであろう。これらの研究において、福沢の女性論は、上のような福沢評価の枠組のなかで位置付けられることになる。

まず、福沢の議論における近代的合理性の主張を重視する丸山や坂本は、福沢の女性論を、封建的儒教道徳を批判し、近代的権利を主張したものとして評価する。彼らは、福沢の論ずる「徳」を、儒教道徳と同義に解釈する。そのため家族は、「徳」に儒教道徳の支配する領域として、否定的評価の対象と考えられるのである。

また、福沢の議論を資本主義化の議論として批判する鹿野やひろたは、彼の家族論が、封建制批判という意味を担った点に関しては評価しながらも、日本の帝国主義的資本主義化を推進する意図をもって主張されたとして、批判することになるのである<sup>(5)</sup>。

これらに対し、福沢の女性論及び家族論を真正面から取り上げ、それを彼の思想全体との関連で解明しようとした唯一の研究といつてよい中江和恵の論文は、天皇制国家形成との関連において、福沢の家族道徳論を考察し、福沢の婦人論が、結局は国家主義の文脈に位置づけられると解釈している<sup>(6)</sup>。

このように福沢の思想の全体に対する評価から、彼の女性論及び家族論を位置付ける福沢研究者による議論に対し、女性史の視点から福沢を取り上げた研究においては、女性の権利の擁護者として福沢を評価しながら、性別役割分業を肯定したこと等の点が、批判される<sup>(7)</sup>。

以上のように、福沢の描いた近代をどのように評価するかにより議論が対立し、彼の女性論に関する評価も分かれて

いたのが、これまでの研究状況であった。これに対し本稿では、福沢が、彼の唯一の原理論ともいえる『文明論之概略』において詳しく論じた「文明の歴史」という観点にそって、彼の議論を解釈することをめざす。

そのことは、次のような利点を持っている。まず、歴史の観点の導入により、福沢の議論の射程の範囲を、近代のみならず、過去から未来にまで拡大して解釈することが可能になる。そして、議論の射程の範囲が未来にまで広がることにより、近代を、文明の発達過程の一地点として相対化して考察することができるようになり、福沢解釈は、近代の呪縛から解放されるのである。

このような分析方法を採用し、文明の発展の歴史のなかに近代を相対化して位置付けることにより、さらに、福沢がめざした近代のあり方だけではなく、彼が文明発達の目標とした人間社会の有り様を見通すことができる。すなわち、歴史の流れを想定することで、その究極に、福沢が考えたユートピアをとらえることが可能となるのである。

また、文明とは、政治、経済、家族、宗教などの、人間活動の総体を含む概念である。それゆえ、「文明」の視点から福沢の思想を考察することは、彼の思想の持っている人間社会全体に対する総体性をとらえることを可能にする。

さらに、文明史を基点とした分析は、近代的合理性の側面が強調されてきた福沢解釈に、いまひとつの可能性を開く。福沢は、『文明論之概略』において、人間の「智徳」の発達が文明史の過程であると定義した。これまでの福沢研究において、文明発達における「智」と「徳」というふたつの条件のうち、人間精神の合理性Ⅱ「智」の側面のみが強調され、彼の道徳哲学に関して、十分な分析がなされてきたとはいえない。しかし、文明発達の条件としての「徳」を、「智」と同様に重視することで、彼の「徳」および「情愛」に関する議論を解釈しなおすことができると考えられる。そのことにより、これまでは否定的対象としてのみ考えられてきた、「情愛」に基づく人間関係としての家族は、新たな重要性を持つものとしてあらわれることになる。

「文明」の観点から福沢の思想を分析するこのような方法は、基本的には、丸山の方法論と同様であるといえよう。彼は、『文明論之概略』において福沢が論じた「文明史」の重要性を認識し、福沢が、文明の究極に「黄金世界」を思い描きながら、日本の近代化という問題にどのように取り組んだかに注目した。<sup>(8)</sup>しかし彼は、福沢の議論を、あくまでも近代的合理性の観点から解釈しているため、文明のゴールとしての「黄金世界」は、人間の理性の極まった世界としてとらえられる。<sup>(9)</sup>そこでは、福沢が、「智」の発達と並んで文明の発達の条件として掲げた人間の「徳」に関しては、全く扱われることがない。前述したように、福沢の論じた「徳」は、儒教道徳を意味するものと解釈され、それに基づき人間関係の成立する家族は、否定的な意味しかもたないものと考えられるのである。

また、坂本と鹿野の議論は、福沢の議論における「文明」の重要性に注目しながら、それを西洋文明と同義とみなすことで、福沢の議論に含まれている歴史的過程としての「文明」の重要性を見落とすことになった。

これに対して、中江論文は、福沢の女性論を、単なる権利論としてではなく、家族に関する道徳の問題としてとらえ、それを福沢の国家形成に関する思想と関連づけて考えようとしたところに意義がある。しかし、福沢が『文明論之概略』において文明の発達の要素として定義した「徳」論の分析が行なわれず、その独自性を把握することなく議論が展開されている。その結果として、彼の家族論が、その文明論との関連において持つ意味は、解明されなまま残されたといえよう。

本稿は、「文明史」の原理に注目しながら、福沢の道徳哲学を、家族に関する議論を糸口にして考察することをめざす。彼が生涯をかけて格闘したのは、経済機構または政治体制の問題だけではなく、人間関係についての道徳哲学をも含んだ、総体としての文明という問題であった。そして、彼の関心の根幹をなすのは、文明にふさわしい「智徳」を備えた人間の創出であった。それは、絶えず現実の人間の状態との闘いのなかで論じられたが、最もまとまった形で論じられ

たのが、男女関係に関する著作においてだったのである。

本稿では、北大法学論集第四〇巻第五・六合併号下巻に掲載した拙稿『福沢諭吉における文明と家族——序説』<sup>(10)</sup>の議論に続き、まず、福沢が『文明論之概略』において文明史の観点を導入して以来、現実との格闘のなかで、それがどのような変遷を遂げていくことになったのかを、年代順に福沢の著作を検討することにより分析する。

『文明論之概略』において、福沢は、文明化とは、人間の「智徳」の発達であると定義した。そして、人間が「智徳」を発達させ、相互に関連する政治制度、経済機構、家族等の社会構造全体を発展させていくことを、人類の歴史のあるべき発展過程として構想した。そして、文明の発展の最終的なゴールとして、「文明の太平」という状態を想定した。

しかし彼は、当時の日本における最大の問題は、国家としての独立にあると考えた。本来あるべき文明史の過程を前提としながら、日本の国家的独立を達成するという課題を設定するとき、当面可能であるのは、西欧諸国に存在する文明に倣うことである。彼は、西欧文明の裏面をも認識しながら、当時の人間の「智徳」の発達段階において可能な文明として、その明暗をも含めて、それを受け入れようとしたのである。彼は、それ故、当時の日本がめざすべきは、西欧並みの近代化であると主張した。それは、合理的精神を持ち、能動的に社会に働きかける人間を前提とし、資本主義的経済構造を必要とした。そのため、彼が文明発達の条件として考えた「智徳」のうち、当時の日本においては、「智」の発達が優先されるべきであると福沢は考えた。人間の合理性を促すための基礎として必要な「私徳」は、とりあえず存在していると彼は判断したのである。

福沢のこうした西洋文明化の戦略にもかかわらず、彼が文明化において最も重要であると考えた「文明の精神」を担っていく主体は、人民のみならず、彼が期待をかけた、指導者層のなかにも見いだすことができないという状況が明らかになっていく。それどころか、彼が当然存在するものとして前提していた「私徳」についても、指導者層に至るまで、

その乱れは目に余る状態であった。そして、そのような不品行を縛るために、儒教主義が導入されようとした。

ここに至って福沢は、「私徳」を存在するものとして予定しながら、「智」の発達を促すという『概略』においてたてた文明化の戦略を、見なおす必要に迫られた。そして、文明の未発達な段階において必要であると福沢が考えた「私徳」の重要性をあらためて主張しつつ、儒教主義と闘うことになったのである。

このように福沢は、日本の西洋文明化のために「智」の発達が必要であると考えた。しかし、現実には、その前提段階としての「私徳」の確立さえおぼつかない状態であった。そこで、これ以後の福沢の議論は、一方で、文明史における人間の「智徳」の発達という原理に依拠した議論を、「私徳」を守るという点にまで後退したうえで主張することになった。他方、世界情勢に鑑み、日本の独立を確保するためには、「文明の精神」の獲得を一先ず棚上げにし、形だけの西洋文明化だけでも推進しなければならない。そこで彼の文明化の議論は、文明史の発達原理に依拠した議論と、国家の独立という必要から要請される外形上の西洋文明化の主張とにわかれ、二重の構造を持つことになった。

本稿では続いて、男女関係に関する議論において、文明化における二重の議論が接点を持ち、文明化を担う人間に関する道徳哲学が、西洋文明化の要請とつながる形で説かれることになった構造を示す。

福沢の文明史論が上のような変遷を遂げた後、明治一八年ごろに集中して男女関係論が論じられることになるのは、具体的には、西洋文明化の実現が問題とされたからであった。そこでの基本的な議論は、西洋文明化のためには、男女の間においても、西洋の如く対等な一夫一婦制を確立しなければならないという点にあった。しかし、このような対等な男女関係を作ろうとするとき問題であったのは、一身の「私徳」に関して不品行をほしきままにしている男性の状況であった。

彼はとりあえず、男性の不品行を隠しながら、その状況を改善し、他方で、女性が卑しめられている状況を改革しよ

うとした。しかし、福沢の努力にもかかわらず、状況は一向に改善されなかったばかりか、「私徳」をおきざりにして、公德の重要性が叫ばれるようになっていった。そこで福沢は、こうした風潮に対抗するために、『日本男子論』において、再び、全ての人間関係を成立させるための基礎となる、個人の「私徳」の重要性を論ずることになった。

このように福沢の男女関係論は、元来西洋文明化という国家目的に触発されて論じられた。だが、それがめざした対等な人間関係は、独立した人間を前提としていたため、独立した人間に必要な条件である「私徳」の議論を含まざるをえなかったのである。現状との乖離により、福沢の文明史論は、原理論と外形上の西洋化をめざす議論との二重の構造をとることを余儀なくされたが、男女関係の基礎として人間の「私徳」を説くことにより、それらは再び接点を持つことになった。

西洋文明化の観点から、彼は、対等な人間関係であるべき夫婦を抑圧する機能を果たしている「世教」の教えと家制度を批判した。家族は、独立した個人を抑圧する機能を体现するものとして、変革の対象とされたのである。

しかし、他方、文明史の原理から見た場合、家族は、「徳」を修め独立した人間が、社会形成に先立って作り上げる人間関係としてとらえられた。福沢は、「徳」を修めた人間同士が、心からの思いやりの情としての「情愛」にもとづく関係を成立させることができるのは、とりあえず家族においてだけであると考えた。そして、このような「情愛」に基づく関係こそ、人間の「智徳」の発達が最高段階に達した文明の究極状態<sup>11</sup>「文明の太平」における人間関係を暗示するものだったのである。

福沢の文明史の議論において、家族は、このように、当面必要な西洋文明化から見た場合には変革の対象として論じられたが、他方、文明史の原理に基づく議論においては、究極の人間関係の雛型を示すものとしてとらえられた。彼は、家族が、望ましい人間関係への芽を持ちながら、実際には、抑圧の組織となっている点を批判した。こうして家族は、

説 二重の構造を持たざるを得なかった福沢の文明論において、唯一文明の原理に基づく人間関係の展開される可能性のある領域として残された。そして、家族をめぐって、彼の文明の原理にもとづく道徳哲学が展開されることになったのである。

本稿では、以上のような歴史的分析を行なううえで、最後に、福沢の議論を、文明と家族及び個人との関係という観点から整理し、分析する。それに際しては、福沢が目標としたイングラントにおける資本主義文明と家族の関係を説明したモデルを参考にすることで、彼の議論の特色を浮きぼりにする。そのうえで、彼が追求しつづけたあるべき個人の姿と、そのような人間が作り上げる理想の社会関係の態様を明らかにしたい。

本稿は、あくまでも、福沢の論じた文明史理論における、家族という社会機構の位置付けを探るものである。それゆえ、分析に際しては彼の著作のみを対象とし、その中にあらわれた文明と家族に関する言説から、彼の思想を追求することをめざす。福沢自身の実際の家族生活の有り様や心情は全て捨象し、考察の対象とはしていない。ここでは彼の生き方ではなく、彼の思想を評価の対象としているからである。<sup>(1)</sup>

## 第一部 日本の独立と文明化の道

### 第一章 目的としての国家の独立——『文明論之概略』における基本的立場

福沢は、『文明論之概略』のはじめにおいて、現在のところ西洋文明が最も進んだ文明であるから、「苟も一国文明の

進歩を謀るものは欧羅巴の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に拠て事物の利害得失を談ぜざる可らず」(四—一九)<sup>(12)</sup>と述べた。そして、文明化の方法としては、先ず、取り入れるのが難しいものから取り入れるよう努力すべきであると論じた。さらに、東西の文明を比較し、その相異のもとを求めれば、それは「文明の精神」(四—二〇)である。彼が西洋文明を目的とすると主張するのも「此文明の精神を備へんがために、これを彼に求るの趣意」(四—二一)であると論じた。

このように述べた後、彼は、西洋文明と日本の文明の歴史を対比して叙述している。そこで彼が指摘したのは、西洋文明における「其人間の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、以て其間に自由を存したる」状態(四—一四五)と、日本文明における「権力の偏重」(四—一四六)という状態の相違であった。そして、このように対照的な文明に生きる人間は、自ずから異なる人間類型に属する。その違いはどのようなものであろうか。

彼はまず、西洋文明の歴史において、ゼルマンの武人を「豪邁慷慨の氣を存して不羈独立の風あり。蓋し此氣風は人類の本心より来りしものにて、即ち、自から認めて独一個の男子と思ひ、自から愉快を覚るの心なり、大丈夫の志なり」(四—一三五)と評価する。それに対し日本の武人は、「快活不羈なるが如くなれども、此快活不羈の氣象は一身の慷慨より発したるものに非ず、自から認めて一個の男児と思ひ、身外無物、一己の自由を樂むの心に非ず、必ず外物に誘はれて発生したるもの歟、否ざれば外物に藉て発生を助けたるもの」(四—一六四)であった。ここでは、彼らに「独一個人の氣象(インヂヴイジュアリチ)」(四—一六六)のないことが批判されている。

すなわち、ゼルマンの武人は、自らの内部にある「本心」<sup>(13)</sup>から発した独立心を持っているのに対して、日本の武人の快活さは、外部から誘導されたものだとして福沢は理解したのである。そして、福沢が独立について問題としたのは、形ではなく、「本心」から発した、自己を一個の人間として律していこうとする固有の精神の有無であった。

近世においても、「英仏其他の国々に於て、中等の人民次第に富を致して随て又其品行を高くし、……：各自家の説を主張し自家の利益を保護し、之がためには或は一命をも棄る者なきに非ず」（四一—一五五）という新興中産階級の独立の気象に対し、日本においては、「人民は此専制偏重の政府を上を戴き、顧て世間の有様を察して人の品行如何を問へば、日本國中幾千万の人類は各幾千万個の箱の中に閉され、又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。……：人々才力を有するも進て事を為す可き目的あらざれば、唯退て身を守るの策を求るのみ。数百年の久しき、其習慣遂に人の性と為りて、所謂敢為の精神を失ひ尽すに至れり」（四一—一七一）という状況にあるのだ。これを評して彼は、「日本国の人は、尋常の人類に備はる可き一種の運動力を欠て停滞不流の極に沈みたるものと云ふ可し」（同）と述べる。

すなわち、西洋文明においては、人々は「富強と貧弱とは天然に非ず、人の智力を以て致す可し。智力を以て之を致す可きの目的あれば、仮令ひ事実に致すこと能はざるも、人々自から其身に依頼して独立進取の路に赴く可し」（四一—一七二）というように、各人が自らの智力を頼み、独立してそれぞれの活動を行なうことにより文明が進んでいった。それに対し、日本においては、先に論じられたように、個々の人間が独立心を持たないという状況が存在しただけではなく、人々が自由に活動することを妨げる様な社会構造が存続してきたのであった。

このように、日本においては「権力の偏重」により人々は自由な活動の場を奪われている。そのため、国民経済は「蓄積」と「費散」に分裂し、それぞれが別の階層により担われるようになった。前者は「治者流」の士族層、後者は「被治者流」の農工商の層によっているのである。（四一—一七六）このような分裂は、国民経済の総合的な執行を阻害する。なぜならば、「各其所見の利益を別にし、互に相知らざるのみならず、互に其挙動を見て相怪しむに至れり」（四一—一七七）という状態だからである。

さらに、「権力の偏重」は、それぞれの精神にも大きな影響を与えずにはいかなかった。それにより、士族層は蓄財を忘れ、敢為活発の精神をもつぱら消費のみに向けることになった。他方、農工商の層は、長く続いた抑圧によって、「廉恥功名の心は身を払て尽き果て、又文学技芸等に志す可き余地を遺さず、唯上名に従て政府の費用を供するのみにて、身心共に束縛を蒙るものと云ふ可し」（四—一八一）というように、学問もなく、品行は卑屈になり、唯金儲けだけを考えるという態度が身につけてしまったのである。

こうして、西洋文明をめざす日本において、合理的精神をもって外界に働きかけ、物質的環境を改善しながら、社会関係をも合理化していくという文明化の過程を担うべき国民は、知的な敢為活発の精神をもち品行も正しいが、経済観念の全く欠如している士族層と、経済的観念を持ちながら、品行は賤しく学問もない農工商の層とに分裂していたのである。

このような分断を統合すべきことを、福沢は日本の文明に関する論述を終わるに際して提唱している。ここで彼の主張したことは、「此智力の両断したるものを調和して一と為し、實際の用に適せしむる」（四—一八二）事であった。ここからは、分断している士族層と、農工商の層の足りないところをそれぞれ補い、一体として文明化を担う国民を作り出そうとしていたかのように解釈できる。しかし、ここでは、それに関して何ら具体的な方策は示されず、どちらかといえば、悲観的な論調でおわっている。彼は、このような性向が長い間の習慣によって形成されてきたことを知っているが故に、それを変えることの難しさをも認識していたのである。

こうして日本と西洋の文明の比較を行なったうえで福沢が引き出した結論は、文明の進んだ西洋諸国により、日本が制せられる可能性であった。そこで彼は、『概略』の始めに立てた議論の前提を逆転させ、国の独立を、当時の日本における至上命題として掲げた。彼がそこで強調したのは、国の独立が存在しなければ、外形的な文明化が進んだとして

説も何の意味もないのだということであった。

論

このように目的を日本の国としての独立にすえると、「権力の偏重」という文脈のなかで批判の対象であった「君臣の義、先祖の由緒、上下の名分、本末の差別」(四―一八四)なども、人間の品行を保つための「文明の方便」(四―二一一)として転用することが出来ると、彼は考えた。それは人間の「本心」から発したものではなかったが、当面独立を保つという目的においては、「本国の義、本国の由緒、内外の名分、内外の差別」(四―二〇五)となり、人間交際を律するものとして拡大しうるものであった。

『序説』において論じたように、福沢は、「私徳」は当時の日本人には充分あると考えていた。そこで当面めざすべきは、人間における合理的精神の獲得であった<sup>(14)</sup>。それが物質的な豊かさと社会関係における合理化をもたらすのである。そのような文明の段階に達するためには、物事の道理を理解する智力と、それにもとづいて外界に働きかける能動的精神、及びその成果に対する経済的関心が必要だと彼は考えたのであろう。

しかし当時の日本においては、前二者は士族層に属し、他は農工商のものであった。そして、両者は全く分断された状況にあったのである。一国の文明を進めるために、一体として国民の「智徳」を進める必要があるとすれば、自国の独立の為に人々を分断から解き放ち、一体としての国民を作ることが要求される。そこで彼は、そのためにそれまで行なわれてきた「君臣の義、先祖の由緒、上下の名分、本末の差別」という「モラル・タイ」(四―一八四)を使おうとしたのである。

「文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」(四―四一)という福沢の文明の定義においては、「智」の発達と「徳」の発達とは、常に相互連関的な関係にあると考えられていた。知的に発達した人間は、自己の内部に合理的精神を獲得することで、他者との関係を改善することができるようになる。それが「徳」の発達という意味であり、そのように自

律的な人間交際の範囲が広がり深化することが、「私徳」から「公徳」への転換を意味していた。本来ならば、人間の「本心」からでた独立心が、「智」の発達により合理化され、それに伴い他人との関係を発展させていくというのが文明の発展の道筋であった。しかし、何よりも日本の独立が至上命題となっている状況では、とりあえず独立心ではなく既存の「モラル・タイ」に人間関係の基礎を求め、知的な能力を発達させることで、それを本来の「本心」から発した「徳」に基づく人間交際のあり方に変容させていくことをめざすというのが、福沢の選択した路線であった。

このように現実の文明に関する分析の結果、自国の独立を当面の文明化の目的に据えたのであれば、それが本来あるべき文明化の道筋とは異なっていることは当然であろう。福沢が、「概略」の終わりにあたり、「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」(四―二〇七)と論じたうえで、「人間智徳の極度に至ては、其期する所、固より高遠にして、一国独立等の細事に介介たる可らず。僅に他国の輕侮を免かるるを見て、直に之を文明と名く可らざるは論を俟たずと雖も、今の世界の有様に於て、国と国との交際には未だ此高遠の事を談ず可らず。……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。……是即ち余輩が理論の域を狭くして、単に自国の独立を以て文明の目的と為すの議論を唱る由縁なり」(四―二〇八)と述べたのは、その意味である。

そして彼は、「故に此議論は今の世界の有様を察して、今の日本のために謀り、今の日本の急に應じて説き出したるものなれば、固より永遠微妙の奥蘊に非ず。学者遽に之を見て文明の本旨を誤解し之を輕蔑視して其字義の面目を辱しむる勿れ」(同)と学者に注意を促すことも忘れなかった。福沢自身が「此今の字は特に意ありて用ひたるものなれば」(四―二〇九)と述べたように、彼が考えた本来の文明史の過程と、当時必要だと考えられた文明化の路線は、異なるものだったのである。こうして「概略」以後の福沢は、学者という立場から、「文明の本旨」としての文明のあり方を絶えず引照しながら、「自国の独立」という目的の為の文明化のあり方を論じていくことになるのである。

彼は、抑も学者と政府の仕事の違いを次のように述べていた。すなわち、現在のことを即時に決断するのは政府の仕事であり、「世上の形勢を察して将来の用意を為し、或は其事を來たし或は之を未然に防ぐは学者の職分なり。」（四—六八）このように学者は、長期的展望をもつて、広い視野に基づき日本の将来を指し示すことがその職務と考えられていた。

福沢は、彼の唯一の原理論ともいえる『文明論之概略』において、文明史という世界観を提出したが、彼は、現実との関わりを考えずに、議論をすることだけで満足する学者ではなかった。彼の関心は、あくまでも日本の進路を考えることにあつた。それ故彼は、これ以後常に学者として文明史の原理論を引照しつつ、それを現実に適用する場合には、議論を限定して論ずるという態度を取つたのである。そして、このような学者と現実の政策家としての距離は、彼の内部で常に意識されていた。現実の政策家としての福沢の議論は、日本の独立を保つ為に、現状の変化に応じて様々な変化を遂げることになるが、学者としての彼は、常に『概略』以来の原理を持ち続けることになるのである。

## 第二章 文明化の戦略——『分権論』および『通俗民権論』、『通俗国権論』

### （一）現実政策における原則論と通俗論の分離

以上述べたように、福沢は、『文明論之概略』において文明化の本来あるべき道筋を示しながら、日本における緊急の課題は、独立を保つことであると結論した。こうして文明化の原理と当面必要な政策を区別した福沢は、つづいて明

治一〇年と一一年に『分権論』および『通俗民権論』、『通俗国権論』を著して、現実政策における原則論と通俗論の分離を行なった。そこで彼が扱ったのは、現実の日本において国家の独立を達成するために、国家という概念を、どのようにならに日本の人々に植え付けるかという問題であった。

『概略』において、日本にとつての当面の目標は「自国の独立」であると結論した福沢は、その目的を達するためには、国民を統合することが必要であると主張した。しかし、そこでも指摘されていたように、敢為活発の精神をもつて日本の文明化を担うべき国民は、「重荷を卸して正に休息する者なり」(四一—一八六)という状態にあった。「錢さへあれば何事を勉めざるも可なり、……人の品行は錢を以て相場を立たるもの如し。」(同) このような状態に対しては、さまたまな働きかけがなされていたが、どれも「未だ著しき効能を見ず」(同) という状況だったのである。

福沢が、『概略』において、日本の現状から見て「(私)徳」は充分存在しているので、当時の日本が取るべき道は、文明史の流れにおける次の段階である、合理的の精神にもとづく「智」の路線であると主張したことは、拙稿『序説』において論じた。しかし、維新以後の社会は、このように「私徳」をも放棄したかのような混乱の中にあつた。そのため彼は、それまで国民の品行を保つために機能してきた封建的な「モラル・タイ」を、「文明の方便」として使おうとしたのである。そして、「自国の独立」という目標のために、封建制のもとでそれぞれ細かくわかれていた「モラル・タイ」を、一国の領域にまで広げようとした。それにより国民の品行を保持し統合しながら、国の独立という目的を認識させ、智力にもとづく合理的の精神の発達、そして社会関係の合理化と産業化という当面必要な文明化を促進しようと考えたのである。

もともと福沢は、『概略』において、士族層と農工商の層を調和させ、国民として日本の独立を担うべきだと説いたときも、その建前はともかく、ニュアンスは士族層の重視に傾いていた。彼は、日本の国民経済を分裂させている士族

層と農工商の層を対比して論じながら、後者については、「品行の卑劣にして敢為の気象なきは、真に賤むに堪へたるものなり」（四—一八一）と評していた。また、両者とも家を破産させることがあるにしても、「心思の向ふ所を論ずれば」、前者には「尚智徳の働に余地を存し」、後者は「唯錢を好み肉体の欲に奉ずるの元素あるが如し。その品行の異別亦大なりと云ふ可し」（四—一八一）と述べていたのである。

そして、明治一〇年に書いた『旧藩情』において、その心情が次のように表現されることになった。「今後期する所は士族に固有する品行の美なるものを存して益これを養ひ、物を費すの古吾を変じて物を造るの今吾となし、恰も商工の働を取て士族の精神に配合し、心身共に独立して日本國中文明の魁たらんことを期望するなり。」（七—二七七）すなわち、封建制下の「モラル・タイ」の転用により、すべての人々を統合して国民に転化させようとする『概略』における構想を現実化しようとするとき、彼は、錢を以て相場を立てた人々の品行の前に再考を強いられた。こうして福沢は、日本の文明化の先導役として、「私徳」を修めたと考えられる旧士族層に期待するようになったのである。

このように彼は、文明の全体史のなかで、普遍的な文明史の理論と現実とに採るべき政策とを区別し、当面の目標を自國の独立という点に絞り、自らの仕事を、日本の独立を保證するための文明化に必要な政策を考える事に集中した。そのうえで、現実の政策に関しては、「私徳」を修め、日本の将来の全体を見渡しながら国民を指導するための資質を持った旧士族層にむけての論述と、品行が卑劣で、日々の暮らしと錢に関心をもつ人々にむけての論述とを区別するようになっていった。明治一年以後ときどき現われる「通俗論」は、そのような「俗間」（四—五七二）の人々に向けたという意味をもっているといえるであろう。その意味で、福沢の論理の転換を示すものとしてしばしば引用される『通俗國權論』は、『通俗民權論』及びその前年に発表された『分權論』とあわせて解釈されなければならない。

明治一〇年に発刊された『分権論』は、福沢自身が書いているように、士族を目的として書かれたものであった。しかし、「士族」という語によって彼が意味していたのは、社会階層としての士族ではなく、「読書武術等の一芸に志して天下の事を心頭に掛る者」(四一—二六四)なのであった。士農工商のすべてを、一挙に国民として統合していくことが、現実には不可能であることを認識していた福沢は、自らの職分を士族向けと通俗向けに分け、二方面から国民統合の道をめざそうとした。そして先ず、「私徳」を修め指導者たる素質を持った層を対象に、国の独立のための方策を論じたのである。

国の独立を考えるにあたり、なぜ「士族」に期待するのか。それは、彼らが徳川時代以来国事に関わっており、そのような実力を変形させることにより、嘉永以来の変革を成功させた実績を持つからである。

しかし、「士族」を細かく見ていくと、三つのタイプに分れる。先ず最初は、維新以後政府のなかで地位を得た人。第二に、文明をめざしたが、政府のなかで地位を得なかつた民権家。この両者は、「改進黨」(四一—二四一)と呼んでよいだろう。残るは、士族に固有の氣力を昔のままに変えない「守旧の党」(同)ともいべき人たちである。

「改進黨」と「守旧の党」の対立によって引き起こされた内乱が鎮圧されることで、今は一見平穏な状況が保たれている。しかし、長期的に全国の利害を謀ると、これは喜ぶべきことではない。なぜなら、そこでは、才能のある人が地位を得られない状態が続いているからである。このように士族層の状態を分析した後で、福沢は、そのままの状態で内地雑居が実現されれば、外人の制御を受けて、国の独立が危うくなるだろうとの危惧を表明している。

そのような事態をさけるための処方箋は、「日本国の盛衰興敗の原因たる士族の方向を一にして、改進黨流も守旧者

流も同一様の道に進むの一法あるのみ」(四―二六三)である。そのためには、「向ふ所を改進の方に定めて確乎不拔の標的を示し、彼の国事の局外に居る者をして其標的に向ふ可きの地位を得せしめ、以て守旧士族の働を間接に変形せしむるの一策あるのみ」(同)なのであった。すなわち、これまで士族に抱かれてきた忠義、仇討ち、武士の心得といった目標を、「文明開化進歩改進等の箇条」(四―二三八)におきかえ、忠誠の対象を、それまでの藩主から一国へと転換することが必要なのだ。そのための方策として福沢が主張したのは、政府に地位を得ていない士族たちに「治権」を与えることであつた。

福沢は、「治権」を分与することの利害のみを見れば、当時においては半々であると述べていた。それにもかかわらず彼がそれを主張したのは、短期的には力を用いる場所を得ず、不満を鬱積させている民権家と「守旧の党」に処を得せしめ、その働きを文明に適するように変形させることであつたが、それだけではなかつた。彼は長期的にみて、「人々に日本国の所在を知らしめ、推考の愛国心を永遠に養ひ、独立の幸福を後世子孫に譲」(四―二八八)るためにも、それが必要であると考へたのである。

ここにおいて主張されていることは、人民の自治の主張である。彼は、人々が国民として自国の独立を考えるようになるためには、自分一身だけを修める「私徳」の領域を広げ、他の人間との関係を考えられるようにならなければいけないと主張していた。しかし、それはあくまでも、「下水を浚へ塵芥の始末にも心を用る」(四―二八〇)というように、自らの生活に根ざした身の回りのことから始まり、それが広がるべきだと考へた。

日常生活において、他の人との関わりをなから生じた「公共の事」を考へることによって、徐々に自治の習慣というものは形成されてくる。そこから育つのが「推考の愛国心」<sup>15</sup>(四―二七七)であつた。それは、いわば宗旨のごとくにまわりから与えられた「天稟の愛国心」(同)とは異なり、経験と思考の過程により、人々の知性を通して獲得され

るものであった。国を開き、外国との交際が必要となった今、いかに頼りなく危うく感じて、人民自身が徐々に自治の習慣になれば、「推考の愛国心」を獲得することを通じて、国の独立を考えるようにするしか方法はないというのが彼の考えなのであった。そして、このような自治の担い手として、まず彼は、国事に関わった経験を持ち、品行正しく身の働きの活発な士族層に期待したのである。

『分権論』の題言において福沢が述べているように、彼の思想の中には、「万世の理論」と「今日の権論」（四―三三三）とが混在していた。前者を普遍的な理論、後者を現実の政策と解してさしつかえないであろう。そして、「今日の権論」のなかでも、「私徳」を修めたうえで、合理的な人間関係を形成しながら、時代をリードする素質を持った士族に向けて論じたのが『分権論』だったのである。しかし、文明史の原理から日本の現在取るべき道を導きだした福沢は、そこで論じられた「愛国心」が、あくまでも、「徳」にもとづく人間交際における、とりあえずの目標であると考えていた。そして、国家や愛国心という概念が、あくまでも当面の目標であることは、『分権論』を終わるにあたって、次のようにはつきりと述べられた。

「独り卓見の識者はよく国事の外に逍遙して、彼の愛国心の如きも之を一種の熱欲に付し、却って人間社会の進歩を百千年の後に期し、其議論高尚にして然も迂闊ならず、実に学者の為に安心立命の地を示すものなれども如何せん、世上に幾個の識者ある可きや。又この高尚なる議論を述るも、之をよく解する者は果して何人ぞ。余輩必ず其人の少なきを知れり。」（四―二九二）

そして彼は、今の最大の問題は国の独立であるとして、「今の時を救うに急なり。他は之を後日に期す」（同）と自らの議論を限定することをこわったのである。

## (3) 『通俗民権論』および『通俗国権論』

福沢は、『通俗民権論』および『通俗国権論』を、「中等以下律儀なる人民」(四一五九〇)を対象として著した。それは、士族層を対象とした『分権論』と対照を成しており、そこでの議論は、「俗間の人」(四一五七二)に合わせて、やや極端な形で展開されている。彼の議論の中心は『国権論』にあったが、それは、彼が対外進出を重視していたからではない。当時盛んであった民権の議論が、自らの権利を説くのに急で、国民という意識と全く切り離されたところから論じられていると、彼が考えたからに他ならない。民権とは、当面は国民としての権利であり、それを主張することは、国家という組織を認識し、それを主体とする対外的な関係までも射程に入れたものでなくてはならないと、福沢は考えた。そこで彼は、『民権論』において、民権の意味を通俗向けに解説した後、それを『国権論』と揃え、同時に発刊したのである。

『民権論』における論旨は、それまでの議論に比して何ら新しい点は認められない。彼は、「私」の領域を広げること、「公」になるという考えの重要性を指摘し、人民に所見を広げ、「戸外の事に就いて喜憂する所あらんを願ふ」(四一五八五)と述べている。そして、智恵と、そこから生ずる財産、私徳、さらにはそれらを保証する健康という四つの力の重要性を指摘する。そのうえで最後に、「人民たる者の本分を遂げて、所謂民権を張り之を国権に及ぼして、長く独立国の体面を全ふせんとするには」(四一五九五)この四つの力の平均が必要であると論じて、議論を終るのである。このような『民権論』を書き上げた後、彼は、「民権と国権とは正しく両立して分離す可らず、殊に国権の事を論ぜずして民権の旨のみ唱へなば、世間或いは其旨を誤解する者も多からんと思ひ」(四一六〇三)、『国権論』を書き上げたうえで、同時に出版した。

彼が、國權を民權との連動で考えていたことは、上の引用によってもうかがえるであろう。彼はこの書の中で、國權の意味を、人間において民權が必要であることのアナロジーとして論じているように思われる。彼がまず議論を「一家の本は婦人にあり、一国の本は民に在り」（四一六〇五）という文で始めていることは重要である。彼は、立國の基礎をあくまでも人民に置いていたのである。

彼の考える國權とは、人にとつての民權と同じく、國の獨立を保障するものであつた。そして、それを重んずることの意味は、「国力の割合に外れて我に曲を蒙るもの」（四一六一三）のないようにするためであつた。そのために「百姓も町人も婦人も小兒も常に獨立國の大義を忘れずして、外國人に対しては格別に心を用ひ、一毫の權利をも等閑にすることなかる可し」（四一六一四）と説かれたのである。彼は、これを「國權（ナシヨナリチ）を重んずるの人」（同）と呼んだ。続いて彼は、國が國として獨立しつづけることを保障する國權を侵されないためには、西洋世界においてその權利を成立させているルールを守る必要があると論じた。そのような約束に基づく行動というのは、これまで慣れていないことだが、だからといって、卑屈になる必要はない。西洋と日本の長短を冷静に明らかにし、必要な所を変えていくことが重要なのだと彼は説いている。

そもそも智力において、日本人は決して西洋人に劣るわけではない。そして日本に全く文明がないわけでもないからだ、日本人の有する智力を使うことにより、西洋文明の「事物」を獲得することは容易に可能である。また「徳」に關しては、日本の士人に固有の氣風によつて、品行は維持されてきたのである。

こうして、日本が獨立國として國權を主張するときに問題となるのは、「國財の力」（四一六三一）だけとなつた。こゝでも、人民一人一人の働きの重要さが説かれている。「國を富ますの法とて特別に其手段あるに非ず、唯全國の人民が人々の私を営んで一身一家を富ますより外ならず。」（同）人民の「私」が基本となつて、國家へと広がるのである。

このように、民権との連続において国権は論じられてきたが、議論を終わるにあたって、人生の目的は何かとの問いが立てられる。ここでの答えは、「身を安んずるに在り」（四一六三六）である。ここで我々は、『分権論』における同様の問いに対する回答との相違を見いだす。『分権論』においては、「安楽無為にして唯肉体の生を保つは殆ど鳥獸に異ならず」（四一二九二）として、安身立命の生は批判の対象となっていたのである。士族層を対象とする議論においては、常に広い範囲の人間交際が視野に入っていることが要求された。しかし、通俗論においては、其議論の対象たる人々に合わせて、まず自分の生活の安定が目的とされた。

ここで彼は、個々人の生活を安んずるための活動が、必然的に国権の確立につながっていることを人々に理解させようとしたのである。そのためには、人々の日々の生活から国家へと広がる領域と、それを越えた国家間の領域とを対照的なものとして描くことで、自国の独立が、自分の生活に直接関連するものとして「俗間の人」にも認識されるようにとの効果を狙ったのであろう。そのため各国の交際は、食うか食われるかの「禽獸世界」（四一六三六）として描かれることになった。

こうした禽獸世界で、「虚喝」（四一六三七）に怯えず「曲を蒙らない」（同）ためには、最後のところで、「義」（四一六三六）のために戦う覚悟をもつことが必要なのだ。しかし、それは自分から戦いを仕掛けることを意味しない。あくまでも独立という大義を侵された場合には、それを守るために戦うという気構えが必要だということなのである。それが彼のいう「国権を張る」ということの意味であった。

「緒言」において彼が述べた、「内国に在て民権を主張するは、外国に対して国権を張らんが為なり」（四一六〇三）とは、国権の方にアクセントがあるのではない。人民の独立をめざすための民権の主張は、外国に対して独立を主張するための国権と必然的に結びついているという意味であった。彼は人々に国家という概念を植え付けるために、このよ

うな極端な議論を展開したのである。<sup>(16)</sup>

### 第三章 非合理的な「情」と外向きの国権論——『通俗国権論二編』から『時事小言』

#### (1) 『通俗国権論二編』

福沢が、民権と国権の双方を見通したうえでの、両者のバランス良い発展を主張することになる政治史的背景には、士族の反乱、民権運動の高揚など、様々なものがあつたであろう。彼は、これら運動の精神は肯定しつつも、それが当面の最重要課題である「自国の独立」を阻害するようになることを恐れたのである。

しかし、国民に国家という概念を植え付け、そのもとでの民権の発達を促そうとする福沢の意図は、成功しなかつたようである。明治一年に執筆された『通俗国権論二編』緒言に述べられているように、その後も民権の説はますます盛んになり、政府との対立は激しくなつていった。そうした対立による弊害を、福沢は「国権に力を尽くすこと」(四一六四九)により解決しようと考えた。そしてこの著作において、国内の対立を解消するための国権の主張を行なつたのである。彼の議論の主題は、あくまでも日本の独立を確保するための国内の安定にあつた。

『通俗国権論二編』において、福沢は、当時の日本人民に関する現状認識を改め、議論を変化させたといえるであろう。前章において、福沢が、士族層と一般人民に向けての著述を分け、後者に向けて、国民としてのあり方と国権との関係を論じたことは解説した。そのような二段階の方法で、日本の文明化を遂げようと考えたのである。しかし、ここにき

て彼は、日本の社会には、人々が他人を妬むことで不平を抱く構造が存在すると考えた。それはなぜかといえ、人々が自らの困窮の原因を「道理」に基づいて考えることなく、「情」によって判断するからであった。そうであれば、人々が国民として一体となり、日本の独立を進めていくことは望み得ない。

すなわちここで彼は、当時の社会における人間の精神構造に関して、『概略』において述べられた「野蛮時代」と同様であるとの認識を示している。そこでは、「天然の難渋なれば之を災難と名け、唯自ら愚痴を鳴らして鬼神を怨望するに止まることなれども、其難渋なるもの少しく人事に係るときは、原因を天に求めずして人に帰し、其人を求るに當て明に枚挙して名く可きものもなく、又其事実を視察するの明もあらざれば、唯漠然として社会中の最富最強なる政府に向て之に罪を帰せざるを得ず。」(四一六五三)そして、そこにおける人民の不平の原因として、「如何ともすること能はざる難渋の原因を將て、如何ともすること能はざるものに帰するの人情」(四一六五二)をあげたのであった。

前章において、福沢が、一般の人民は「私徳」を修めるのも危うい状況にあると考えていたことを述べた。ここにおいて彼は、日本の人民が、「私徳」のうえに合理的精神を獲得することをめざすどころか、全ての難渋を他の原因に帰するといふ、非合理的な「情」にもとづいて行爲する傾向にあることを悟らざるをえなかったのである。世の中の規則や道理を理解したうえで人間が抱く感情としての「情」ではなく、未だ智的な能力が未発達なため、非合理的なものによって左右される状態にある人間の感情としての「情」が、ここで登場したのである。

このように合理的判断のできない人々の不平は、不平の原因を考察して、それを除去しようとする方向に向かうのではなく、社会において最も強力である政府に向かい、対立を引き起こす。彼はそのような対立を、専制により抑圧したり、道徳的退廃に還元しようとする風潮のあることも感じていた。又、民会や国会を開いたとしても、共通の認識のないところでは、うまくいくはずがない。

福沢は、こうした対立状況にある人々の不平を除くための「術」として、外国交際を考えた。それは、対立関係にある人々が「双方相共に由る可き方向」であって、名付けて「彼我共同の方向」Ⅱ「コンモン・コース」（四一六五八）と呼ばれた。「唯一点の外国交際を目的に定めて之に向ふときは、天下の人民をして堪忍の心を抱かしめ、然も其堪忍は無理往生の堪忍に非ずして、利害を推究し、人を器にし、明白なる結果を期するの堪忍なれば、社会の結合に欠く可らざるの要訣と云ふ可し。」（四一六六七）すなわち、「人民立国の精神は外に対して私心なれども、内に在ては則ち公義なり。然も此公義は内国にある千種万状の小利害を鎔解して、人民の共に與に由る可き方向の根本として違はざるもの」（四一六五九）なのであった。

このように福沢が、人々は非合理的な「情」から生じた不平によって行動すると考え、それをそらすために、外国交際という「術」を選択したことは重要である。なぜならば、ここにおいて彼は、『概略』において文明史の相のもとに日本社会を分析したうえで選択した、人民の「智徳」の漸次的発展による日本の文明化の推進という路線を、決定的に変化させたことになるからである。

すなわち、福沢が『概略』以来抱いていた当時の文明社会における日本の発展の現実的シナリオは、人民に国家を認識させ、その目標のもとに国内を統合し、「自国の独立」にむかって進むことであった。そして、とりあえず国家の独立の為に、「智」の路線をめざすことが主張された。その基礎となるべき「徳」に関しては、従来からの「モラル・タイ」を転用しようとしたのである。

しかし現実には、このような文明化を担い得るのは、士族層であった。福沢は、その他の人民には、民権と国権の連続性において国家を認識することを期待した。そのうえで外国交際を行ない、世界の一員としての日本を確立することがめざされたのである。それは当時においては、一視同仁的なインテリゲンチヤリズムでもなく、世界的な視点を欠い

た民権主義でもありえなかつた。そのためには、国内の対立を統合する必要があつた。福沢は、士族に「治権」を与えることで不満を解消しつつ、「推考の愛国心」を育てることにより、国内の対立をのりきろうとした。また人民の他の層には、敢えて外国交際の危機を強調し、自国と外国の区別を立てることで、民権だけではなく民権と国権の関連を認識させようとしたのである。こうした主張は、あくまでも、現実の日本社会において、人民の「智徳」が、「私徳」の獲得のうえに、「道理」に基づいて合理的な判断をくだし得る段階にまで発達しようという前提に基づいていたといえるであらう。

ところがここにきて福沢は、日本の社会は、「通俗」の人々が、非合理的な「情」にもとづき他の人々を妬むことで、不平を抱く状態にあると考えるようになった。すなわち、日本の人民は、彼の考えた文明史における「智徳」の発達段階において、彼が予定した程度よりも低い段階にいたのである。

こうして、現実政治のなかで、人民に国家という概念を認識させ、国民としての一体性を育てることで、日本の独立を守ろうとした福沢は、そのような戦略の不可能なことを悟つたのであつた。そのような状態にある人民が、自国の独立を確保するためには、どうすればよいのであろうか。そこで彼は、一般の人民については、「自治」の訓練を通じて対立を解消し、愛国心を育てていくという戦略を放棄し、対立をそらすための「術」としての「コンモン・コース」を主張した。すなわち福沢は、一般の人々は非合理的な「情」に支配されているので、当面、合理的な精神を獲得し、日本の文明化を現実担っていくことはできないと判断したのである。

## (2) 政争の制度化

しかし、「術」としての外国交際だけでは、政府と人民の対立は解消されなかった。福沢は、明治一二年に書いた『民情一新』において、非合理的な「情」が一般人民を支配している状況を、文明化との関係で、更に一般化して論じることになった。

彼はそのなかで、一九世紀の文明が社会的に大きな影響を持ったのは、蒸気、電信、郵便、印刷の発明によると論じている。しかし福沢は、このような文明の利器の発明により、文明が飛躍的に進歩したにもかかわらず、人間の知性はそれと同様には発達していきないと考える。彼は、こうした文明の利器と人間知性の発達程度のずれにより、社会的な騷擾状態が加速されると分析した。なぜならば、ひとつには、人を妬む等の非合理的な「情」が存在するために、人民が「政府の変革を好むは世界普通の人情」(五―五〇)になるからである。さらに、人民は、文明の利器を利用して進歩を遂げ、政府を攻撃することがたやすい立場にある。そのため社会の騷擾は甚だしくなるのである。

こうして、文明の利器の発明に人間の知性が追い付かない状況においては、社会的騷擾が激しくなり、政府は変革の必要に迫られると福沢は分析した。そして日本においても、国会を開くことが必然となるであろうと予測し、その際には、政権の交代を前提としたイギリス型の国会をめざすべきだと主張したのである。

『国権論一編』においては、共通の認識が存在しないことを理由に、国会の開設による官民対立の解消を否定した福沢であったが、その対立が一向に解決しない状況を見て、彼はまず、そのような政争を、制度のなかに取り込むことをめざすようになったといえよう。そして、このような主張を受けて、福沢はその直後に『国会論』を著した。それはあくまでも、政府と民権派との争いを、国会という制度のなかに囲い込もうとする努力であった。

このような状況認識は、明治一四年に書かれた『時事小言』においても持続している。彼はその前半において、「我輩の主義とする所は内国の安寧に在り」(五—一〇七)と述べて、外国と貿易における戦争を遂行しなければならぬ時代であるから、内国の争いをやめるべきだと論じた。そしてそのために、国内の争いを制度化することを目的とした国会の開設を主張したのである。すなわち彼は、「政体」と「政務」(五—一二二)とを分け、国会の開設により、まず政治の枠組みとしての「政体」を整える可きだと論じたのであった。

さらに彼は、国会の開設が、政争を制度化するだけではなく、「反政府勢力を制度のなかに許容することによって、「人情を慰るに足る可し」(五—一二九)という結果をうむと判断した。このように福沢は、『時事小言』において、『民情一新』以来の、内国の政争を制度化するための国会の開設を、かなりの部分を割いて論じた。しかし彼は、それと同時に、ここにおいて初めて外向きの国権論を主張することになった。

### (3) 外向きの国権論

『時事小言』における国権論に関する論調の変化の背景には、福沢がそれまで主張してきた「内治優先策とそれを前提にした立憲制への行き詰まりがあった」と坂野潤治は示唆している<sup>(17)</sup>。福沢は、そうした現実の厳しい政治状況に直面し、人間の「智徳」の進歩は、彼が予定していたほど簡単ではないことを悟ったに違いない。『時事小言』において彼は、「情」に支配されている一般人民に替わって、文明化の担い手をはっきりと士族層に限定し、現実の政策については内治優先策を棄てて、外向きの国権論を登場させたのである。これは厳しい現実政治のなかで日本の独立を模索する福沢の、学者と政策家の立場のせめぎあいのうえで書かれたものであるといつてよいであろう。

ここではまず「時事論」の意味を見るところから始めたい。「時事論」とは、短期的な時間幅のなかでの政策に関する議論であると解することができるであろう。彼はその「緒言」において、「時事論」は「政事家」（五一九七）のことであり、学者の扱う領分ではないと述べながら、これを著した理由を述べている。すなわち彼は、ここで述べることは、学者の職分の中には入らないことを認識しながら、「瀕りに民権論を唱へて……：国権の議論」（五一九八）を忘れている人々の状況に対して、敢えて異を唱えたのである。その意味でこの「時事論」も、「通俗論」と同様、学者の本来の任務からは外れたものであった。『時事小言』のはじめに数ページにわたって「正道」と「権道」（五二〇三）の議論が展開されていることの意味も、これによって理解されるであろう。学者としての福沢は、あくまでも「正道」の追求者なのであった。

彼はここにおいて、人間が「万物の霊」として万物の上流に位置するならば、それぞれが、自分の必要な範囲で自然を利用すれば良い。ことさら「国」という境を立てる必要はないのだと論ずる。国を立て、政府をつくり、支配のための統治者を置くなどということは、「其状恰も天有を私有するものにして、人類の僭越と云ふ可し。」（五二〇四）このように「天然の民権論」（同）の在り方を明示したうえで、それは、人類が「十全円満無欠」（同）になった「千万年の後」（五二〇五）において妥当することである。それ故彼は、今は「天然の民権論」を論じる事は無益であり、世界を国に分け、そこに「政府を立てて法律を設け、民事を理して軍備を厳にし、其一切の事務を処する為には大小の官吏を置き、其一切の費用を支弁する為には、国税を納め、以て国内の安寧を求むる」（五二〇六）ことを主張すると宣言した。

国内の安寧の観点から議論が開始されていることは、ここでも変わらない。しかし、先ず日本の国を文明化することを優先させ、その後で外国交際に来て人々の関心を広げようとした福沢の戦略が、現実政治のうえでも、人々の成

熟度から考へても行き詰まったとき、彼は、文明史に基づく議論では、現実の政治状況を切り開くことはできないと考へたのであろう。そこで彼は、あくまでも現実政策に關しては、「権道」に従うと宣言することになった。なぜ彼が『時事小言』のはじめに、執拗に「天然の民権論」について論じ、そのうえであえて「我輩は権道に従ふ者なり」(五一—〇九)と宣言したのかは、このように解釈されるであらう。『時事小言』は、文明史に基づく原則と、現実によつて迫られた政策の妥協の上に成立した議論だといふことができる。

そして福沢は、『時事小言』の始めに「我輩の主義とする所は、内国の安寧に在り」(五一—一〇七)と述べたのに並んで、国権に關しても、「内国の政治既に基礎を固くして安寧頼む可きの場合に至れば、眼を海外に転じて、国権を振起するの方略なかる可らず。我輩畢生の目的は唯この一点に在るのみ」(五一—一六七)と論じることになった。すなわち、彼が本来めざした内治優先策では状況を切り抜けられなくなったため、それまで国内の安寧の為に主張されていた国権論が、はじめてそのベクトルを外へ向けた。外国交際が現実的な課題として提示されたのである。そして、「国権」を「日本国中最上の権」として「一切この一点を標準に立てて判断を下す」(五一—二〇九)ことが考えられた。

この外向きの「国権」の内容を端的に表現すれば、強兵論と朝鮮進出論からなる帝国主義的関心といえるであらう。そして、外国と日本との区別は、力だけが通用する外国交際という形で強調されることになった。<sup>(19)</sup>そして、国を守るためには、士族の氣力を維持することが重要であると主張された。彼は、士族のみを国権の担い手とする見解を、ここにおいてはっきりと示したのである。彼は、「日本の社会に於て、事を為す者は古来必ず士族に限り」(五一—二二二)と述べて、彼らが「政治に於ても學術に於ても又殖産の道に於ても、全国の魁を為して人民の標準たるべき者なり」(五一—二二二)と期待している。しかし、このように国家のエリートたるべき士族層は、経済的窮乏の為にそうした氣概を失<sup>(20)</sup>いかけている。そこで福沢は、それを救う法を述べて、彼らの血統と、氣力を保存することを訴へたのである。

このような「国権」論の変化に伴い、これまで文明の大きな流れのなかで考えられていた西洋文明の成果も、「国の威光」という文脈のなかで考えられるようになった。また、ここにおいて初めて、東洋対西洋という図式が打ち出された。最後に福沢は、「日本人民の身体を強壯にする事」や徴兵令に関しては他日に譲ると述べて、ここでの議論を終わらせている。これを見ても、ここでの彼の関心が、帝国主義を前提としていることが理解されるであろう。

こうして福沢は、当時の一般人民が、合理的的精神を獲得し、人間交際を世界大に拡大していくことは不可能だと考え、その担い手を士族層に限定した。そして、現実の政治状況の困難から、「国権」を「最上の権」として、当面の問題に対処するための短期的な政策の基礎に据える方向に転換したのである。

#### 第四章 文明史の原理の再確認——『時事大勢論』および『局外窺見』

##### (一) 『時事大勢論』

しかし、いかに福沢が、『時事小言』において、このような現実政策に関する転換を示したとしても、それはあくまでも、本来政治家の職分であるはずの現実の政策における短期的指針を、極端に示したものであった。彼が学者として、『概略』以来の文明史という原理論を放棄したと考えるのは誤りであろう。彼は、翌年四月に『時事大勢論』を著して、時事の「気運」(五—二四三)を、もう少し長期的な視点から、歴史的にみることを説いたのである。

『時事大勢論』において福沢は、人権の原理から議論を説きおこす。そして、その「民権の説」が「頻りに流行」(五

—二三八—し、政権が顧みられなかった時期を経た後、次には政権の主張が主流となった様子を叙述する。そのうえで、「人民参政論の喧しくして民情甚だ穩かならざるの近因」（五—二三九）を分析している。

それは、第一に府県会の開設であり、第二に廢藩置県、地租改正などにより農民が豊かになったことであり、第三に新しい学校教育制度のもとで成人した人々が、政治論の流行に染まったためであった。これらは、全て初期の目的と外れた結果を生じてしまったものである。「学校教育の如き、前には民の智見を開て文明の太平を見んとしたるものが、今は却つて全国無数の小政談客を作らんとするの勢をなしたり。」（五—二四三）

こうした傾向は国勢の退歩ではなく、「百年の大計」（同）から見れば祝す可き事であるが、「目下の処置に至ては智者も困却する所」（同）なのであった。このように、天下の事で事前に予知できずに生じた事項を「氣運」（同）と呼ぶと、福沢は述べる。ここでは、この「氣運」の働きをつかむことで、その歴史的展開とその影響を考えようというのである。

彼によれば、国会開設が現実のものとなったにもかかわらず、今の民情が不安定であるのは、官民が相互によく知りあうことなく、互いに猜疑心をつのらせることによつてゐる。そして、このような状態では、国会を開いてもうまく機能しないであろうと福沢は予想するのである。そのままでは、国権を拡張する見込みがないだけでなく、国内の安寧を維持することさえ危うい。そこで彼は、官民の調和を唱え、対立する政党同士が、話し合いにより妥協を見いだすようなシステムをつくるのが良いと論じた。そして、ここへきて初めて、こうした社会的対立を解決に導くためのイニシアチヴを、治者である政府の側に要求したのであった。

彼は、上に述べたような対立の「氣運」を作ったのは人であるから、それを「挽回する」のも人力によるべきであると主張した。しかし、このような好ましくない「氣運」の流行を許すべきではないにしても、それを無理に押し止める

べきではない。「其運動の勢に従ひ、兼て其動力の真実に存在する処を察して、」（五―二五三）その処方箋を考えるべきなのであった。そのような「社会の形勢を察する」のは、「国の医」（同）としての政府の任務だと考えられた。そして彼は、「日本の人民を治むるは、日本政府の責任」（五―二五四）であると言明した。たとえその統治がいかに困難であつても、人民を放置したり、圧政をしいたりするべきではない。

ここではあくまでも、統治の主体である政府の責任が問われているのである。「主治者」たる政府は、社会的な「気運」を察して、それを無理なくコントロールすることで、人民の安寧を維持する義務があつた。『国権論二編』において、一般人民の合理的精神の獲得を諦めた福沢は、『時事小言』において日本の文明化の担い手として士族に期待をかけることになつたが、ここでは歴史の「気運」を動かす主体が、政府にまで限定されてきたといえよう。

彼は『大勢論』においても、帝室を政論のなかに引き込まないことについてふれているが、明治一五年五月に書いた『帝室論』において、それを展開して論じた。ここで帝室は、「国の安寧を維持する」（五―二六四）ために、「日本人民の精神を収攬する中心」（五―二六五）という役割をもつものとして論じられた。

ここで注目しなければならないのは、まず専制から国会による政治への移行が論じられ、そのうえで国会の他に必要なら人心収攬の方法として、帝室が取り上げられている点であろう。福沢における人民観の変化を示す魁となつた『国権論二編』においては、非合理的な「情」に基づく人民の不平をそらすための方策として、専制と、道德的強制、国会の開設が俎上に上つた後、「コンモン・コース」としての外国交際が選択されたのであつた。

しかし、その対策が効を奏しないまま、彼は後退を余儀なくされた。そして、『民情一新』において、彼は合意形成のために国会を開設するという政策をあきらめ、とりあえず政争を国会のなかに封じ込める方策を論じた。そのうえで、そのような対立を内包した国会を収攬するために、道德的情誼という方法を採用することにしたのである。こうして、

説 「世海の情波を平にして民を篤きに帰せしむるものは唯帝室あるのみ」(五―二八二)と述べられるに至った。

論 (2) 『局外窺見』

しかし、このように文明化のための現実政策において、当時の一般人民に対する期待を後退させ、人民の合理的精神を發達させることにより、「私」から「公」へという文明化の道程をたどるという路線を變質させるに至っても、福沢が、学者として考えるべき原理についてまで放棄してしまつたとは言えない。『分権論』の最後部分や、『時事小言』における「正道」と「権道」の議論にみられるように、現実の政策に関する議論では變化を見せながらも、彼は依然として『文明論之概略』以来の文明史の原理を持ち続けていたのである。明治一五年七月に書かれた『局外窺見』は、そうした原理論の性格を持つと考えてよいであろう。彼は、その「緒言」において、当時の政争の局外において、原理論を知らしめんとする意図を述べている。

ここではまず「主義は広大なる可き事」(八―二二七)として、『概略』のはじめで論じたと同様の議論を展開している。そこでは、議論を立てるにあたっては「包羅する所を広くして」(八―二二八)、「局外に眼を遮られ」(八―二二九)ないようにすることが大事である。そのうえで、「最後の極端に至りて一点の動かす可らざるものを守ること」(八―二一八)が重要だと説かれるのであった。

このように「寛大を極め」(同)ることは、次に説かれる「自他両ながら相知る事」(八―二二〇)の前提であろう。ここで福沢は、再び日本の西洋文明化について語り、それを採用するにあたっては、よく理解した上での取捨選択が必要であると述べる。そして、徳教においては、東西どちらも私徳を明らかにする点で変わりはない。結局、「我文明の

欠典は智學に在る事」(八一—三二七)を再確認するのであった。そして、西洋文明を排斥する風潮に対して、「老大の古學先生に非ざれば武勇豪氣の士人が、洋學の精神を論じて漢流の評を下だし、文思の穎敏なる者を御するに武斷の簡單なるものを以てし、唯一概に西洋説の糟粕を叱咤するは遺憾に堪へざる所なり」(八一—三三七)と反論した。

このように『局外窺見』は、『概略』と同様の論旨により議論が展開されている。そこにおいて福沢は、再び日本の方向について彼のめざすところを語っている。それは基本的には『概略』の路線を継承しながら、新しい要件をも含むものであった。彼は次のように述べている。「我輩が今の日本社会に居て守る所の主義は、西洋の文明を取て我國の固有と為し、我本来の文明に併せて之を獨立せしめ、國民の智徳を次第に高尚に進めて進歩の秩序を誤ることなく、開闢以來無欠の金甌をして千万年も欠ること無らしむるのみならず、尚進て國威を世界中に耀かさんとするの一事のみ。」(八一—三三七)

この後半部分に述べられた、「無欠の金甌」および「國威」の文字が、どの程度の深刻さを以て書かれたのかについてはわからない。もし仮に、朝鮮情勢との関係でこれが積極的な意味において書かれたのだとしても、それはあくまでも『概略』以來変わることのない、國民の智徳を高尚に進めるといふ文明化を前提としたものであったといえよう。そして先の引用からわかるように、この時期に、再び西洋化を排斥しようとする風潮が生じてきていた。そこで福沢は、再度ここにおいて、彼のめざす日本の方向を明らかにしたのである。

## 第五章 立論の転換——『極端主義』・『徳育如何』から

## (1) 保守化への反撃

『局外鏡見』において、福沢が再び日本の西洋文明化への道を語ったのは、当時、明治政府の政策が急速に保守化し、再び儒教的徳教の必要が唱えられるようになったからに他ならない。維新以来、日本の文明化を推進するために、合理的精神をもった人間を創造しようと努力してきた福沢は、ここにきて再び、彼が日本の文明における停滞の原因として考えていたところの「儒教主義」と闘うことを余儀なくされた。

政府の復古的傾向は、福沢にとり、これまでの努力を無にするものに見えた。そのため彼は、儒教を復活させようとする傾向に対して、悲壮な決意を覗かせながら闘うことになった。しかし、福沢が当時選択した路線においては、それはとりわけ難しいことであった。なぜなら、彼は、文明の発達に必要な「徳」と「智」というふたつの要素のうち、「徳」に関しては、当時存在していた要素を転換して、近代文明に適合的な概念を作ろうとしていたのだが、そのような意図を、復古的な傾向と区別して理解されるように論ずることは、網渡りにも似た行為だったからである。

すなわち、彼は、当時の日本の現実における長期的政策は、国民の「智」を発達させることで人間の合理的精神を獲得し、物質的環境を豊かにすることをめざすべきだと考えていた。しかし、人間の「智」はそれだけで発展するのではなく、「徳」の発達と相互に関連するものであった。そこで福沢は、「智」の発達の前提となる人間関係を律する「徳」に関しては、徳川時代に存在した「モラル・タイ」を転用しようと考えたのである。このように既存の道徳を温存しな

がら、そのうえに「智」の発達を促すことで、「道理」に基づく人間関係を成立させていくことを、彼は目指した。しかし、全く新しい精神により、既存の道徳を転換させようとする彼の意図を、当時の儒教主義者たちに理解させるのは、困難な仕事であった。人々は、いまだに非合理的な「情」に基づき行動し、官民対立が引き起こされていた。その対立の解決を期待された政府の政策は、福沢の意図に反して、再び儒教に基づき人々の私徳を規制する方向へと逆行したのである。

そこで彼はまず、明治一五年九月に書いた『極端主義』において、明治維新によって転換した「極端主義」が、旧態に復そうとしていることへの反論を行なった。それによれば、文明の未発達な社会では、智的な程度が低く、私徳のみを重んじ、事の極端しか見ない傾向がある。文明が少し進んでも私徳のみを重視するように教育された人民は、挙動が極端に走りやすい。こうした状態であった日本においては、明治維新において初めて極端の主義をまぬがれ、「世界万国と文明の中原に前後を争ふ可き実力を現はした」（八一三五三）のである。それなのに今、官民をふたつに分けて、他を排斥しようとする「心術の狭隘」（八一三五五）に還ろうとするのはなぜなのであるうか。

ここで福沢は、それまでの官民対立に関する解釈を改めざるを得なかった。すなわち、これまで官民対立は、互いによく理解しあわないことから生ずる、政策的な次元の対立であると解釈されていた。しかしここでは、その対立はそれよりもっと深刻な、精神構造に由来する問題であるにとらえられたのである。すなわち、文明化とは「智徳」の発達であると定義したうえで、当時の人民に対して、自主独立の合理的人間になることを期待しながら果たさず、民権に基づいた国権の拡大を諦めて、次に国権を立論の基礎に据え、それにもとづく文明化のイニシアチヴを政府に期待した福沢は、政府の復古的傾向を見るに及んで、政府においてさえ、「文明の精神」というものが全く理解されておらず、その精神構造が、維新以前と全く変化していなかったのを自覚せざるをえなかったのである。

彼が「概略」において立てた日本の文明化の戦略は、確固たる「私徳」のうえに、「智」の発達を促すことであつた。しかし、「智」の発達にもとづく文明化を担う主体は、人民のなかにも、政府のなかにおいてさえ、見いだされなかつたのである。それどころか、維新以前の「モラル・タイ」を転用して「私徳」の基礎に据えようとした福沢の構想に対して、儒教主義からの攻勢がかけられた。

すなわち、彼が西洋文明の本質として理解した「文明の精神」は、人間の「本心」から生じた独立心に基礎を持つものであつた。しかし彼は、日本の独立という急務の課題のために、独立の基礎を、当面は既存の「モラル・タイ」に求め、そのうえで、「智」に基づく西洋文明化を推進しようとした。だが、政府の儒教政策により、彼の文明化の現実戦略は、根本的見直しを強いられることになつたといえるであらう。

## (2) 私徳論の提示——『徳育如何』

彼は、それまでの「智」に基づく政策からの後退を余儀なくされた。そして、彼自身の「徳」論にもとづき、人間が備えるべき最も基本的な要件として、一身を修めるといふ「私徳」の原理を説くことを開始した。文明史の段階からみたととき、日本の人民は、「私徳」を修めて「智」の発達へと向かう段階にいたるのではなく、「私徳」を修めることを目指す「野蛮時代」に留まっております、それを儒教主義が外側から規制しようとしていた。

それに対して福沢は、個々人が、自分を尊いと思うことにより自分を律する規律をもつことが、「私徳」を修めることであると論じた。明治一五年一月に書かれた『徳育如何』では、一身の独立が、全ての行ないの基礎として再び論じられることになつた。

ここで彼は、維新により儒教主義から「腕前の世」（五―三五七）に移り、道德観が変化することに伴って、道德的混乱が生じたことを次のように描写している。「人心は開進の一方に向ひ、其進行の際に弊風も亦共に生じて、徳教の薄きを見ることなきに非ざるも、法律これを許し、習慣これを咎めず、甚しきは道德教育論に喋々する其本人が、往々開進の風潮に乗じて、利を射、名を貪り犯す可らざるの不品行を犯し、忍ぶ可らざるの刻薄を忍び」（五―三五八）という状況である。

このような道德的混乱に対し、政府はしきりに教育の改革を主張したが、福沢は、断固としてそれに反論した。彼は、こうした混乱は教育制度の中だけで解決されるものではないと主張する。抑も、維新によって全国人民の気風が開進の方に赴いたことにより、徳教も変化すべきなのである。

その気風の変化とは、「相依り相依られ」という関係から、「先ず我一身を独立せしめ、我一身を重んじて、自から其身を金玉視し、以て他の關係を維持して人事の秩序を保つべし」（五―三六二）という自主独立の精神への変化であった。こうして、「我が身金玉なるが故に、苟も瑕瑾を生ず可らず、汚穢に近接す可らず」（同）という気持ちが生ずるのであった。それは、一身を尊いと思うことからくる矜持ともいふべきものであって、これを福沢は、「私徳」と呼んだのである。<sup>(21)</sup>

まず「身外無一物、唯我金玉の一身あるのみ」（五―三六三）と考えることが基礎にあり、それがもたなくなって自分を大切にするために、自分をおとしめるものには近づかないと考える。こうして一身の「私徳」を修めることになるが、「一身既に独立すれば目を転じて他人の独立を勧め、遂に同国人と共に一国の独立を謀るも自然の順序」（同）であると福沢は論じている。まさに「普遍主義の時代」から「概略」にかけて論じられた、一身独立して一国独立するという論理が、再びここで説かれることになった。

合理的的精神を獲得することで、一身のみを修めることからその「徳」の範囲を拡大していき、一身独立から一国独立

へとつなげるといふ、『概略』において述べられた彼の構想が実現不可能であることは、この時期に至るまでに明らかとなつていた。民権を担う一般人民だけではなく、彼が次に期待した政府においても、そのような人間類型は発見されなかつたからである。彼は、当時の官民対立の状況において、国民党の主義が「国家に御見方申す」（『天下憂ふ可きもの二あり』、八一三八〇）という一言で理解されてしまふのに対し、理論上は有力である民権論は、勤王の明白浅近なるものにならぬ。だいたい、智者は間接の利益を考えるのに対して、愚者は直接的なことだけを見るからである。「畢竟其本を尋れば人智未だ開達せざるの罪なり。」（同、八一三八一）日本の人民も政府も、福沢が期待したほどの「智徳」の水準にはなかつたのである。

### (3) 『徳育余論』

そこで彼は、『徳育如何』を書いたすぐ後の明治一五年一二月に『徳育余論』を著して、上に述べたような原理に対する方便を論じた。彼は、『徳育如何』において論じた自主独立の論は、「主観の文字にして、……其人の内に自から恃む所のものあるに非ざれば、心の此品位に達すること決して得べからずして尋常一様の人に向て望む可きことに非ず」（八一四六五）という認識を示す。すなわち、一身を大切だと思ふ心がなければ、内側から自分を傷つけまいとして身を修めようとする「主観の自発」（八一四六六）は期待できない。それ故、外側から「客観の外見」により「公私の徳義を重んずる風儀」（同）を生じさせるための方便が必要となるのであつた。

彼によれば、その方便とは、天下の公議輿論を高尚にすることであつたが、公議輿論を形成するものは下流人民の気風である。それ故人民の徳育に力を入れることが重要である。しかし、この徳育とは、学校教育のなかではなされない。

そこで、古来下流人民に信じられてきた仏教を動員することがよいであろう。福沢は、概ねこのような論理の流れによって、人民の徳を高めるために、仏教を導入することを提唱するに至った。

こう述べながらも彼は、当時の仏教界の墮落ぶりを認識しており、「今の仏法の主義は賤劣にして」（八―四六九）開化の人民に適さないかもしれないが、「人民一般の開化は其日月甚だ長し。……自今百年を過ぎ千年を経るも純然たる開化世界に達せんとは思はれず」（同）と述べ、当時の人民に対する仏教の動員を許容したのである。こうして「主観の自発」によって人間の「徳」を修めることが当時の人間類型から見て不可能に思えたとき、福沢は、それを「客観の外見」から規制することを考えたのであった。

それまでの「智」に基づく政策を放棄し、「徳育如何」において「私徳」の議論に戻ることで、福沢は、はじめて「私徳」の修め方における様々な段階について論じることになった。『徳育余論』における「私徳」の修め方の議論においてなされた重要な区別は、自己の内部から発した獨立心により自己規律が行なわれるか、それとも、外部からの強制による規律なのかという点にあった。ここで福沢は、前者を「主観の自発」、後者を「客観の外見」と呼んだ。

さらにここでは、「客観の外見」を保つための方便にも、いくつかの段階があることが示唆されている。それらは、まず人民の気風であり、仏教であった。これ以降、福沢の儒教主義に対する反論を理解するためには、このような「私徳」の修め方における段階の区別に注意すべきであろう。

（4）学者としての立場

明治一六年当時の政府の保守化に対抗して、福沢は『我文明は退歩するに非ずや』（九―一三七）、『保守の文字は復

古の義に解す可らず」(九一—四八)などの論説を著した。彼は、このような保守化の原因は、これまでの西洋文明化が、原理を理解したうえでなされたのではなく、技術的な模倣にすぎなかったためであると理解した。

しかしともかく、西洋諸国が文明の利器を使うことで、世界を制覇しようと狙っている状況において、それに制圧されないためには、同様に文明の利器を使いこなせるようにならなければいけない。そのためには、社会全体の西洋文明化が必要である。たとえそのことが短所を伴うものであっても、全体としてそれを受け入れなければならないのだと主張して、西洋文明化の必要性を論じた。(『外交論』、九一九—二)今はともかく、外形上の西洋文明化だけでも成し遂げなければならないときなのであった。<sup>(22)</sup>

『概略』において、あれほど「文明の精神」の重要性を説き、それをめざして進んできた福沢にとっては、厳しい総括であった。彼の絶望感はいかばかりだったであろうか。彼はしかし、再び学者としての自分の職分を遂行することを再確認するかの如く、社会の人々の行為を正しい方向に導くための真理や原則の重要性を語る。そのような真理を示すのは学者の仕事であり、特に文明化の途上の国では、それが大切であると論じられる。

しかし、「抑も社会は多数の愚者を以て組織せられたるものにして、公議と云ひ輿論と云ひ未だ必ずしも真理を含有するものにあらず。」(『学者の議論』、九二〇—五)そこでは、少数者のなかに却って真理の存在する<sup>(23)</sup>ことがあるのだ。それ故、少数であっても、学者の言は自由にすべきであると彼は主張した。こうした状況を彼は、「国家の為に嘆息せざらんと欲するも得べからざるなり」(同、九二〇—七)と述べ、学者が地位を得ない状況に対して、「唯我輩は我輩の道を独歩して時節到来を待つのみ」(『学者と政治家との区分』、九二二—五二)と悲壮な決意を述べるのであった。

## (5) 儒教批判の展開

福沢は、明治一六年一月に書いた『儒教主義』において、日本の人民は私徳においても申し分ないし、「其公德に於ては、振古以来一系万代の君を戴て曾て不軌を企たるものなきのみか、不軌の念を発したる者もなく、今後千万歳もある可らず。公德の基本堅固なりと云ふ可し」(九一—二七六)と述べた。ここでは公德は、「一系万代の君」と結び付けられ、一身の独立とは全く関連のないものとして論ぜられたが、それは、当時盛んであった儒教復活の風潮に対抗するためであった。彼は、儒教主義者の意味する公德という語を使いながら、そのような徳だけを重視する風潮に対抗しようとした。

彼は、続いて『徳教之説』を書き、そのような復古傾向の誤りを論じたのである。そこでの儒教批判は、次のような手順を踏んで行なわれている。先ず、儒教は政治論と道德論を混同しているものであるが、政治論として扱ふとすれば、現在の文明世界においては、不適切である。それでは道德論としてどうか。道德論においても我国は、「士族の氣風」(九一—二七九)というものをもっており、それが道德の品格を維持するものであった。それ故保守派が儒教に戻ろうと主張するのは、日本の道德をよく知らない議論であると反駁したのである。<sup>(24)</sup>さらに道德教育を学校のなかで行なおうとすることに對抗して、徳の教育は学校においてはなしえないと論じ、士族の氣風が期待できない下流人民に対しては、宗教を動員することが必要であると述べた。

ここで道德の議論をするにあたり、彼は、道德のあり方には様々な段階があることを述べる。まず、アニミズム信仰に始まり、さまざまな宗教を奉じる段階。又、「社会一種族の氣風を以て精神を維持する」(九一—二七九)段階。さらに「近來西洋にて」(同)唱えられている進化論や功利論のごとき、理論上に道德を維持する道があった。しかし、このよ

うに段階を立てながら、彼は最後に、ともかく社会の安寧が保てれば、何によつても構わないというのである。

『概略』の時と比べて、何という変わりようであろうか。しかし、この背景には、「徒に人心の内部に立入り、假令ひ徳を修るも其これを修る由縁の原因を喋々して、以て自家信心の道に人を導かん」(九一—二八〇)というように、福沢にとり、本来最も大切で、全ての社会関係の基礎となるべきだと考えられていた一身の内部にまで、儒教主義が侵入しようとする状況があつたのである。彼は「精神の不自由なるものと云ふ可きなり」(同)と嘆息している。

『概略』において福沢が立てた命題の背景として、彼は、「私徳」は充分に修めた士族が、その智恵を發揮して封建時代の要素を変形し、次第に西洋文明化していくことができるという認識をもつていた。そこで福沢は、もっぱら規則の重要性、合理的精神の形成を唱えたのだが、事態は彼の期待に反して逆行した。合理的精神の形成どころか、「私徳」まで乱れる状況が起こり、それに対して儒教主義が精神の内部にまで押し寄せようとしていたのである。しかし、彼が日本人の「智」の発達の前提として考えていた「私徳」の基礎は、「士族の気風」であつた。そこで彼は、政治論と道徳論を切り離し、道徳については社会の安寧という基準を立てて、儒教主義が人心の内部へ侵入することを防ごうとしたのではあるまいか。

本来は「学問の進歩するに従て道徳の主義全く一変するの目もなきに非ざる可しと雖ども、是れは学者の臆想にして、今日の実際に行はる可き事実非ざれば、彼の進化論、功利論の如きは唯一種の議論として学者の修行に遺し置き」(九一—二八一)と述べていることからわかるように、彼は、人間が「智」を発達させ、合理的になつていけば、道徳もそれに伴つて合理的なものになると考えていた。しかしそれは、当時の社会には行なわれ得ない。

そこで、日本において道徳を維持してきた士人が、道徳の標準としてきたものを具体的に考えれば、それは「報國尽忠」(九一—二八一)であつた。それは封建制の遺したものであるが、殆ど「独立の道徳」(九一—二八四)となつている。

そうであれば、その由来をとにかくいう必要はない。抑もこうした気風によって、日本の士人は「儒教を束縛して自家固有の精神を自由にした」(九一—一八五)のであるから、今儒教を国民道徳の標準となすことは、行なわれ得ないし、開明の世に居ながら、封建の旧士人に対しても恥ずべきことなのであった。

それでは、士人の「報國尽忠」という忠誠心の目的は何か。それは「唯この一帝室に忠を尽して他に顧みる所のものある可らず」(九一—二八八)と述べられた。福沢のこのような発言を、そのまま額面どおり受け取ることは誤りであろう。なぜなら彼は、この後に、結局報國心を拡大するためにも、西洋のことを学んで比較の視点を持つことが重要であると力説しているからである。その論旨は、『概略』において述べられた文明化の主張とあまり変わらない。さらに明治一七年二月には、『海外御巡幸』を書いて、天皇を西洋文明化の為に使おうとしている。

福沢は、世の中の保守化を見ながら、そこで使われている様々な概念を使って、当時の人に違和感のないように論理を立てつつ、それを、少しでも彼の考える文明化の方向にひっぱろうと努力していたのではあるまいか。『徳教之説』における西洋化の論理は、そうした綱渡りにも似た必死の努力だったのであろう。そのため、その論理はたいへんわかりにくいものとなっている。福沢のここでの主張は、儒教主義者からの「智に偏して徳を忘れ」(九一—二九三)という攻撃に対して防衛しつつ、「士族の気風」を「私徳」の基礎として守りながら、尚かつその概念を転用することで、彼めざす西洋文明化の主張を行なうという二方面作戦を取っていたのである。

こうして、この時点に至るまでに、彼が考えた文明化における現実戦略は、その土台を失っていた。『概略』において考えられた、日本の独立を確保するための「智」の発達に基づく西洋文明化という道程は、それを担うべき主体を現実に見いだすことができず、放棄されざるをえなかった。それだけではなく、彼が維新により解体したと考えた儒教主義が、再び人々の行動を規制するものとして導入されようとしていた。そこで福沢は、「私徳」を守るといふ地点にま

で退却し、「士族の氣風」を、文明の基本としての「文明の精神」の基礎に据えることを主張し続けた。それはあくまでも、文明史の原理に基づき日本の文明を進めるための基礎となるものであった。

だが、このような文明の發展を模索しながらも、他方で、日本の独立を保障するための西洋文明化だけは、早急に成し遂げなければならぬ。そこで、これ以後の彼の西洋文明化の議論は、人間的な主体の議論抜きに、「大勢」や「経世」に基づいて論じられることになっていくのである。

こうして福沢の文明化の議論は、一方で、文明史の原理に基づく文明化のために、その文明化を担う独立した個人を形成することを目指すものと、他方で、当面の目的である日本の独立のための西洋文明化を目指すものとの二重の構造を持つことになった。

## 第六章 学者と経世家への分裂

### (1) 「経世」論にもとづく外形的西洋文明化

ここまで到我々は、福沢が『概略』において、人間の「智徳」の發達に基づく文明の發達という原理論を示し、その究極状態を脳中に描きながら、現実に関しては、当時の日本の独立を確保するために必要な文明化の政策を模索し続けたことを見た。そこでたてられた戦略は、既存の「モラル・タイ」を「私徳」の基礎として保持しながら、人々の智力を進め、文明化を推進するための独立した人間を作り出すことだったのである。そして現実の政策については、初めに、

独立した個人として時代の前衛となる素質を持った士族層と、その他の層をわけ、それぞれに対して異なる論理を展開しながら、文明化を推進しようとした。

しかし、現実には福沢のシナリオどおりには進まなかった。彼は、文明化の担い手を次第に限定しつつ、彼の戦略の実現をめざしたが、彼の政策は、現実の政治状況により変更を迫られ、ついにはその立論の全てを破棄せざるを得なくなった。壮大な文明史の流れに基づいて現実の政策を遂行するには、人々があまりにも未成熟だったのである。彼が『概略』において立てた、「文明の精神」をもった独立した個人を、既存の土壌のうえに育てるといふ文明化の現実戦略は、その担い手を発見できず、放棄されることになった。

そこで彼は、一方で文明史の発展過程においては一步後退した、「私徳」を守るといふ点に立ち戻り、文明化を担う独立した個人の形成をめざして、議論を展開することになった。また他方で、西洋文明化を文明史の原理と切り離し、外形だけでも西洋文明化を進めようとするのである。

学者としての福沢は、また現実の政策を考える理論家でもあった。しかし、この時点において、彼のふたつの役割は分裂を余儀なくされた。学者の考えた理論と現実との距離は、あまりにも大きなものだったからである。福沢は、真理を示すという本来学者として果たすべき仕事を確認し、それが時節の到来まで受け入れられないことを覚悟するのだった。しかしその一方で、現実には日本の独立を守るためには、形としての西洋文明化という一点だけは、何としても譲れない点であった。そこで福沢は、これ以後、智慧の発達という文明史の原理にもとづく日本の西洋文明化のための政策から離れ、「大勢」や「経世」といふ論理によって、それを主張するようになっていくのである。<sup>(25)</sup>

『概略』においてたてた、人間の「智徳」の発展に基づく文明化の進展という戦略を放棄し、学者として論ずることとを諦めて、「経世」の観点から議論を展開するようになった福沢の転換をはっきりと示すのは、明治一七年四月に書か

れた『経世に高尚論は無用なり』である。彼はここで、文明化を進めるための優勝劣敗主義と「徳を修め身を慎み、小弱を助け愚劣を憐む」(九—四七二) 徳教の主義との矛盾を述べ<sup>(26)</sup>る。そのうえで、「人間世界は極めて繁雑にして極めて広く又其歲月も極めて永久なるもの」(九—四七二) だが、「偶然に其世に現はれたる……経世家と称するが如きは、両間の逆旅に暫時の身を寄せて暫時の事を為し、これを小にしては一身の栄利これを大にして当世の利害を処するのみの者なれば、唯各自の眼力の及ぶ丈けに利なるものを利として勧め、害なるものを害として制す可きのみ。」(同) こうしなければならぬなどと「哲学者流の言を借りて現事を論ずるは分外の事ならぬのみ」(同) と述べるのであった。

文明史の原理にそつた政策が現実に行ない得ないとき、彼はそれを「哲学者流」、すなわち机上の論として棚上げし、もつぱら視野を狭くして「経世」の観点から、現実に行ない得ることを論ずる立場を選択したのであった。文明のあるべき道筋と現実とは違う。事情が許せば、彼は文明史の論理に基づいて、日本の人民を、「私徳」を修める「野蛮時代」から「文明の太平」にまで、根気よく導く作業を続けたであろう。しかし、現実の政治状況がそれを許さなかつた。彼のためには、何をおいても西洋文明化を成し遂げなければならなかつたのである。

こうして、『概略』において立てた「智徳」の進展という文明史の流れに基づく現実戦略を放棄することになつても、目的としての西洋文明化だけは放棄しなかつた福沢であつたが、この頃になると、内地雑居や治外法権という具体的な政策との関連で、これが論じられるようになった。

彼は、西洋文明化は世界の大勢であり、西洋文明は文明世界の保護色だと主張した。(『宗教も亦西洋風に従はざるを得ず』、九—五三二) つまり、西洋世界で通用している万国公法が通用する国になるためには、欧米文明の色に染まるよりほかない。多勢に無勢なのであつた。「身を経世の点に置いて考ふれば、世界中に最も勢力ある欧米文明の風尚に従ひ、

頼て以て其疎斥を免るるは勢に於て然る可きもの」（九―五三二）である。その点から考えると、「人間交際上最も有力なる宗旨の如きも、……：我國をして耶蘇教国の仲間に入社せしめ」ることは「今の経世上に一大要事ならんと信ずるなり」（同）と論するのである。

すなわち条約改正という経世上の観点から見ても、西洋文明化は急務なのであった。今や文明史の原理と現実政策とを全く切り離した福沢にとつて、<sup>(27)</sup>文明化のために有利であれば、西洋社会に大きな影響力を持つキリスト教を導入するのにもやぶさかではなかった。日本を西洋文明化させるためには止むを得ないのである。

キリスト教は、一方で日本の文明化の観点から論じられたが、他方で、外国との交際が開放されて内地雑居という状態が生じたときに予想される、外国人の増加に備えるという意味も持っていた。福沢は、それら外国人の道德を保つためにも、キリスト教の布教を許可すべきだと論じたのである。

このように条約改正が具体的な問題として浮上し、外国交際が身近に迫ってくると、人々が外国人を全く異質の人物と見たり、むやみに恐怖したりする事態は、望ましいことではなかった。それ故、ここにいたって福沢は、以前とは全く逆転した国際社会像を提示した。彼は、明治一七年八月に書いた『条約改正直に兵力に縁なし』において、治外法権が人民の利益を害し、外交の権力を妨げることは理解されているのに、その撤廃がなされないのは、世界各国の交際が優勝劣敗の主義に基づくと理解されているからであると論ずる。

それに対し福沢は、「本来国と国との交際を評して禽獣の付合なりと云ひ、権利は軍艦に住居し道理は砲口より射出すなど云ふは、畢竟哲学風の言にして、人事の裏面を現はし、面白く之を形容して、事の極端を示したるものなり。」（二〇―二〇）そうした議論を聞いて、人間万事腕力の世の中であると考え、これを判断の基準に立てて論ずるのは、「狼狼の甚だしきもの」（同）であると説いた。腕力の世界といっても、人事はそう簡単なものではない。対立が「砲艦

銃剣に訴るまでは」決して容易にはならない。なぜなら、「万国は人類の万国にして、真に獣類の万国」ではないからである。「文章に獸力など云ふは、唯哲学者流の形容にして、其実、人類と禽獸との間には聊か区別の存するものあればなり。」(一〇—一二)

ここで我々は、『通俗国権論』における国際社会像と、全く反対の主張がなされていることに気づかざるをえない。第二章において分析したように、『国権論』における「獸力の世界」というレトリックは、あくまでも日本という国を人民に認識させる目的において立てられていた。ここでは、日本を世界と区別し、日本を一体として担うべき精神の確立がめざされていたのである。

これに対して、明治一七年の時点においては、条約改正を成し遂げるために、日本が西洋文明化することが急務であると考えられた。そこで福沢は、『国権論』とは全く逆の論理によって、そのことを人々に説こうとした。これらは「通俗論」または「経世論」における主張だったから、いかに大きな転換を示そうとも、この変化は、あくまでも現実政治を動かそうとするレトリックの上だけのものではあつた。

彼は、上のような国際社会像を提示した後、条約改正の要求は「日本国独立の体面を全うして、内外親睦の交際を永遠に保存せんとするまでの所望にして、独立国が独立国たらんことを求めるもの」(一〇—一二)であるから、正当な要求なのだ。それゆえ、外交的な話し合いによって解決することができるかと論じたのである。

こうして福沢は、『概略』以来の文明化戦略を放棄しても、西洋文明化の路線だけは維持し続けた。それは、条約改正という当面の政策にも合致したものであったのである。そして、西洋諸国と話し合いの外交による条約改正を成功させるためにも、国内の対立は解消されなければならなかった。そこで彼は、国内の階級対立からくる不満の「彌縫」策と、教育があり、地位を得られない人の不満の解消策を、『貧富論』(明治一七年一〇月、一〇—一八〇)において論じた。さ

らに『後進生に望む』(同年一月、一〇—一〇四)において、官途のみに価値を置き、それが得られないことで不満をつのらせている人々に対して、広い視野をもってその能力を生かす努力をするように説いた。

(2) 『通俗道徳論』

西洋文明化の政策を進める一方で、排斥されるべきは儒教主義への逆行であった。福沢は、当時の清国をめぐる情勢を見ながら、それと同じ轍を踏むことのないように、西洋諸国にならうべきであると主張し(『輔車唇齒の古諺恃むに足らず』、一〇—三〇)、文明の精神が理解されていないという点において、支那と国内の儒教主義者を重ねて批判しているように思われる。(『支那風攘斥す可し』、一〇—四九)そして彼は、儒教の本家としての支那との交際を、全く意味のないものとして拒絶する事で、日本の国内における儒教主義への回帰を食い止めようとしたのではあるまいか。こうした儒教主義への反撃は、『徳育如何』以下の一連の徳論においてなされたところであったが、彼は同様の論旨をもつて、明治一七年一二月に『通俗道徳論』を著したのである。

そこでは、先ず「理」と「情」について論じられる。「情」と「理」は、抑も文明の発達段階を前提としていた。人間は、十分な知性を持たず、非合理的な「情」に依って行動する段階から、外界の規則や法則を理解して、合理的に行動する段階へと進む。そこでの人間は、他人に依存することなく、自立することができるようになるのである。さらにそれを通過すると、今度は自分のことだけを考えるのではなく、自立できない弱いものや小さいものを思いやる、「理」に裏付けられた「情」を持つことができるようになると考えられていた。しかし、ここでは、そのような段階を一切無視して論じられているため、その論理は一貫していない。

「情」と「理」の説明においては、自分で物事を判断できる人間が抱く、合理的な「情」を前提として、『概略』において論ぜられた如く、家族から一国に至るまでの「情」の働きが説明される。しかし、その後突然前提が転換し、「今の人間世界は学者の意の如くならず」(一〇—一一五)と述べることで、「理」をもって通らない世の中へと引き戻されるのである。

すなわち福沢は、上に述べたような「情」と「理」の関係がある可きものとして前提としながら、当時の世の中を、人々が合理的に行動するようになる以前の世界だと考えていたのである。そのような段階において人々は、非合理的な「情」に従い行動する。そこで彼は、「其人情を其ままにして好きやうに支配し、少しづつにても人情に数理を調合して社会全体の進歩を待つの外ある可らず」(一〇—一一六)と述べたのである。

そのように、人々が非合理的な「情」によって行動する状況において、人情を支配するのは道徳である。彼によれば、道徳の教えというのは、どこでも大体同じようなものである。「哲学の議論は姑く聞き、人間世界に於て善を善とし悪を悪とするの心は大抵同様」(一〇—一一八)なのである。とりわけ儒教がすぐれているわけではない。それ故、宗教同士が互いに非難しあうことはやめるべきであるし、政府が宗教のことにたちいるべきでもない。<sup>(29)</sup>

しかし、「私徳」を修めることは誰にとっても大事なことだと彼は説く。その方法にはいくつもの段階がある。まず、「自身の工風を以て身を修め、天下後世に愧ぢざるの点を目安に定めて、以て徳を養ふ」(一〇—一二四)方法がある。これを彼は「自力の道徳」(同)と呼んだ。つぎに、「古聖人の定め置かれたる徳教の法則に従ひ、其言に従て身を修る」(同)ことは「他力の道徳」(同)と呼ばれた。さらに一段下がると、「禽獸を崇め、草木を拜む」(一〇—一二五)など、  
 ことが、身を修め、徳を養う「目安」とされるのであった。

このように方法は様々であっても、人間は、必ずいずれかの方法で、徳義を修めるものであると福沢は述べる。現在

の道徳的混乱のように見える状態も、文明の進展に伴うものであって、決して日本人の徳義が後退しているというわけではない。それよりも、今そのような混乱を非難し、盛んに徳教を説いている本人の品行はどうなのであるうか。徳教の教授法の極意は「似我の主義」にあるというのに、「其本人が真実に徳行の君子にして俯仰人に愧る所なき人物に非ざれば、他人に勧るの力も甚だ薄きものなり。」(一〇—一三三) 福沢はこのように述べて、儒教主義者に対する反撃を行なったのである。

ここで福沢が「私徳」を修める方法として、「自力の道徳」と「他力の道徳」とを分けたことに注意する必要がある。彼は、宗教により人々の行動を修めようとするのは「他力の道徳」であると考えた。その点では、上に述べたように儒教でも、福沢が下流人民に必要だと考えていた仏教でも、内容はあまり変わらないのである。しかし日本には、「私徳」を修めるについて、宗教よりも上の段階としての「士族の氣風」というものがある。それは「自力の道徳」ではなかったが、それに替り得るものであった。福沢がめざしたのは、あくまでもこの「自力の道徳」の確立であった。それなしには、文明の発展過程を担う独立した個人は形成され得ない。そして、このような「士族の氣風」が既に存在する日本において、その下の段階である儒教主義に還るのは、文明化の過程に逆行するものであった。

こうして福沢は、一方で外形上の西洋文明化の政策を主張すると共に、上からの教義として人々にモラルを強制する儒教主義に対抗して、文明化を担う独立した個人をつくるために、「士族の氣風」を「私徳」の基礎に据えることの重要性を説き続けたのであった。<sup>(30)</sup>

明治一七年の暮れに甲申事変が起こると、福沢の論説は、朝鮮論一色に覆われた。再び軍備拡張、国権の主張が強い調子で論ぜられたのである。そして又、このような外交的危機にあたり、再び国内の統一が必要だとして、官民調和論が主張された。ここでは外国交際論が再び転換して、国交際を道理にもとづき行なおうとするのは、書生論か、臆病論であると批判された。外国交際における道理は、真の道理ではなく、兵力を以て製造される道理であると論じられたのである。(『兵備拡張論の根拠』、一〇—二四二) 彼は、「国と国との敵対は名利のためにするより外ならず」(同、一〇—二四四)と述べる。その利を守るのは、兵力と人民の「報国心」である。それゆえ「我国利に相当する丈けの兵備を設けて、国民一般に自治報国の精神を奨励するは、現今も将来も替はることなきの緊要事なる可し」(同、一〇—二四六)と兵備の拡張が主張された。

しかし、このように論じながらも福沢は、それが本来学者が考えるべき普遍的な原理とは異なることを、充分認識していたのである。『国交際の主義は修身論に異なり』(明治一八年三月、一〇—二三四)において、彼は次のように論じる。抑も「報国心」とは「唯一偏に自国の幸福を祈りて他国の利害を顧みず、甚しきは他国を損じて自から益せんとするの心」(一〇—二三五)であって、国民各自の「私心」を集めたものである。それが集まって「一種の体」をなし、相互に権を争い利を貪る。そして、権力が大きく、利益の多い国を文明富強の国というのである。それ故「報国心とは、尋常の道徳を離れて徳義の範囲外に一種の私心を集め、其私心の活動するものと知る可し」(同)と報国心を説明し、「純然たる一視同仁の教場より見れば誠に苦々しきことなれども、今の人間世界の不完全なる、道徳は僅に一個人に行はるるの路を開きたるのみにして、国交際には尙未だ其痕跡をも見ず、残念ながら之を如何ともす可らざるなり」(同)

と結論するのである。

このような世界において福沢は、既に、学者として文明史の原理にもとづく政策を論ずることを放棄していた。「文明開化の主義は、本来是耶非耶、学者の問題にして、我輩の容易に判断す可きに非ず。」(一〇—二三四)しかし上の引用でもわかるように、彼の内面において、学者として文明の原理が放棄されたことはなかったのである。いかに「滔々たるもの天下皆是にして、我身も此滔々中の一人にして……世界の人文、今日の程度に位する其間は、今日の文明を文明として、一步にても此方向に進むを勉めざる可らず」(一〇—二三五)と述べていても、「徳義上に論ずるときは、開明の主義に怪しむ可きもの甚だ多し」(二〇—二三四)という視点は、常に持ちつつづけていた。

(4) 形としての西洋文明化の重要性

このように明治一七年一二月から一八年四月までの福沢の論説は、圧倒的に朝鮮論でしめられていたが、天津条約が結ばれたことで、それは一応の終わりを見せ、福沢は、再び西洋文明化という課題に取り組むことになった。そこで強調されたのは、殖産の重要性であり、さらに、風俗習慣を西洋諸国と同様にすること、なかでも男女の関係を西洋化することであった。

彼は、日本の独立を達成するためには金が必要であることを論じて、富国の必要性を説いた。そのためには、封建士族の遺風である、錢を賤しみ、政治のみに偏った思想を改めなければならぬ。抑も文明とは、人事繁多な状態をいうのであり、政治だけではなく、経済、学問、その他卑俗な事にわたって、「万物を包羅して遺すなき者、始て之を文明の人と云ふ」(「政治の思想一方に偏す可らず」、一〇—二七九)のである。西洋においては錢が媒介になって、社会に

において、様々な価値が多元的に承認されている。人々はそれぞれの領域において、「自から私のためにして自から利するの目的なれども、……私利集りて公利と為り、家財積て国財と為り、以て、今日其国々の富強を致したるものなり。」

〔西洋の文明開化は錢に在り〕、一〇—二七二

このように西洋の人々は経済的独立を達成するが、それは「有形肉体の快樂」(一〇—二七〇)をかうだけではなく、榮譽をも獲得することを可能にする。ところが日本においては、富と貴が分裂しているため、人々は殖産の道に向かわず、榮譽を求めて官途をめざすことになってしまう。そこで福沢は、このような偏重を改めるために、「錢」の重要性を過大なまでに強調したのである。

しかし、そのような錢の強調を以て、彼を拝金主義者と考えることが誤りであるのは明白であろう。福沢は、西洋の資本主義社会が「錢の世の中」であり、「日本は尚未だ錢の国に非ず」、一〇—二七二「錢すなわち無上の権源」〔西洋の文明開化は錢に在り〕、一〇—二七〇)であると述べながらも、「其奔逸を防ぐもの」として「一片の正理」(同)が存在し、その自利の行為が、「苟も正理の範囲内にさへ在れば」(同、一〇—二七二)という限定を前提としていることを認識していた。

この「正理」について、福沢はこれ以上触れていない。それはキリスト教的道德観のことを意味していると思われる。しかし、宗教的道德を、人間の道德観の最も低い段階においていた福沢は、それより高次だと彼が考えていた「士族の氣風」を持つている日本においては、その「正理」については論ずる必要がないと考えたのであろう。資本主義が発達し、錢の世の中が出現しても、それをコントロールするモラルは、日本においては充分だと考えていたのである。

このように殖産を進めることを主張するために、福沢は錢の重要性を連続して論じた後、いよいよ日本における男女関係の問題を、集中して論ずることになった。

(続)

第一部

- (1) 代表的なものは、丸山、「福沢における実学の転回」、『東洋文化研究』第三号（一九四七年）。
- (2) 坂本、「独立」と「情愛」、『近代日本研究』（一九八六年）。
- (3) 鹿野、『日本近代思想の形成』（新評論社、一九五六年）。
- (4) ひろた、「福沢諭吉における第三の転回」、『思想』五八〇号（一九七二年）、及び『福沢諭吉研究』（東大出版会、一九七六年）。
- (5) 前掲論文、及び、鹿野、「解説」、『福沢諭吉選集第九卷』（岩波、一九八一年）。ひろた、「福沢諭吉の婦人論にふれて」、『岡山大学法学部学術紀要』第三九号（一九七九年）。
- (6) 中江、「福沢諭吉の家族論」、『都立大人文学報』一二二号（一九七七年）。
- (7) これまでの研究概観に関しては、中江前掲論文およびひろた「福沢諭吉の婦人論にふれて」参照。
- (8) 丸山、『文明論之概略』を読む、上、中、下（岩波、一九八六年）。
- (9) 丸山、「福沢諭吉の哲学」、『近代主義』（筑摩、一九七五年）八五頁。
- (10) 拙稿「福沢諭吉における文明と家族——序説」、『北大法学論集』第四〇巻第五・六号参照。ここでは、文明化の過程における「智徳」論に関して、詳しく論じた。
- (11) たとえば、福沢の四女、志立タキは、丸山との対談において、福沢の日常をかなり批判的に語っている。「ふだん着の論吉と英語教育」、『ことばの宇宙』（ラポ教育センター、一九六六年一〇月号）。
- (12) 以下すべて引用につづく括弧内は、福沢諭吉全集の巻及び頁数である。
- (13) この言葉は、後述するように、福沢の人間観における重要な概念である。一般的には、「誠の心」、「良心」、「本情」などと言ひ換えられる。この語を含め、福沢の人間観において使用されている概念は、ほとんどが儒教にその起源を持つものと考えられる。そのため、これらの概念の内容を確定するためには、福沢の儒教的背景に関する詳しい考察が必要となるであろう。

- (14) 拙稿『序説』参照。
- (15) この概念が、トックビルの「アメリカンデモクラシー」からとられたことは、いうまでもないであろう。
- (16) 坂野潤治は、当時の政治状況を考察し、『通俗国権論』が、内地優先策の立場を擁護するために書かれたものであると主張している。坂野、「解説」、『福沢論吉選集第七巻』（岩波、一九八一年）三三〇―三三二頁参照。
- (17) 坂野、同、三三二頁。
- (18) 同、三二八―三三五頁。
- (19) 福沢は、国と国との関係が力により決定されることを、「情」に基づく関係との対比により描きだしている。彼は「情」に基づく関係を、「大小強弱不等」（五一―一六七）の間柄に成立するものであると説く。それに対し、「国と国との関係は同等相対する者」であり、「公に権利の同等を主張して互に一歩を譲らず、互に相争ひ互いに相犯して、権利尽ると称する所に至て僅に止まる」（同）関係であるとする。このように対等に争う関係においては、「情」ではなく力が支配することになるのである。
- (20) この士族層の重視は、国権の担い手としてだけではなく、外国交際のとらえ方にも影響を及ぼした。国と国との関係は、武士のアナロジで説明された。すなわち、一国の兵備は、武士の帯刀に例えられ、常にその備えを万全にすることで、他国の軽侮を防ぐことが主張されたのである。
- (21) ここで「私徳」の議論に戻ることが、女性論につながるものとなった。なぜなら、一身の「私徳」を修めることは、人間交際のほじまりとしての男女関係の基礎を成すことだったからである。後述。
- (22) このころの福沢には、東洋全体の文明化への諦めがあったように思われる。『文明進歩の速力は思議すべからず』、九一―二六四参照。
- (23) ここでの議論は、明らかに J. S. ミルの『自由論』における議論の影響を受けていると思われる。J. S. Mill, "On Liberty", in *On Liberty and other writings*, (Cambridge, 1989), Chapter 2, pp. 19-23 参照。
- (24) 福沢は、ここでも「情」について論じている。ここでの「情」は、「理」もしくは「数理」に対するものとして論じられる。しかし、既にそれは、人間の合理性のうえに語られるものではなく、「自然の情」として、合理的計算とはかけ離れたものとして述べられる。彼は、儒教が政治論と道德論を混同したものであることに対し、「数理」に基づく政治論と、道德

論を区別することを主張するために、このように論じたのであるが、「情」という概念が、「私徳」を修めることも危うい人々の持つ感情として使われていることに注意すべきである。

(25) 筆者のつくった表によると、明治一五、六年頃を境として、「万物の霊」に関する言及が減り、それに替って、「文明の大勢」や「経世」という語の使われる頻度が増すという傾向が見て取れる。

(26) 『西洋事情』においては、この両者が調和して成立すると考えられていた。『序説』参照。

(27) この両者がつながることができたのは、唯一家族論においてであった。後述。

(28) これに関しては、もちろん中国情勢が引き金になったといえるであろう。

(29) この後半で述べられた「情」の説明は、注24で論じた『徳教之説』における「情」のとらえ方と同様である。すなわち、合理性が通用しない感情である。そして、それを支配するものは「道徳」であると考えられている。ここでいわれる「道徳」とは、以下で述べられた「他力の道徳」にあたると思われる。

(30) 「自力の道徳」および「他力の道徳」は、『徳育余論』で論じられた「主観の自発」と「客観の外見」に通ずる概念であろう。「社会の士人をして各自から其公私の徳義を重んぜしむるの風儀を生ずるには……天下の公議輿論をして次第に高尚ならしむるの一法あるのみと信ず。然も其公議輿論なるものは、……下流無数の人民中に行はるる気風を以て最も有力なるものとす」(八一―四六五)と述べられたように、「客観の外見」には、人民の気風も含まれていた。しかし「他力の道徳」は、宗教により「私徳」を修めることであるとされた。福沢は、日本に固有の「士族の気風」を、「自力の道徳」に転換し得る要素として、儒教より上の段階に位置付け、あくまでも守ろうとしたのである。

※本稿は、一九九二年度北海道大学審査博士学位論文の一部(連載第一回目)である。

## Fukuzawa Yukichi's Ideas on Family in Civilization

Toshiko NAKAMURA\*

### 1 Introduction

It is universally acknowledged that Fukuzawa Yukichi was one of the few thinkers who seriously thought about the rights and status of Japanese women. However, in assessing the fact that he was a strong advocate of women's rights, scholars are divided according to the two categories of assessment on his whole thought. Since Prof. Maruyama Masao praised his rational way of thinking, Fukuzawa has been thought to be the most important political philosopher of modernizing Japan who attacked the Confucianism and emphasized the importance of "the spirit of civilization". On the other hand, there is a criticism that he was the one who was responsible for the advance of capitalism in Japan, which led to the build up Japanese Imperialism.

The scholars who evaluate his rational way of thinking tend to think that Fukuzawa advocated the rights and equality of Japanese women from the view point of human rights. They emphasize the importance of Fukuzawa's attack on Confucianism and argue that Fukuzawa thought of family as the area to confine the Confucian morality. Whereas critics on his capitalist tendencies think that his argument on women was to construct a family system which was suitable for Japanese Imperialism. They think that Fukuzawa tried to set up an equal relationship between men and women only inside the home. However, the purpose of his argument on women was not as simple as that.

In the process of modernizing Japan, Fukuzawa thought not only of modernizing the political system and building up a capitalistic economy, but of civilization as a whole, including those social structures. He thought that man had to develop not only a rational way of thinking but a moral philosophy for the progress of civilization. In the theory of the history of

---

\* Research Assistant, Faculty of Law, Hokkaido University. Doctor of Law.

civilization, he analyzed the whole process of history of civilization from "the age of the savage" to the highest stage called "the peaceful world of civilization". He argued that the final end for human beings to reach was this "peaceful world of civilization." But he was realistic enough to know that he could not expect Japanese men to develop their rational thinking and morality fully, and reach the highest stage of civilization at that time.

So, he chose the way to try and get Japanese civilization up to the level of western civilization. He urged that Japan should catch up western civilization so as to be recognized as one of the civilized countries. For that purpose, it was important to set up an equal relationship between men and women as seen in western countries. It was the initial motive for Fukuzawa to start writing on women.

But, in his theory of civilization, the family had an important part to play. He thought that men could have the same kind of human relationships based on morality as "the peaceful world of civilization" only inside the family at the present stage of civilization. He thought the relationship between man and woman must have been the base for such an ideal human relationship. He imagined that as men progressed, they would extend the area of such human relationship. And when they reached the highest stage of civilization, people would live like a big family in "the peaceful world of civilization". In Fukuzawa's theory of civilization, the family was the prototype of his Utopia called "the peaceful world of civilization".

## 2 The History of Civilization

### (1) "An Outline of the Theory of Civilization"

In the process of building up the new modernizing of Japan, he recognized the importance of civilization. He articulated the idea in his book entitled "An Outline of the Theory of Civilization".

"Outline" is thought to be Fukuzawa's only work on general theory. He ceased to read and translate the western books which were written for common education and based on the theory of social contract. Instead, he started to read western classics such as Guizot, Buckle and J. S. Mill. He wrote "Outline", while he was reading them and comparing the differences between Japan and western countries.

## (2) The History of Civilization

In the book, he wrote the theory of civilization as the history of progress of human beings. He understood that the history of civilization of human beings meant the process of development of "Reason" and "Virtue" of human beings and "the increase of interaction among people".

"Reason" was the ability to understand the situation and rules rationally. "Virtue" meant to discipline oneself and improve relationships with other people. In Fukuzawa's theory, the process of development of "Reason" and "Virtue" meant that people developed the ability of rational thinking and began to understand the rules of the world and also they would be able to behave themselves and act morally towards other people. He thought that in the progress of human beings, the development of intellectual ability had to accompany the development of morality.

But this could not be done without interaction with other people. In the process of development of "Reason" and "Virtue", man would extend his area of activities through the interaction with other people. Then it would enable him to understand the wider world and his "Reason" and "Virtue" would develop more accordingly. These two processes would secure the progress of individuals and the whole of society.

## (3) Historical analysis of the progress of civilization

After explaining the theory of the history of civilization, Fukuzawa analyzed the history of men as follows. In the primitive stage of mankind called "the age of the savage" every man had no ability to understand the situation and the rules of the whole world, because he had not developed his "Reason" and "Virtue". So, he could not judge or act on his own. He had to be told what to do by the authority from outside himself. All his acts should have been affected by the orders of authority or natural causes. Fukuzawa thought that man was controlled only by benevolence and authority of superiors at this stage.

As time progressed, and man started to think rationally and understand the rules of the world, then he would become able to discipline himself. Because the more he knew about himself, the easier it would be to govern himself. Fukuzawa recognized the importance of self-governing as the indication of a civilized man. He is not controlled by the authority from outside himself any more. Instead, he can rely on his own judgement.

Fukuzawa compared the history of western civilization with that of Japan, and came to the conclusion that the important difference was a lack of inner-directed man (in Fukuzawa's words, "lack of individuality") in Japan. He recognized that the existence of this type of man was the key point for the development of western civilization. So he argued that there must be such inner-directed men as the core of the state of being civilized, if Japan wanted to follow western civilization.

#### (4) Men in civilization

Why is it possible that human beings can develop both intellectually and morally? It is because they have the potentiality to be "the chief among the ten thousand things". Fukuzawa thought that every human being had the potentiality called "true nature". Because of the existence of the "true nature", every one was destined to develop his "Reason" and "Virtue" to attain the perfect state of "the chief among the ten thousand things".

He thought that the progress of civilization was the process that human beings would reach the perfect state of "the chief among the ten thousand things" through the development of their "Reason" and "Virtue". Fukuzawa thought that the history of civilization was the process by which human beings could reach the perfect state in which they originally should be. He thought once they reached this stage, they could act according to their "true nature".

This highest stage of human civilization was called "the peaceful world of civilization". Every one had developed his "Reason" and "Virtue" and could act according to his "true nature" there. It was to this end of civilization that he considered every human being should try to reach.

#### (5) Priority for the civilization

However, he argued, in the state of emergency Japan faced at that time, i. e., when Japan was threatened by conquest by the western civilized countries, Japan had to make priority which parts of his ideas of a civilized society was most needed at that time. He compared the development of "Reason" with that of "Virtue", and concluded that the most important subject for Japan at that time was to keep the independence of the country. And for that purpose, Japan had to choose to develop "Reason" first, and try to reach the same stage of civilization as the west. That meant to try to

encourage people to learn western knowledge and set up modernized social structures, especially a modernized political system and a capitalist economic system.

About the development of "Virtue", he thought that he could trust the morality of the Samurai class. Even though their morality did not come from "true nature", they would be clever and moralistic enough to change themselves to be independent and inner-directed men of civilization. So Japan could and should concentrate on the development of "Reason" at that time.

But, despite his belief, he felt he had to make comments on morality relating to women in the middle of the 1880's. What was the background of this situation?

### 3 Background of Fukuzawa's argument on women

Fukuzawa's articles on women were written mostly in the late 1880's and around 1900. There were reasons for this. In the late 1880's Japanese government desperately wanted to revise the unequal treaties with western countries. To advance the cause, they tried to show that Japan had been westernized enough to be recognized as a fellow country. For this purpose, they opened the *Rokumeikan* in 1883. Later argument of Fukuzawa on women around 1900 was written after the promulgation of the Japanese civil code and in the situation when mixed habitation with foreigners would start.

As I wrote earlier, Fukuzawa regarded the independence of Japan as most important when he wrote "Outline". For that purpose, he tried to advance the modernization of the Japanese political and economic systems up to the same level as that of western countries. He expected the Samurai class would change and become the men of civilization. It meant that they would keep the moral philosophy of the Samurai (he called it as "the spirit of warrior class"), and gradually change it to the spirit of civilization along with acquiring the knowledge of western civilization.

But despite his expectations, the behaviour of the leaders of Japan from the Samurai class was very bad and immoral. Such behavior was established during the turmoil of the Meiji restoration. They often had secret meetings at brothels or restaurants during the period, and they kept the custom after the establishment of the Meiji government when they became high officials of it.

There were many high officials of the government who married Geisha-girls and kept several concubines. The situation was not very different among those who opposed to the government either.

Observing such behaviours of the leaders of Japan, Fukuzawa gradually realized that he could not expect the Samurai class to be men of civilization who would carry the task of civilizing Japan. He thought, in spite of the gradual progress of modernization of Japanese political and economic systems, the morality of Japanese people had deteriorated, even among the leaders. And in addition to this situation, the Meiji government changed the policy of enlightenment and tried to restore the moral education based on Confucianism from around 1882.

Confucian moral education tended to impose a strict moral code on women, but to tolerate the immoral behaviour of men. Fukuzawa was deeply concerned about this situation, because he thought that it was necessary to set up an equal relationship between men and women like there was in western countries, if Japan wanted to be recognized as one of the civilized countries. But these two tendencies which tolerate the immoral behaviour of men and impose Confucian moral education were totally opposed to the necessity to establish equal relationship between men and women in the process of modernizing Japan. So he started to advocate for equality in relations between men and women.

(to be continued)