

福沢諭吉の批判様式

佐藤 誠

幕末期の日本は、アメリカの軍事的圧力により、鎖国から開国へと外交政策を転換することを余儀なくされた。その時期の欧米列強諸国では、様々な科学技術の進歩を伴う産業資本主義的経済機構が成立し、従来の閉鎖的な経済組織から広範囲に及ぶ世界市場を生み出す交換経済へと移行していたのである。様々な国家共同体は、その結果相互に競争や対立を引き起こしながら、特定の地域や国家を超えて、過酷な自由競争や独占資本を徐々にもたらすこととなる。したがって、閉鎖的な国家共同体は必然的に崩壊し、「自由競争は、資本主義的生産の内在的諸法則を、個々の資本家に対して、外的強制法則として als äußerliches Zwangsgesetz、貫徹させる」⁽¹⁾ 事態を生み出す。欧米先進諸国は、そうした政治的・経済的な諸要因のために、自由競争による市場経済の領域を拡張させたばかりではなく、アジア諸地域への植民地政策をも敢行することになった。一九世紀後半期の国際的な政治状況は、こうして、産業資本主義的政策から帝国主義的政策へと転換しつつある現象として特徴付けることができる。福沢諭吉

は、そのために、「今、我邦の有様を見れば、決して無事の日に非ず。然も其事は、昔年に比して更に困難なる時節なり」と洞察するのである。広範囲に及ぶそうした政治的・歴史的な状況に対して、日本はいかに近代的な文明国家を構築し、国家の独立を正当に維持していくことができるのかを、福沢は模索することになる。

そこで本稿では、福沢論吉がどのような理念を抱いて当時の日本社会を認識し、そして近代日本の課題がある程度まで明らかにするためにも、いかなる政治的・社会的な展望を構想していたのかを考察することにした。

第一節 文明化の理念

文明 (civilization) という語は、通常、宮廷社会の礼儀作法を理想化した状態を示す *civilité* (礼儀正しい、洗練された) という語に由来し、一八世紀の西洋世界では、物質的及び精神的な発展を伴って、人間社会が次第に進歩していく過程を意味している。^③したがって、文明は、野蛮状態に対立する用語として使用され、社会が歴史的に進歩していく事態を指し示すことになる。その意味で、土地の耕作に起因する文化 (culture) とは、質的に異なっているのである。しかしながら、福沢は、「文明とは、人間交際の次第に改りて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蛮無法の独立に反し、一国の体裁を成すと云ふ義なり」(四四七)と説明して、文明の作用に、進歩的な要因ばかりではなく、国家的な視点をも付け加えている。実際、『文明論之概略』(以下、『概略』と略称)の最終章で、文明を国家の独立と不可分な関係として叙述されている以上、福沢の理想的な文明像には、国家的な視点が

伏在していることを想起する必要がある。

さて、『概略』の緒言で、文明論は「衆心発達論」(四一六)であると示されているように、社会全体の精神的要素が次第に発達していく事態が、文明論の主要な対象となる。そして、現実に文明社会の理念をある程度まで体現しつつある社会は、当時の先進的西洋諸国の社会であるために、文明論は、西洋の文明のあり方に依拠しながら、論究されることになる。

文明化は、その場合、静態的な状態を表しているのではなく、歴史的・社会的な諸状況に応じて、常に変動する動態的な性質を帯びている。すなわち、西洋の文明は、「今正に進歩の時」(四一三)として捉えられているために、むしろ暫定的な当面の目標として提示されることになる。したがって、近代日本の文明化を試みることは、必ずしも即座に近代の西洋社会の仕組を模倣し、導入することを意味するわけではない。しかし当時の日本は、欧米列強諸国と対峙していたので、近代日本の文明化を早急に実現していくためにも、当面の到達目標を近代の西洋社会のあり方に暫定的に設定することになる。そこには、一九世紀後半期の国際情勢に対する福沢の切迫した状況判断を認めることができる。そのような事態に適切に対処するためにも、「古習の惑濁を一掃して西洋に行はるゝ文明の精神を取る」(四一三九)ことが緊急の課題であると福沢は提言するのである。

ところで、近代西洋の精神は、産業の発展や科学技術の進歩によってもたらされた物質的な成果だけを表しているわけではない。西洋の文明諸国は、むしろ「人民独立の気力」(三七八七)という精神的な活力によって特徴付けられることを、福沢は指摘している。西洋文明の外観のみを模倣することは、西洋諸国に対して隷属的な依存意識

を生み出すこととなり、人民の独立心は喪失せざるをえない。西洋文明の単なる模倣は、そのために、本来の文明化からは逸脱し、独立した人民を養成することはほとんど不可能となる。

実際、本来の文明は、「一国の人心風俗」(四二五)を備えていて、しかも「人心風俗」には、「智徳の進歩」(四一五〇)が認められねばならない。したがって、国家自体が、専制的な統治機構によって構成されている場合には、人民は自立した独立心を保持することができなくなる。文明国にとっては、人民が独立した精神的活力を備えていることが必須の前提条件であり、人民の独立精神を養成することが何よりも重要な課題となる。個人の独立は、こうして、国家の独立にとって不可欠な前提条件であると見なされる。「一身独立して一国独立する」(三七一)という象徴的な表現は、福沢のそうした発想から導き出されるのである。こうして、「智徳の進歩」に基づく人民の独立した精神こそ、文明社会全体を活性化させ、そのような活力が、国家の独立を維持する結果となる。個人の独立精神と国家の独立とが、ここでは、対立しているのではなく、むしろ相互に補完的な作用を示しているわけである。そこで、個人の独立精神がどのようにして養成されるのかが重要な課題となる。福沢が『学問のすゝめ』などで、近代西洋の学問に認められる批判的な方法論を提案するのは、そうした課題に取り組むためであると考えられる。

さて福沢は、何よりも実学的な学問を提唱し、その成果を社会へ効果的に適用することを勧めている。実学は、その場合、虚学の反意語として用いられ、日常生活の実用的な分野ばかりではなく、自然科学や社会科学などが扱う分野をも研究の対象となっている。確かに、幕末期に福沢が学んだ蘭学に関しても、社会の発展を目的とした有

用性を認めることができる。特に、アメリカのペリー提督が来航した後、軍事技術に対する関心が高まり、福沢も砲術や築城書などに興味を抱くことになる。欧米列強諸国に対する軍事的な防衛方法が、当時の日本の主要な関心事となったためである。しかし、幕末期には、日本はまだ鎖国政策を維持していて、産業や工業の開発が必ずしも幕府から積極的に奨励されていたわけではない。鎖国政策を維持し、国内の騒乱を防止するためにも、幕府は、むしろ、大型船舶の建造を禁止していたし、また、それに伴う技術開発も抑圧していたのである。したがって、蘭学による科学実験の成果などを、社会の発展のために有効に適用しようとするような組織体制はほとんど形成されていなかった。蘭学の研究対象は、確かに実用的な分野に向けられていたけれども、その具体的な研究成果を、国家全体の課題として有効に実用化しようとする社会体制は、まだ成立していなかったと言える。幕末期の蘭学は、その意味で、近代西洋社会の様々な学問の中に見出されるような社会的な有用性を十分に備えていたわけではない。

福沢が提唱する実学的な学問は、産業革命期に発展した西洋社会のあり方と密接に結びついている。その社会では、様々な科学技術の進歩に基づく産業資本主義的機構が成立し、従来の閉鎖的な国家共同体を成していた社会組織が崩壊しつつあった。そして、資本主義的な交換経済が急速に普及し、世界市場の範囲は次第に拡張していったのである。その結果、国家や社会全体の需要が必然的に増大し、産業技術もそれに伴って発展せざるをえなくなる。西洋社会のそうした変動期について、「近年の西洋は、既に学理研究の時代を経過して、方今は学理実施の時代と云て可ならん歟」（三二二一八）と福沢が述べているのは、応用科学や技術革新の必要性が社会の方から求められていたためである。そこで、実学としての学問が意義を持ちうるためには、「学理実施」のための充実した社会制度

が形成されることが前提条件となる。このような状況において、学問が社会制度の中に組み込まれていく歴史的な経緯を認めることができる。⁽⁴⁾

しかしながら、福沢は、社会への有効な適用性に対してのみ、実学としての学問的価値を認めていたわけではない。

文明社会を作り出した西洋の学問には、伝統的な学説や権威を徹底的に疑う懐疑的な精神が伏在していると、福沢は指摘している。すなわち、地動説を立証したガリレオ、電気生理学への道を切り開いたガリバーニ、万有引力の法則を発見したニュートン、そして蒸気機関を発明したワットなどの科学上の発明や発見は、懐疑的な精神から生み出されたのであり、「何れも皆、疑の路に由て真理の奥に達したるもの」(三一―五四)と見なされる。そうした懐疑的な精神は、自然科学の分野ばかりではなく、奴隷売買の批判、ルターの宗教改革、アメリカの独立、そしてフランス革命にまで及び、文明社会の成立に対して重要な役割を果たしてきたことが例証される。「西洋諸国の人民が今日の文明に達したる其の源を尋れば、疑の一点より出でざるものなし」(三一―五四)という文章には、西洋文明社会が、伝統的な権威や旧来の習慣などを根底から批判することによって発展してきたことを示している。

ところで、伝統的な権威や旧来の習慣などを批判するためには、それらを相対化する自由な判断力が必要となる。伝統的な権威自体を絶対視して、それに安住する限り、自由に批判する契機は生じないので、批判精神は、何よりも、自由な主体的判断力を伴っていなければならない。

実際、近代西洋の学問は、デカルトやヘーゲルなどの思索過程が示しているように、伝統的な権威や学説を徹底

的に批判することによって成立したのであり、批判する規範は、自分自身の主体的な判断力に依拠している。すなわち、批判する主体と批判される対象との間には、特定の媒介項が見出されるわけではない。したがって、ただ自己の判断力のみを唯一の基準にして、世界や社会のあり方を批判することになる。そうした批判方法こそ、近代西洋社会を形成してきた学問的方法に他ならない。福沢が、「今日に於ても、西洋の諸大家が日新の説を唱へて人を文明に導くものを見るに、其目的は、唯古人の確定して駁す可らざるの論説を駁し、世上に普通にして疑を容る可らざるの習慣に疑を容るゝに在るのみ」(三一―五四)と述べているのは、そのような経緯を示している。近代的な学問の成立過程には、こうして、自分自身の主体的な判断力以外には根拠とすべき確固とした規範はありえないわけである。したがって、近代的な学問を崇拜の対象として模倣し続ける限り、近代的な批判様式がそこから生み出される可能性はない。対象の模倣だけに専念するような態度は、近代西洋の学問的方法とは根本的に異なることになる。西洋の学問を盲目的に模倣することは、権威主義的な学説に安易に追隨する軽率な態度を引き起こすだけであらう。

そこで次に、そのような学問によって特徴付けられた西洋文明の精神が、どのような人民によって支えられてきたのかを具体的に検討することが要件となる。

福沢は、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』に依拠しながら、先ず、中世のゲルマン人の間に「一個の不羈独立」(四一―六二)の精神が生まれたことを認めて、西洋文明の萌芽とし、そして封建時代には、独立した市民たちによって構成された自由都市を高く評価して、「民政の元素」(四一―六六)をそこに見出している。ここでは、自由は決

して自然に取得されるのではなく、様々な権力や抑圧と徹底的に戦うことにより、次第に自主的に獲得されていくのである。ゲルマン人に固有な「自由独立の気風」(四一六二)が重視されるのは、そのためであり、また、自由都市の歴史的な役割が高く評価されるのも、市民たちが王侯貴族たちの強力な権力に敢然と対抗してきたことに由来している。そして、自由の価値が、西洋社会の発展に大きな影響を与えたのが、一六世紀初頭に実施されたルターによる宗教改革に他ならない。宗教改革は、伝統的な権威や慣習を根底から批判したからこそ、「人民自由の気風」(四一六九)を示した歴史的な事件として高く評価されるわけである。福沢が、宗教改革を「文明進歩の徴候」(四一六九)であると見なしたのは、人民の自由な批判精神が社会を活性化して、文明の進歩に重要な影響を及ぼしたためである。

西洋先進諸国の社会では、政治的権力や社会的抑圧に対抗して、人民が自由権を獲得してきたばかりではなく、同時にまた、多種多様な価値観が混在し、拮抗していたことも見逃すことはできない。すなわち、西洋社会自体が、様々な異なる発想や行為を排斥するのではなく、むしろそれらを容認する寛容な特質を備えていたのである。個人や集団相互間の交流は、そのために、一層促進されて、社会全体が活性化されていくことになる。「自由の気風は唯多事争論の間に在」(四一三〇)という福沢の見解は、本来の自由は、多種多様な価値観が相互に拮抗することから発生することを示している。そうした自由を保持するからこそ、独立した精神も必然的に作り出されることになる。福沢が、「東洋の儒教主義と西洋の文明主義と比較して見るに、東洋になきものは、有形に於て数学と、無形に於て独立心と、此二点である」(一〇一八〜二〇九)と述べているのは、実証主義的な自然科学と「自由の

「氣風」から生じる独立した精神が、近代的な西洋文明社会を成立させた重要な要因であると考えていたためである。こうして、当時の西洋諸国に対して自国の独立を正当に維持するためにも、独立心に依拠した西洋文明の精神を取り入れることを福沢は勧めることになる。そこで次に、近代西洋のそうした文明のあり方を、日本社会の実情と比較対照するためにも、日本の文明化の可能性を考慮に入れながら、当時の日本に固有な歴史的状況を説明することが要件となる。

第二節 日本社会の課題と現状認識

福沢は、西洋文明の精神を当面の目標として撰取する場合に、不可避的な障壁となるのが、日本の社会全体に蔓延している「古習の惑溺」であることを、『概略』の中で繰り返し言及している。その場合、「古習」とは、伝統的な権威に追随し、道徳原理を安易に一般化しようとする「儒教的範疇」⁵に基づく発想様式を表している。そうした発想様式の根幹を成す漢学的作用が、日本の文明化を推進させる働きを抑圧し、しかも、当時の国際的な情勢に対処するためには非常に不適切であると見なされるわけである。福沢は、そのために、中国や日本の伝統的な文化を支えてきた漢学を厳しく批判することになる。

しかし彼は、青年期には、「漢学者の前座ぐらゐにはなつて居た」(二〇―一五)と自ら述懐しているように、決して漢学の素養に欠いてはいたわけではない。『福翁自伝』に記されているように、⁶彼はむしろ、漢書を熱心に涉獵

していたことがわかる。そうした彼の漢学修業が、後に蘭学、そして英学へと学問の対象が変わったのは、幕末期の激動した歴史的な変化に、彼が迅速に対応したからに他ならない。しかしながら、漢学が批判の対象となるのは、単に当時の歴史的な動向に適応していなかったためばかりではない。実際、「古風なる漢学」（二一―八〇）には、世界の様々な現象を実証的に検証して分析する方法に乏しく、伝統的な權威や学説を無批判に受け入れる態度が認められるのである。特に自然学では、「陰陽五行の空を談じて万物を包羅」（二一―八三）するような思弁的な見解が示され、「古を慕ふて自ら立つことを為さず」（二一―八三）、しかも「現在のまゝを妄信して改むるを知ら」（二一―八三）ない思考態度が通例となっている。実証性に乏しい学説を盲目的に容認する態度が、漢学の学問的な方法の特徴付けているわけである。古典を絶対視して、訓古注釈に専ら没頭することは、權威主義に無批判に従うことになる。ここでは、物事を根底から疑って検証するような批判的精神が見出されることはない。自己の思考様式を權威主義的な価値規範に従属させる以上、主体の判断力がそこに入り込む余地はほとんどなくなる。思考様式の妥当性は、ただその価値規範によって保証されるだけであり、価値規範自体の信憑性や正当性そのものが問われることはないのである。しかし、思考様式がその価値規範から逸脱する場合には、自己の発想を正当化する根拠を失い、權威主義的な原理によって条件付けられた学問的世界からも離脱せざるをえなくなる。したがって、その価値規範を受け入れる限り、思考様式の妥当性はある程度まで保証されることになる。確かに權威は、支配的な価値規範を無条件に提供しているけれども、特定の学問的共同体からの逸脱を回避するためにも、その価値規範に服従することが必要となる。しかしながら、權威の価値規範を容認する以上、自己の思考様式がたとえ保証されていても、

主体的な判断力は必然的に等閑視されることを認めねばならない。その結果、学問に関する權威主義的な価値規範に追随すればするほど、個人の判断力は排斥されて、自由な批判精神が形成される余地はなくなるわけである。福沢によれば、日本の儒教的な学問が伝統的に果たしてきた役割は、まさに權威が提示する価値規範を盲目的に追隨してきた歴史的な特性であったと見られる。

日本の学者たちは、こうして、「政府と名る籠の中に閉じ込められ、此籠を以て己が乾坤と為し、此小乾坤の中に煩悶する」(四一九一)ことになる。政治権力によって制約された「小乾坤」の中に安住する限り、学問はその権力を支えるための単なる道具となる。御用学者は、まさに主体的な判断力を自ら放棄して、政治権力に依存した道具の役割を引き受ける受動的な存在であると見なされてしまう。そして、権力や權威が示す価値規範を絶対視することにより、公正な判断は一層困難とならざるをえない。御用学者は、そのために、現実の政治権力の正当性を無批判に擁護して、実情とは逸脱した見解を捏造しさえすることになる。

しかしながら、儒教的思考様式には、道徳原理を様々な分野に安易に波及する傾向があることも忘れてはならない。その場合、道徳原理は本来、個人の内面に関わり、社会一般に軽率に適用することは不可能であると、福沢は批判することになる。特に漢学が提言する「修心倫常の道」(四一七四)は、あくまで個人の行動様式だけに限定された道徳原理として積極的な意義を備えているけれども、それを社会の中に安易に導入することは、自由な批判精神を無視することになる。

確かに漢学には、日常生活の行為や道徳については、具体的な教訓を提示する視点が認められる。漢学が示す道

徳的教訓は、実践的な処世訓として、現実の行動様式に役立つためである。漢学は、その意味で、狭義の実学的な特性を備えていると言える。しかし、そうした実学的な特性は、現状の社会体制に順応しうる性質を帯びていて、社会全体を相対化し、批判的に検証する契機を含んでいるわけではない。福沢が提唱する実学は、西洋の学問的営為が示してきた徹底的な懐疑精神に依拠した態度によって特徴付けられていて、社会体制に巧妙に追随しうるような功利主義的な特性を備えているわけではないのである。儒教的な思考様式によって支えられた道徳原理は、決して社会を根底から変革しうるような力動的な作用を示すのではなく、むしろ、現実の社会体制を容認し、正当化するような静態的な性質を持っていると言える。社会がそのような道徳原理によって条件付けられている限り、国家間が相互に競合し、対立している当時の国際的な変動期に適切に対処することは著しく困難となる。したがって、「内に存する無形のを以て、外に顧はるゝ有形の政に施し、古の道を以て今世の人事を処し、情実を以て下民を御せんとするは、惑溺の甚しきものと云う可し」（四七五）と福沢は述べて、「無形の」道徳原理を「有形の政」に適用することを厳しく斥けている。

実際、様々な交易によって特徴付けられた産業資本主義的機構では、独自の道徳原理に固執しては、国家間相互の多様な交渉が迅速に行われることは不可能であろう。こうして、近代世界に固有なそうした歴史的な事象が広範囲に及ぶ時期に、伝統的な道徳原理に基づく発想様式は、近代化を推進するためには大きな障壁とならざるをえない。

本来の文明化は、社会自体が開放的な仕組を備えていて、様々な価値観や行動様式が混在することにより、社会

が力動的な展開を示すことが要件となる。したがって、社会が硬直した道徳原理や矮小的な価値規範によって条件付けられている限り、文明化が進展する可能性はほとんど認められない。異質な価値観や多様な行動様式が錯綜することにより、社会全体の活力が生み出されるのであり、文明化に不可欠な「多事争論」（四三〇）は、そのように錯綜した事態を表していると考えられる。「自由は不自由の際に生ず」（四一七三）という一見矛盾した表現も、拮抗した「多事争論」が、社会の活性化をもたらす重要性を示唆しているのである。

自由な思想や行動が社会の発展にとって不可欠な要因であることは、福沢と同様に、日本社会の改革を提唱した中江兆民の見解にも見出すことができる。兆民は、その場合、政治的な進歩の文脈の中で、基本的人権としての自由権を重視している。すなわち、専制君主制から立憲制を経て民主制に至る歴史的経緯の過程で、自由権が次第に拡張されてきたことを、彼は認めている。近代社会が発展してきたのは、「自由の大義」⁷に由来していて、それを維持し、拡張することが、国家や社会の発展のためには基本的な要件となるわけである。自由権は、その意味で、民主制を支える重要な前提条件であると考えられる。

さて、福沢が道徳原理を安易に政治政策に適用することを決して容認しなかったのは、近代国家や社会が急速に進展してきた当時の歴史的な状況に正当に対処することが困難であったためである。そして、社会を構成する個々の人間の独立心を養成するためにも、偏狭な道徳原理は、大きな障壁となることを福沢は認めている。

実際、儒学ばかりではなく、宗教の中に認められる道徳的な教訓が社会の構成原理として適用されると、個人の自由な精神を抑圧し、その結果、社会の進歩に支障をもたらすことを、福沢は危惧している。そのような見解は、

文明を「人の智徳の進歩」(四一五〇)と見なし、個人の道徳的な価値を示す徳性よりも、理知的な能力を表す知性の方が、文明の進歩にとって重要な働きを果たすと考える福沢独自の文明観に由来している。すなわち彼は、「私徳を無用なりとして棄る」(四一〇四)わけではないけれども、文明社会を發展させるためには、社会全体の變革を生み出す智恵の働きを活用することが重要であると判断するのである。したがって、宗教や道徳を用いながら、社会の仕組を變革することは、当時の歴史的状況を無視した時代錯誤として排斥されざるをえない。

特に福沢は、道徳原理が民衆を支配する道具として重視され、彼らの多種多様な活力を抑圧することを厳しく批判している。実際、明治政府の教育政策に言及しながら、福沢はその悪影響を、後に苦々しく回想している。すなわち、「忠孝愛国の精神」(三一二七四)という伝統的な道徳原理が現実の管理手段として用いられる場合、民衆の精神を監視する抑圧的な効果を引き起こすことになる。「君に忠ならざるものは即ち不忠なり、国を愛せざるものは即ち国を害するものなり」(三一二七四)と述べられているように、「極端より極端に走りて是非黑白を争ふ」(三一二七四)状況が作り出されるのである。そのような「極端論」(三一二七五)のために、伝統的な道徳原理から逸脱した民衆を「非国民」として差別し、排除するような傾向が生じて、社会全体の自由な發展が阻害されることとなる。道徳原理が、こうして、社会に安易に適用される時には、「人を蔑視し人を压制して、其天然を妨るの挙動」(四一一二二)が現れて、民衆の活力や精神が麻痺してしまうわけである。

しかし批判の対象は、儒教的な発想様式ばかりではなく、外来文化を受容してきた日本社会に固有な伝統的特性にも向けられている。日本が、西洋諸国やアジア諸国の文化をどのように見るのかという態度は、主体である日本

側がいかなる認識様式や感性形態を持っているのかという態度と切り離すことはできない。福沢は、こうして、日本社会の特質を分析することにより、外来文化に対する日本側の受容態度を検討することになる。

西洋先進諸国は多種多様な価値観を容認して、自主独立した精神を生み出してきたけれども、日本社会は、むしろ、そのような価値観を抑圧して、支配と被支配によって構成された相互隷属的な依存状態を成す権威主義的な統治様式を採用してきたと、福沢は考えている。その統治様式は、「権力の偏重」(四一七三)と呼ばれ、政治組織ばかりではなく、日常生活をも含む社会全体にまで及んでいる。すなわち、「甲は乙に圧せられ、乙は丙に制せられ、強圧抑制の循環、窮極あることなし」(四一七四)という作用を表し、それが日本の「全国人民の気風」(四一七六)を特徴付けているわけである。治者が被治者を支配し、被治者が治者に無条件に服従するような人間関係からは、主体的な自由意志や批判的精神が形成されることはない。人間は、相互に支配と被支配による隷属的な依存関係を引き起こし、「強圧抑制の循環」が、日本社会の伝統的な習慣を条件付けることになる。

実際、日本社会の人間関係では、支配と被支配との隷属的な相互依存状態が見出され、大部分の人民は、「治者の奴隸」(四一七七～一七八)となり、歴史の舞台からは排斥されてしまうのである。治者を代表する武士の方も、決して独立心を備えているわけではなく、「権力偏重の中に養はれ、常に人に屈する」(四一九七)状態を甘受して、閉鎖的な支配体系の中に組み込まれることとなる。「独一個人の気象」(四一九九)を欠いた武士は、こうして、政治権力を担う治者を形成し、そのような治者の変遷が日本の歴史を特徴付けるのである。したがって、「一國の人心風俗」(四二二五)を示す文明の展開は、日本の歴史からは除外される結果となる。日本では、そのため、

「日本政府の歴史」(四一八〇)が見出されるだけであり、政府の変革は、国全体の変化とはほとんど無関係な領域で行われることになる。そうした停滞した歴史観では、「権力の偏重」を維持することに終始し、強化することだけが主要な課題となる。しかしながら、欧米列強諸国に対して、鎖国から開国へと外交政策を転換した以上は、明治日本は、「権力の偏重」によって条件付けられた閉鎖的な社会状態をいつまでも保持することは極めて困難である。当時の国際的な情勢に適切に対処するためにも、日本社会の仕組を根本的に変革することが要請される。また、社会の内部でも、「権力の偏重」による支配体制に固執することは、近代的な文明国家を構築する可能性を閉ざすこととなる。文明化とは、何よりも独立心に基づく人民の自立が前提条件となるために、「権力の偏重」に依存することは、文明化の働きそのものを停止させてしまう。福沢は、まさにそのために、日本社会の中で歴史的な役割を果たしてきた儒学を厳しく批判するのである。彼は、儒学者たちについて、「古を信じ、古を慕ふて、毫も自己の工夫を交へず、所謂精神の奴隷(メンタルスレーヴ)とて、己の精神をば挙て之を古の道に捧げ、今の世に居て古人の支配を受け、其支配を又伝へて今の世の中を支配し、治ねく人間の交際に停滞不流の元素を吸入せしめたる」(四一九四)役割をしてきたと非難し、そうした行為は、「儒学の罪」(四一九四)であると断言さえしている。儒学者たちは、伝統的な權威や学説を盲目的に信奉することにより、「権力の偏重」をむしろ正当化して、專制的な政治体制を擁護し、社会全体に「停滞不流の元素」を撒き散らしてきたと見なされるわけである。

福沢はまた、權威の価値規範を盲目的に信奉する態度は、儒学者たちばかりではなく、安易に西洋化を試みる当時の洋学者たちにも認められることを指摘している。批判的精神の欠如は、西洋の文物を軽率に導入しようとする

洋学者たちの受容態度にも見られるわけである。実際彼らは、「唯旧を信ずるの信を以て新を信じ、昔日は人心の信、東に在りしもの、今日は其処を移して西に転じたるのみ」(三一―一五五―一五六)という方法を採用しているだけであり、権威の対象が、ただ東洋から西洋へと表面的に移行しただけに過ぎない。したがって、そうした受容態度には、「其信義の取捨如何に至ては、果しての当の明あるを保す可らず」(三一―一五六)と指摘されているように、懐疑の精神が全く見出されず、まして主体的な批判的精神が形成されることはない。そのような浅薄な西洋崇拜こそ、権威の価値規範に盲目的に追随する点では、儒学者の古代崇拜と類似した心的傾向を表すことになる。福沢が厳しく批判しているのは、批判的精神を欠いた当時の洋学者たちの軽率な受容態度である。

ところで外来文化を理解する場合、主体が他者をどのように捉えるのかという主体の方の理解様式にある程度まで条件付けられている。すなわち、他者である外来文化の実態は、主体が独自の理解様式に基づいて構想される主観的な表象として提示されるのである。したがって、外来文化の受容を問題にする場合、外来文化をどのように捉えるのかという主体側の態度を通じて、様々な特性が導き出されることになる。その結果、主体が「権力の偏重」によって特徴付けられる場合には、他者や外来文化を、通常、支配や服従によって条件付けられる「縦の上下関係」に基づいて捉える傾向があり、必ずしもそれらの対象を正しく把握することはない。心理的な観点から考察すれば、相互隷属的な依存状態という日本社会に固有な発想様式は、他者や外来文化を理解する場合に、ある程度まで影響を及ぼすことになる。したがって、他者や外来文化に対して、主体が支配される対象として捉える時には、崇拜や畏敬の感情を伴った理想像が、それらの対象に適用されやすい。しかし、主体が、それらを支配する対象として眺

める場合には、軽視や蔑視の感情を伴って、それらを抑圧し、排斥する傾向がある。実際、明治以前の時期には、日本は中国文明を崇拜の対象として理想化してきたけれども、明治以後は、中国文明を軽視し、逆に西洋文明を理想的な文明として崇拜してきた背景には、そのような心的傾向の変貌がある程度まで反映してきたと考えられる。こうして、安易な西洋化を唱える洋学者たちは、時代状況の変化に応じて、権威の価値基準を東洋から西洋へと移し変えただけであり、そこには、批判的精神を欠く受動的な現象を見出すことができる。福沢は、そのために、西洋文明の外観を単純に模倣することにより、文明社会が即座に成立すると思ひ込む人々に対して、「何ぞ夫れ事物を信ずるの軽々にして、又、これを疑ふの疎忽なるや」(三一―五六)と、強く非難することになる。

西洋文化の受容に関する日本側の態度に対しては、中江兆民も同様な批判を表明している。彼は、晩年の著作『一年有半』の中で、「我日本古より今に至るまで哲学無し¹⁰⁾」と主張し、日本の思想史には、「純然たる哲学¹¹⁾」が存在することを否認している。そして、自国の文化に内在する哲学的な原理が乏しいために、西洋文化の受容は、逆に円滑に行われることもある。西洋文化と自国の文化との対決がほとんど見られないために、西洋文化という異文化を容易に受け入れてしまうのである。したがって、兆民は、西洋文化の受容は、「極めて事理に明に、善く時の必要に従ひ推移して、絶て頑固の態無し、是我歴史に西洋諸国の如く、悲惨にして愚冥なる宗教の争ひ無き所以也¹²⁾」と指摘している。そして、明治日本では、「頑固の態」がなかったために、「旧来の風習を一変して之を洋風に改めて、絶て顧籍せざる所以也¹³⁾」いう状況が引き起こされるわけである。そうした受容態度こそ、兆民の厳しい批判の対象となり、「其浮躁軽薄の大病根も、亦正に此に在り、其薄志弱行の大病根も、亦正に此に在り¹⁴⁾」という指摘は、

当時の文明開化という社会現象に対する痛烈な批判を象徴的に表していると言える。

こうしてみると、確かに福沢は、中江兆民と同様に、近代日本における西洋文明の受容態度を問題視していることがわかる。しかしながら、次節で指摘するように、西洋文明の理念が、当時の西洋社会自体の中に必ずしも適切に反映しているわけではないことも、福沢は認めている。欧米列強諸国の政治政策が、産業資本主義的経済体制から帝国主義的政治体制へと推移しようとしていた時期に、文明の理念に基づく社会変革を試みることは、当時の日本社会にとって、至難の業であるように思われる。そこで最後に、文明化と自由の問題点を取り上げて、文明社会の理念を論究することにした。

第三節 文明化の諸問題

福沢は、文明化の当面の目標として西洋社会のあり方を高く評価しているけれども、西洋文明の価値を必ずしも無条件に容認しているわけではない。「西洋の文明は、我国の右に出ること必ず数等ならんと雖ども、決して文明の十全なるものに非ず」(三二一五六)という文章には、西洋文明に対して批判的な視点を保持する彼の態度が明確に示されている。当時の西洋先進諸国では、資本主義的経済機構は、金融資本が支配する独占資本主義へと徐々に移行しつつあり、国内の過剰な資本を輸出するために、植民地や従属国を獲得していく帝国主義的膨張政策が採用され始めていたのである。しかも、科学技術の急速な発達に伴い、「驚駭狼狽の世の中」(四二二六二)となり、西

洋諸国自体が文明化の発展のために、「正に狼狽して方向に迷ふ」(四二六三)状態に陥ったと、福沢は比喩的に述べている。「近時の文明、世界の喧嘩、誠に異常なり」(五一五八)という文章には、当時の歴史的情勢が示唆されていると言えよう。そうした情勢の中で、日本と西洋諸国との貿易の不均衡が、次第に深刻な様相を呈してきたことが判明する。「一国の貧富は、天然に生ずる物産の多寡に関係すること思の外に少なくして、其実は専ら人力を用るの多少と巧拙とに由るもの」(四二三一)であるために、主として天然の原料を輸出して、相手国から加工した諸製品を輸入するような方策を取り続ける間は、自国の経済は疲弊してしまうことになる。すなわち、現状の日本と西洋諸国との貿易状況を考慮に入れれば、「我国の損亡と云はざるを得ず」(四二三二)という事態となり、しかも、「国の貧を招て、永き年月の後には、必ず自国の独立を害す」(四二五二)のような危機的な状況さえも引き起こされるのである。また、法的な問題として、万国公法は、日本と欧米諸国との様々な外交問題を処理する法律であり、確かに、「規則の益精にして益大なるものにて、規則を以て大徳の事を行ふ」(四二五九)特質を備えている。しかしながら、万国公法は、決して双方の国々に公平に作られた法律ではないことが判明する。

実際、福沢は、「世界万国の義に非ずして、唯耶蘇宗派の諸国に通用するのみ」(五一五六)と述べ、万国公法は、日本と欧米諸国との様々な外交問題に対処する法律ではあるけれども、決して双方の国々に公平に作成された法律ではないことを指摘している。また、日本が組み込まれた世界資本主義的経済機構も、先進西洋諸国に有利に作られているため、植民地化されたアジア諸国では、西洋人に好都合な「文明化」が正当化され、実施されることになる。「歐人の触るゝ処にて、よく其の本国の権義と利益とを全ふして、真の独立を保つものありや」(四二四

二) という文章が示しているように、西洋人の行動様式は、自国の利益に基づいていることがわかる。

万国公法に関するそうした見解は、福沢ばかりではなく、一八七一（明治四）年から約二年間にわたって、欧米諸国の実情を詳細に視察した「岩倉使節団」にも、同様な見方が認められる。その使節団に随行した久米邦武は、欧米視察旅行を回顧しながら、『米欧回覧実記』を一八七八（明治一一）年に出版し、プロシアとの出会いを通じて国際法に関する独自の発想を提示することになる。

当時、西洋の後進国であったプロシアが、どのようにして西洋列強国の地位を獲得しえたのかを知ることは、帝國主義的社会へと移行していた国際情勢の中で、国家建設を開始したばかりの日本にとって、非常に重要な体験であったと思われる。特に、プロシアの宰相ビスマルクは、「使節団」に対して、欧州列強諸国の中で「自主ノ権」¹⁵をいかに保持してきたのかについて、次のような演説をしている。すなわち、「所謂ル公法ハ、列国ノ權利ヲ保全スル典常トハイヘトモ、大国ノ利ヲ争フヤ、己ニ利アレハ、公法ヲ執ヘテ動カサス、若シ不利ナレハ、翻スニ兵威ヲ以テス」¹⁶と。国際法である万国公法は、「大国」に有利な事柄に対しては、効力を持つているけれども、「大国」に不利な問題に関しては、必ずしも遵守されるのではなく、「兵威」が用いられることがある。したがって、かつて「小国」であったプロシアのような国が、「自主ノ権」を保持することは困難であり、「各国ハ、ミナ当国ノ兵ヲ四境ニ用ヒタル跡ヲ以テ漫ニ憎悪シ、軍略ヲ喜ヒ、人ノ国権ヲ掠ムルモノト、非議スル」¹⁷事態が生じる。プロシアは、こうして、「只国権ヲ重ンスルニヨリ、各国相互ニ自主シ、対当ノ交リヲナシ、相侵越セサル公正ノ域ニ住セシムコトヲ望ム」¹⁸ことを目指して、「従来ノ戦ヒモ、皆日耳曼ノ国権ノタメ、已ムヲ得サルニ用ヒタル」¹⁹と、ビ

スマルクは述べて、軍事力の行使を正当化するのである。実際、「英仏諸国ハ、海外ニ属地ヲ貪リ、物産ヲ利シ、其威力ヲ擅ニシ、諸国ミナ其所為ヲ憂苦スト、欧州親睦ノ交ハ、未タ信ヲオクニ足ラス、諸公モ必ス内顧自憚ノ念」が消滅することはないと見なされている。したがって、「万国公法」の法的な正当性を信賴していた「使節団」にとっては、ビスマルクの見解は強い衝撃を与えたに違いない。

確かに、近代日本は、「岩倉使節団」の帰国後に、直ちにプロシアのような軍事力を強化したわけではなく、また、国際法を無視して、アジア諸国へ軍事的な侵略を試みたわけではない。久米は、明治政府の政策決定に実際に関与していたのではなく、あくまで、欧州社会の実情をできる限り多様な角度から記録したのである。したがって、『米欧回覧実記』の叙述自体が、近代日本の今後の針路を予告していたとは思われない。しかし、プロシアとの出会いは、既に西洋諸国による植民地支配下にあったアジア諸国の実態が軍事的・政治的な視点から捉えられていることは、ある程度まで認めねばならない。

したがって、そのような考えを抱く西洋人たちとの交流を深めれば深めるほど、日本の独立の基盤は揺るがざるを得なくなろう。福沢は、そのために、「我日本も東洋の一国たるを知らば、仮令ひ今日に至るまで、外国交際に付き甚しき害を蒙たることなきも、後日の禍は恐れざる可らず」（四二四三）と警告するのである。そうした「至困至難の大事件」（四二四三）に適切に対処するためにも、国権を強化して、独立国の基盤を固めることが緊急の課題となる。

また、当時の西洋諸国は、戦争による植民地制覇を企てていたばかりではなく、国内の風俗習慣も、文明の理想

的な状態を必ずしも反映していたわけではない。その結果、「今の西洋諸国の有様を見て、愀然たる野蛮の歎を為すこともある可し、是に由てこれを觀れば、文明には限なきものにて、今の西洋諸国を以て満足す可きに非ざるなり」(四二二) という見解が導き出されるのである。しかし現状では、他に文明社会の兆候を示す国が存在しない以上、当面の間は、西洋先進諸国の政治的・社会的機構を参照しながら、近代日本の確固とした国家建設を構想せざるをえないことになる。西洋先進諸国は、現在、「進歩の時」(四二三) を表しているだけであり、それらの文明諸国に盲目的に追随する考えを、福沢はむしろ敢然と退けているのである。そうした福沢の見解は、西洋文明の外観のみを模倣することにより、日本の近代化が容易に達成されると見なす当時の時代思潮とは、著しく異なっていることがわかる。「苟も中人以上の改革者流、或は開化先生と称する輩は、口を開けば西洋文明の美を称し、一人これを唱れば万人これに和し、凡そ知識道德の教えより、治国、経済、衣食住の細事に至るまでも、悉皆西洋の風を慕ふて、之に倣はんとせざるものなし」(三一五六) と、彼が指摘するように、西洋文明の外観に幻惑されていた当時の浅薄な文明開化を、痛烈に批判しているのである。特に、当時の日本は、「文明の形は進むに似たれども、文明の精神たる人民の氣力は、日に退歩に赴けり」(三八八) という憂慮すべき事態が認められるので、国家自体の独立基盤が次第に揺らぎ始めていたと考えられる。福沢は、そうした時代状況を適確に洞察していたからこそ、「全国人民の間に一片の独立心あらざれば、文明も我国の用を為さず、之を日本の文明と名く可らざるなり」(四二四三) と、民族主義的な心情を表明することになったのである。しかも、欧米諸国の植民地政策に関して、福沢は、オセアニア地方のサンドウヰチ島の例を挙げて、西洋による「文明化」がもたらす悲劇的結末についても、

言及している。すなわち、西洋人の移民が持ち込んだ流行病のために、土着民の人口が減少したばかりではなく、「開化と称するものは何事なるや」(四一四二)と疑問を呈して、「唯此島の野民が、人肉を喰ふの悪事を止め、よく白人の奴隷に適したるを指して云ふのみ」(四一四二)と、福沢は述べて、植民地支配体制の実態を暴露している。そのような悲劇は、中国についても同様であり、「支那帝国」(四一四二)が、「欧人の田園」(四一四二)となることを彼は危惧し、「欧人の触るゝ所は、恰も土地の生力を絶ち、草も木も其成長を遂ること能はず。甚だしきは其人種を殲すに至るものあり」(四一四二)と警告するのである。強大国による弱小国への植民地支配は、当時の国際的情勢を典型的に表し、明治日本もその国際的情勢の枠組の中に徐々に組み込まれていたわけである。したがって、文明国家としての西洋諸国は、自国の価値基準を絶対視しながら、他国の存在を軽視するような偏狭な発想を抱いていたことになる。

西洋諸国の植民地支配に対する福沢のそうした批判的態度は、中江兆民にも認められる。実際兆民は、『論外交』と題する記事の中で、欧州諸国とアジア諸国との関係を軍事力に基づく支配と被支配との構図として捉えている。特に、「宇内第一ノ文明国」⁽⁴⁾である欧州諸国が、アジア諸国の民衆を「蛮野鄙陋ヲ以テ之ヲ輕蔑スル」⁽⁵⁾状態は、そうした構図を典型的に示している。強大国による弱小国への植民地支配は、当時の国際的情勢を象徴的に表し、明治日本もその国際的情勢の中に徐々に組み込まれていたわけである。欧州諸国は、そのために、理想的な「文明国」の資格を備えていたわけではない。自国の価値基準を盲信しながら、他国の存在を軽視するような偏狭な発想を、兆民は厳しく非難するのである。「遽ニ己レノ開化ニ矜伐シテ他邦ヲ凌蔑スノガ如キハ、豈真ノ開化ノ民ト称ス可

ケン哉²³』という文章には、「文明国」の偏狭な優越主義を批判する兆民の態度を窺い知ることが出来る。²⁴

そこで、国家の正当な独立と文明化の進展がどのように結びついているのかを改めて問い直すことが必要となる。実際、文明化を進展させるためには、国家の独立が前提条件となる。しかも、福沢が繰り返し指摘しているように、国家の独立を維持するためには、何よりも国内の文明化を推進することが不可欠な課題であった。²⁵ しかしながら、国家の独立が、外圧などのために、危機的な状況に陥る場合には、文明化よりも独立の方を重視せざるをえない。文明化と独立は、相関関係にあるけれども、どちらを目的とし、またどちらを手段とするのかは、状況に応じて變動する可能性がある。彼はその場合、現実の国際的な情勢を考慮に入れて、文明の目的を国家の独立のために暫定的に指定したのであり、必ずしも国家の独立を文明論の最終目標としたわけではないのである。日本を取り巻く当時の国際的な状況に応じて、「自国の独立を得せしむるものを目して、仮に文明の名を下だしたるのみ」(四二二五)と、福沢は述べて、読者の注意を喚起することになる。彼は、そのために、当時の日本社会に関する文明論は、「文明の本旨には非ず」(四二二五)と付け加えているのである。

それでは、現実の様々な政治的・経済的な圧力に対して、日本はどのような方法を採用しながら、国家の独立を正に維持することができるのであろうか。

実際、帝国主義的政策を採用している欧米列強諸国に対して、福沢は、独立国家の基盤を固めるためにも、国権を強化することを提案している。しかしながら、彼は、軍事力による国家の強化を、必ずしも認めていたわけではない。確かに、当時の欧米諸国は、優れた軍事技術を備えていたけれども、その技術だけが国々を支えていたわけ

ではないのである。欧米諸国は、政治、経済、社会などの広範囲に及ぶ領域で、整備された近代的な機構を既に保持していたことを想起しなければならない。したがって、当時の日本が、それらの国々に対抗しようような軍事技術を自力で開発することができたためには、社会の基盤を成す近代的な統治機構を創設することが先決問題となる。欧米諸国と比較して、日本が軍事技術や軍事力に劣っているのは、「国の文明の未だ具足せざる証拠」(四二四八)であり、軍事力のみを強化することは、「事物の割合を失して実の用には適せざる」(四二四八)ことであると、福沢は考えるのである。彼は、そのために、「今の外国交際は、兵力を足して以て維持す可きものに非ざるなり」(四二四八)と述べて、軍事力だけに依拠した独立国家の発想をきっぱりと斥けている。こうして、文明国としての国家の独立を保持するためには、国家自体の文明化が重要な課題となる。

そのような文明化を推し進めるためには、人民の自主独立の精神が主要な条件として要請されるので、文明国は、人民の様々な意思がある程度まで国家の政治に正当に反映させることが要件となる。すなわち、特定の政治権力による支配機構ではなく、民意を十分に取り入れた国民国家を構想することが求められるのである。したがって、人民の正当な権利を表す民権が、文明国には必要不可欠な要因として提示されることになる。実際、「民権を伸ばして国の基を立て、官民諸共に独立国の面目を張ること、至大至重の事なる歟」(五一〇〇)という文章が示しているように、福沢は、民権と国権とを対立する概念として捉えているのではなく、民権の拡張が国権を強化して、独立国家の基盤を形成する、と考えているのである。そして、民権の拡張を実現する具体的な政策こそ、国会開設に他ならない。

明治初期の政府は、薩長政府と称されたように、特定の政治家たちが政治権力を掌握する統治機構を備えていた。国家の仕組を表す憲法はまだ制定されず、また、人民の代表者を送り込む国会も設定されてはいなかったのである。人民の意志が、そのために、必ずしもその政府に反映されていたわけではない。

政府が、特定の権力を掌握する政治家たちによって構成されている場合には、通常、人民に対して専制的な態度を示す傾向がある。したがって、日本社会の中に伝統的に存在する「権力の偏重」は、温存されて、文明国の理想状態からは必然的に逸脱することになる。すなわち、「専制抑圧の気風」(三七九)と「卑屈不信の気風」(三七九)が、社会全体に浸透している限り、「日本には唯政府ありて未だ国民あらず」(三八一〜八二)という事態が続くわけである。そこで、「権力の偏重」によって支配された社会の悪弊を取り除くためにも、正当な民権を復権させて、国会を開設することが重要な課題となる。国会開設は、こうして、日本社会の閉塞した状況を少しでも改善するための具体的な善後策であり、「自ら藩閥を棄て、又、他の愚俗をして藩閥恐怖の迷夢を醒覚せしむるの一法」(五二一五)となりうるのである。

しかしながら、国会開設は、単に民権を拡張するためだけに要請された政治政策ではない。「文明の政は唯厳正の一点にあるのみ」(五二二四)という文章が示しているように、文明社会の政治制度は、「理を枉げて人を制する」(五二二四)のような「圧制」(五二二四)ではなく、「約束を履て人を制する」(五二二四)のような「厳正」によって特徴付けられる。そのために、憲法を制定し、国会を開設して、「厳正の人物を擲て厳正の政を施行せしめ、之を放て厳正の極度に達する」(五二二七)ことが要件となる。文明国家としての政治制度を公正に基礎付けるそう

した発想には、政治権力を私物化して、特定の政治家や社会組織の利益のみを優先した当時の藩閥政府を批判する視点が伏在していると言える。しかし政治制度を整備する必要性は、対外的な見地から、欧米諸国に対して適切に対処しうるような近代的な統治機構を創設することに由来していることも忘れてはならない。

したがって、文明国としての政権を強化するためにも、国会を早急に開設することが緊急の課題となる。国会開設は、こうして、民権の拡張ばかりではなく、政権の強化を通じて独立国家の基盤を強固にすることを目的としていることがわかる。福沢は、そのために、「護国の基礎を立てんが為に政権の強大を企望するものなり。政権を強大ならしめんが為に国会の開設を企望するものなり」(五二三〇)と考えるのである。しかしながら、国会の設立によって国権を強化するという福沢の理念は、国際情勢の変化に応じて必ずしも常に維持されるわけではない。日本を取り巻く状況が、西洋列強諸国などによって不安定な様相を呈する時には、そうした理念に固執することは非常に困難となる。すなわち、現実的な状況判断としては、国会開設よりも国権を重視する方が要請されることになる。

実際、当時の日本は、対外的には、アジア諸国との関係を大きく変化させていったことを想起する必要がある。すなわち、一八八二(明治一五)年の壬午の変や一八八四(明治一七)年の甲申事変以後、当時の朝鮮に対する日本の政治的・経済的な支配力が弱まったために、清国の軍事的介入が現実的な問題となる。明治政府は、そのために、清国を仮想敵国と見なす軍備拡張政策を採用することとなる。井上毅や山県有朋の見解が示しているように、⁽²⁶⁾軍備拡張論は、国権の強化と容易に結びつくのである。しかし、日本を取り巻く当時の国際情勢は、清国との対立

関係によって特徴付けられていたばかりではない。一八八五（明治一八）年には、イギリスの艦隊が、朝鮮半島の南端にある巨文島を占領して、イギリスとロシアとの対立関係が、朝鮮にも波及することとなる。欧州諸国の帝国主義的政策が、日本の周囲にまで、現実の緊張関係を引き起こしていたのである。しかしながら、そうした事態が、当時の日本にとって、どの程度まで現実的な対外的脅威となっていたのかは、必ずしも明確に検証されるわけではない。特に、山県有朋の『陸海軍拡張に関する財政上申』によれば、「今夫レ欧州各国ハ我ト相隔離シ痛癢ノ感急迫ナラス」と記され、欧米列強諸国による対外的脅威が、明治政府にとって、緊急の外交問題であったわけではない。したがって、壬午の変と甲申事変を契機とした軍備拡張政策は、むしろ明治政府が、明治維新以来、国威発揚を基本的な政治政策としてきた帰結と見なすことができる。こうして、清国に対する軍事的な脅威を誇張することになり、明治政府は、軍備拡張政策を正当化する結果となったのである。

福沢がアジア諸国を見る視点は、そのような緊迫した国際的情勢の最中に形成されたと考えられる。その場合、近代日本にとって、何よりも主要な課題は、人民の独立精神に支えられた国家の独立基盤を保持することであった。したがって、アジア諸国、特に当時の中国や朝鮮に対しても、西洋列強諸国による政治的・経済的・軍事的な圧力に対抗するために、自国の独立基盤を強化することを、福沢は提言することとなる。しかし、そうした激動的な国際的情勢に対応せずに、国内の伝統的な価値観に固執する限り、自国の独立基盤を保持することは非常に困難である。福沢が、日本社会に固有な「古習の惑溺」（四三九）を厳格に斥けたように、当時の中国や朝鮮の中に根付いていた儒教的な固陋な発想様式を厳しく批判することになる。それは、単なるアジア批判ではなく、中国や朝鮮の

文明化を提案して、欧米列強諸国に対して確固とした独立国家を維持するための、当面の善後策であったと言える。そのような福沢の態度は、単なるアジア軽視ではなく、まして、西洋追随を示しているわけでもない。むしろ、現実の激動した国際的情勢の中で、日本が文明国として独立を維持しうるためには、どのような政策が望ましいのかを模索した結果として、福沢は、『時事新報』に、「脱亜論」や「東洋の政策果して如何せん」などの記事を執筆したと考えられる。そこには、「退て守て我旧物を全ふする歟、進て取て素志を達する歟」（七一三五）という切迫した状況判断が求められていたわけである。

しかし、福沢のそうした見解から、彼は国権主義者へ「転向」と即座に見なすことは、彼の思考様式を正確に捉えることにはならない。確かに、福沢は、文明の理念として、個々の人民の独立精神を養成する事を提案し、それが国家全体の独立を保証することを主張している。すなわち、「一身独立」は、「一国独立」のために重要な前提条件となるわけである。福沢は、そのために、「権力の偏重」に支配されることなく、自由な批判精神を身に付けることを勧めている。国家は、そのような人民によって構成される場合に、文明国としての独立が正当に維持されるのであり、その予備的な手段として国会の開設が提言されていたのである。したがって、福沢は、決して専制的な国家や軍事的な国家の独立を提案してはいたわけではない。しかしながら、現実の状況が変化する時には、そうした発想が常に維持されるとは限らない。特に、『時事新報』に見られる福沢の国権主義的な立場は、国家の独立を保証する国権の方が重視され、文明化の理念を提唱する発想は斥けられているように思われる。しかしその場合でも、福沢は、文明化の働きを無視してまでも、国権を無条件に強化しようとしていたわけではないことに注意する必要

がある。すなわち、時代状況の変化に応じて、福沢の見解は、外見上、本来の思想的な立場から逸脱することがあったとしても、国家の独立のためには、個々の人民が独立した精神を備えていることが前提条件であるという基本的な発想様式は、常に維持されていたと言えよう。

確かに、『概略』第二章で「国体」の意味と歴史的な役割が明示されていたように、文明の発展は、国家の独立にとって必要不可欠な要因である。当時の日本を取り巻く対外的な情勢を考慮する限り、国権を強化するような国家の独立を強調した福沢の意図は、ある程度まで理解することができよう。しかしながら、本来の文明国には、人民の自主独立した精神を伴っている以上、国家の独立だけでは、文明国として正當に成立するためには不十分であると言わねばならない。当時の国際的状况の中で、近代日本が、文明国家として正當な独立を保持するためにも、人民の独立精神を養成することは、不可欠な必要条件となるのである。

しかも、人民の独立した精神が保持されるばかりではなく、社会全体を發展させるためにも、そのような精神をできる限り有効に活用させることが要件となる。福沢は、そのために、政府によって、学問や教育が干渉されることを極力斥けている。実際、当時の日本は、儒教的な発想様式や偏狭な国家主義の影響などのために、社会全体が抑圧されて、閉塞した状態に変貌しつつあった。そのような状況の中で、個人の自主独立した精神が、社会の活力を枯渇させるのではなく、むしろ社会全体がより一層活性化して、文明の進歩をもたらすという福沢の見解は、近代日本史にとって、稀有な歴史的意義を示していたと思われる。

註

- (1) *Marx-Engels Werke (=MEW)*, Bd. 23 (Berlin, 1971) S. 286.
- (2) 『福沢諭吉選集』第四卷、岩波書店、一九八一年刊、二二三頁。以下、『福沢諭吉選集』からの引用に関しては、(四一—二二三)と略称する。
- (3) フェルナン・ブローデル『文明の文法』I、みすず書房、一九九五年刊、三一—三七頁。
- (4) そうした社会的な動向を広重徹氏は、「制度化」と呼んでいる。それは、「特に人々の政治的・社会的な生活において法律、習慣、刊行を通して定着した行動形態や組織など」を表し、「科学も社会的に容認された組織体であり、それを維持する物質的基礎が社会に備わっており、それを専門的に担う職業集団が存在している」という意味で、明らかにひとつの制度である」(広重徹『科学の社会史』、中央公論社、一九七三年刊、四三—四四頁)と説明されている。
- (5) 丸山真男、『福沢諭吉の儒教批判』、『福沢諭吉の哲学』に所収、岩波書店、二〇〇一年刊、八頁。
- (6) 実際、福沢は、漢書について、「経書を専らにして、論語、孟子は勿論、すべて経義の研究を勉め、殊に先生(白石先生)が好きと見えて、詩経に書経と云ふやうなものは本当に講義をして貫って善く読みました。ソレカラ蒙求、世説、左伝、戦国策、老子、荘子と云ふやうなものを能く講義を聞き、其先きは私独りの勉強、歴史は、史記を始め前後漢書、晋書、五代史、元朝史略と云ふやうなものを読み、殊に私は左伝が得意で、大概の書生は左伝十五卷の内三、四卷で仕舞ふのを、私は全部通読、凡そ十一度び読返して、面白い処は暗記して居た」(『選集』、第十卷、一四—一五頁)と回想している。
- (7) 『中江兆民全集』、第八卷、岩波書店、一九八四年刊、一九一頁。
- (8) この箇所、福沢は、「精神の奴隷」に(メンタルスレーヴ)とルビを振っているが、松沢弘陽氏の注釈で説明されているように、J.S. Millの『自由論』第二章で記された mental slavery (精神的な奴隷状態)の当時の翻訳語(中村正直『自由之理』所収)である「心中の奴隷」(メンタルスレーヴ)を踏襲しているように思われる(『文明論之概略』、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年刊、三五—四頁)。
- (9) 宮村治雄、『丸山真男『日本の思想』精読』、岩波書店、二〇〇一年刊、四六頁。

- (10) 『中江兆民全集』、第十卷、岩波書店、一九八四年刊、一五五頁。
- (11) 同右。
- (12) 同右、一五六頁。
- (13) 同右。
- (14) 同右。
- (15) 久米邦武編『米欧回覧実記』(三)、岩波書店、一九七九年刊、三一九頁。
- (16) 同右。
- (17) 同右、三三〇頁。
- (18) 同右。
- (19) 同右。
- (20) 同右。
- (21) 『中江兆民全集』、第十四卷、岩波書店、一九八四年刊、一二九頁。
- (22) 同右。
- (23) 『中江兆民全集』、前掲書、一三四頁。
- (24) 植民地主義の問題点に関して、例えば、サルトルは、アルジェリアに対するフランスの植民地支配体制に言及している。すなわち、その体制を維持する限り、被支配国アルジェリアの社会を根底から破壊するばかりではなく、支配国フランスの方も破滅を引き起こすことをサルトルは洞察している。実際彼は、「植民地主義のただ一つの善行、それは持続するために頑固でなければならぬということであり、その頑固さによって自らの破滅を準備するということである。われわれ本国のフランス人としては、これらの事実から引き出すべき教訓はただひとつである。すなわち、植民地主義は自己破滅の道歩みつつあるということだ。しかし、それはなお、あたりに臭気を放っている。それはわれわれの恥辱である。それは、われわれの法を愚弄し、法を戯画化してゐる」(Sartre, *Situations*, V, Paris, Gallimard, 1964, p. 47) と述べて、植民地主義の欺瞞性を暴露している。

(25) 実際、福沢は、本来の独立とは、「独立を保つの法は、文明の外に求む可らず」(四二四八)と述べている。

(26) 例えば、井上毅は、『朝鮮政略意見案』の中で、朝鮮の独立に關するロシアの脅威を重視し、東アジア諸国の安定化を図るための善後策を提言するのである。すなわち、「東洋の為に均衡を保つには、支那と我国とは力を極めて朝鮮の独立を保護し、露国の南侵を禦がざるを得ず。是れ、東洋の為に数年の後を顧る者は必ず此意を抱かざるものなかるべし」(『日本近代思想大系』、十二、「対外観」、岩波書店、一九八八年刊、五三頁)と。また山県有朋は、『陸海軍拡張に關する財政上申』を書き記し、日本の軍事力を誇示することは、日本への対外的圧力を回避することになると述べている。したがって、「坐シテ此極ニ至ラハ我帝国復タ誰ト俱ニ其独立ヲ維持シ誰ト俱ニ其富強ヲ語ラン、故ニ曰ク陸海軍ノ拡張ヲ謀ルハ方今ノ急務ニシテ政府ノ宜しく此孜孜タルヘキ所ナリ」(芝原拓自『日本近代化の世界史的位置』所収、岩波書店、一九八一年刊、二八八頁)と、山形は結論付けているのである。壬午の変によって引き起こされた軍備拡張論は、こうして、国権の強化に結びつくことがわかる。

(27) 芝原拓自『日本近代化の世界史的位置』所収、前掲書、二八八頁。

(28) 福沢は、「国体を保つとは、自国の政權を失はざることなり。政權を失はざらんとするには、人民の智力を進めざる可らず」(四三三九)と述べて、政權を維持するためには、「人民の智力を進め」ることが不可欠な要因と見なしている。