

タイトル	福沢諭吉における自由の概念
著者	中村，敏子；NAKAMURA, Toshiko
引用	北海学園大学法学研究，58(2)：27-67
発行日	2022-09-30

論 説

福沢諭吉における自由の概念

中 村 敏 子

はじめに

福沢諭吉が幕末から明治期にかけて、日本をどのような社会にしてい
くかについて西洋から多くを学んだことは広く知られている。彼は三度
にわたって欧米の社会を実際に見聞し、さらにその際買い込んださまざ
まな書物を翻訳しながら、西洋社会のあり方を理解していった。そのこ
とから、彼は西洋のような自由主義にもとづく近代社会を日本にも作ろ
うとしたと考えられている。本稿は、福沢が西洋の思想と関わる中で、
新しい日本がめざすべき社会の構想について、西洋から何を学んだのか、
そして彼自身どのような社会構想を持つに至ったのかを検討する。

幕末から明治初期にかけて福沢が社会構想およびそれを担う人間のあ
り方に関して西洋から学びつつ著した主要な著作として、『西洋事情外
編 卷之一』『西洋事情二編 卷之一』および『学問のすすめ』がある。
『西洋事情外編 卷之一』はチェンバース社の『経済学』(*Political
Economy, For Use in Schools, and for Private Instruction* (Chambers'
Educational Course))、『西洋事情二編 卷之一』はブラックストンの『イ
ングランド法釈義』(William Blackstone, *Commentaries on the Laws of
England*)の翻訳であり、『学問のすすめ』にはウェイランドの『修身論』
(Francis Wayland, *Elements of Moral Science*)から多くを取り入れたと
言われている。

このうち『西洋事情外編 卷之一』と『学問のすすめ』に関しては、
西洋書からの影響について詳しい研究がある⁽¹⁾。しかし、『西洋事情二
編 卷之一』については、これまであまり検討がされてこなかった⁽²⁾。
本稿は『西洋事情二編 卷之一』とブラックストンの書を比較検討した
うえで、『西洋事情外編 卷之一』から『西洋事情二編 卷之一』を経て
『学問のすすめ』を執筆する過程において、福沢が、西洋の社会や人間の

あり方について何を学んだのか、また何を受け入れなかったのか、そしてどのように受け入れたのかにも注目して考察する。そのうえで、特に自由の概念に注目しながら、福沢の唯一の原理論である『文明論之概略』における彼自身の社会構想の内容とその意味について考えることにしたい。

I. 『西洋事情二編 卷之一』と『イングランド法釈義』

1. 『イングランド法釈義』について

チェンバース社の『経済学』の前半部分のほぼ忠実な翻訳である『西洋事情外編』（慶応四年刊）において、福沢は西洋社会の仕組みの概要を理解した^③。しかし、チェンバースの本は初学者向けのテキストであって、西洋社会の根幹を成す自由主義の思想について理論立てて説明するものではなく、いわば総花的な内容の羅列であった。そこで福沢はその二年後の明治三年に、『西洋事情二編 卷之一』としてブラックストンの『イングランド法釈義』の個人の権利に関する章を訳出した。

ウィリアム・ブラックストン（一七二三～一七八〇年）は、イングランドの著名なコモン・ロー学者である。イングランドにはさまざまな法の体系があるが、コモン・ローは判例の積み重ねからなる法体系である。それゆえそれに関わる法律家は、大学ではなく現在のロー・スクールのような法曹学院（Inn）とよばれる機関で教育され、大学でコモン・ローが講義されることはなかった。それに対しブラックストンは、オックスフォード大学でコモン・ローを初めて一般向けに講義した人物である。また彼は『イングランド法釈義』（一七六五～一七六九年にかけて刊行）を書いて、コモン・ローを科学的で体系的な形で説明しようとした。この書は、イングランドだけでなく、コモン・ローの体系を受け入れたアメリカやカナダなどにおけるコモン・ロー解釈の基本書となり、大きな影響力を持ったのである。

『イングランド法釈義』は全四冊の大部の書物だが、福沢はそのうち第一冊の「人間の権利について（OF THE RIGHT OF PERSONS）」の第一章「個人の絶対的権利について（OF THE ABSOLUTE RIGHTS OF INDIVIDUALS）」だけを訳出した。それについて福沢は、『西洋事情二編 卷之一』の始めに書いた「例言」のなかで次のように述べている。

すなわち、これまで『西洋事情』の翻訳をしたが、まだ利害得失の議論を明らかにできたとはいえない。そもそも日本において英書を翻訳することは簡単なことではなかった。とりあえず必要なことを選んで翻訳したが、早く理解してもらおうとするあまり、自然と不十分なこともあった。また、多くのことをまとめたので、まだ真の内容を理解するには至らないだろう。それゆえ人間の通義に関しては、ブラックストンの書を抄訳することで、その議論が詳細であることを示す。学者はこれを『西洋事情初編』や『西洋事情外編』の議論と照らし合わせてさまざまに考えるように、と。

このように述べた後福沢は、各国の風俗には差異があるので他国の常識が耳新しいこともあり、翻訳においてはなかなか困ることが多い、と書く。そして、特に「自由（原語「リベルチ」）」と「通義（原語「ライト」）」をあげて、この訳語では本来の意味を伝えきれていないので、ブラックストンの内容を解釈しやすくなるようにと、「リベルチ」と「ライト」という語について英和辞典のような解説を書き、理解に便宜を図っている。つまり福沢は、「自由」や「通義」と翻訳した語について、そのもとの概念を理解することがいまだ不十分だと考えていたことがわかる。

その解説の中で、「リベルチ」については、「一心の好むままに事を為して窮屈なる思なきを云ふ」（『福澤諭吉全集』第一卷四八六頁）⁽⁴⁾と定義したうえでさまざまな例を挙げて説明し、最後に「自由」とはわがままのことではない。「他を害して私を利するの義にも非らず。唯心身の働を逞して、人々互に相妨げず、以て一身の幸福を致すを云ふなり」（一四八七）と付け加えている。「ライト」については、「正理に従て人間の職分を勤め邪曲なきの趣意なり」（同）と定義し、そこから「求むべき理、求めても当然」（同）という意味だと説明している。そしてさまざまな用例を説明しているが、いまひとつわかりにくい内容である。この語について福沢自身も理解に苦慮していたことをうかがわせる。しかし彼はそうした説明の最後に、「人生の自由は其通義なりとは、人は生ながら独立不羈にして、束縛を被るのゆえなく、自由自在なる可き筈の道理を持つと云ふことなり」（一四八八）とまとめている。このように、「ライト」の説明においても自由を重視する解釈を示している点に注目しておきたい。

さてブラックストンの翻訳である。福沢の読んだ西洋書を検討した松

沢弘陽によれば、この書について福沢の手沢本は確認されていない。安西敏三はテキストについて詳細な検討の末、福沢が使用したのは短縮版または学生向けの版であろうとしている⁽⁵⁾。筆者の手元にある学生用の短縮版（*The Student's Blackstone*）の文は福沢の翻訳とほとんど一致する。学生用の短縮版には、イギリスの判事だったロバート・マルコム・カー（Robert Malcolm Kerr）が一八五八年に学生用に英国憲法と個人の権利を中心に編集したものがあるが、筆者の手元の版は、法曹学院のひとつであるテンプル（Temple）が他の部分を含め、新しい判例なども取り込む形で一八六五年に編集し直したものである⁽⁶⁾。福沢は学生向けに短縮された二つの版のうちどちらかを、一八六七（慶応三）年に渡米した際に買い求めたのであろう。この学生向けのテキストは、原本ではかなり多い神についての言及がほとんどなく、また、法的な論点の枠組みを示すことに重きが置かれていて、原本にある詳細な法的議論がはぶかれているという特徴を持っている。

学生向けの版では、福沢が訳した「個人の絶対的権利について」の章の前に「イントロダクション」があり、始めに「法の一般論（OF LAWS IN GENERAL）」として、法についての一般的説明がなされている。ここでは、法とは人間の行動に関するルールであって、神から理性と自由意志を与えられた被造物である最も高貴な存在として、人間がその能力をどう使うかの教えであると、まず書かれる。そして人間に関わる三種類の法について説明されている。

まず「自然法（law of nature）」である。これは被造物としての人間に与えられた神の法のことである。神は人間に与えた自由意志を規制し、理性により「自然法」を見つけるようにした。ゆえに人間は神の法としての「自然法」に従わねばならない。この法は、永遠で不可侵の善悪を定め、個々人の幸せに関係する。そして人間の道德の基礎となるものであるとされる。

このように「自然法」を説明した後、ブラックストンは次のように続ける。もし人間が「自然状態（a state of nature）」で他人との関わりなしに生きるなら、「自然法」以外のルールはない。しかし人間は社会（society）のために形作られ、一人では生きられない。そこで国家を作るが、全人類がひとつの国家になるのは難しいので、いくつかの国家ができる。そこから国際法（law of nations）ができるというのだ。

そして次に国内法について説明する。ブラックストンは、国家におけ

る法について、「善を命令し、悪を禁じる、国家権力により規定された国家における行動のルール」と定義する。そして、国家法と「自然法」との違いについて、「自然法」は道徳的行為についてのルールだが、国家法は他人に対する国民としての義務であって、社会の平和や存続に関わるルールなのだと説明する。その上でブラックストンは、国家を作るのは、人間が欠乏や恐れから他の人間と一緒にいることを求めて「原契約 (the original contract of society)」を結ぶという意味だと説明している。そしてそれは、全体が各人を守り、全体の意志に各人が従うことであり、この全体による従属なしには、各人に保護が及ぶことは不可能だと述べる。こうして「原契約」により国家が形成されると、同時に国家の秩序を守るために政府も形成される。これにより国家権力が命令することで、地上における善と悪が確定されるというのである。

ここで「自然状態 (a state of nature)」や「自然法 (law of nature)」、そして「原契約 (the original contract of society)」という言葉が使われていることからわかるように、ブラックストンの議論は、イングランドの自由主義社会の理論的基礎を提供したジョン・ロックの社会契約論を前提としていた⁽⁷⁾。しかし、すでにロックの理論を知っている我々が、これらの言葉からそのことについて読み取れるとしても、こうした言葉が断片的に使われるだけで社会契約のプロセスが具体的に説明されているわけではないこの「イントロダクション」から、福沢が社会契約の概念を読み取ることは不可能だったであろう。そしてそのことは、「人間の通義」として訳出されたブラックストンの「個人の絶対的権利について」の解釈にも影響を与えている。次にその点について検討することにしてしよう。

2、「人間の通義」と自由の問題

「自然状態」と神

イングランドの自由主義社会形成のための理論的基礎となったロックの社会契約論は、何よりも王権が神から与えられ絶対的なものであるという国王の主張に対抗するために提出された。「王権神授説」と呼ばれるその議論に対抗するためにロックが主張したのは、国家そして国家権力は人間が設立したものであるという議論である。彼がこの議論をたてるために用いたのは、人間が国家のない状態で生きているという「自然状態」を設定することであった。つまり人間は、国家のない状態から自

分たちで国家を作り、国家の中で生きる状態に移行するのだと主張したのである。これによって、国家権力は人間が作ったもので、神により王に与えられたのではないと主張して王に対抗しようとしたのである。

こうした目的を持って、ロックは人間の生を次のように説明した。彼は熱心なプロテスタントだったので、人間が神によって創られたことが彼の出発点であった。人間は神によって地上におかれたが、神は人間が生きていくことができるように、身体や所有物を持ち、それを自由に使えるようにした。しかし人間の自由は無制限なものではなく、神の法である「自然法」により縛られている。神は人間に理性を与え、それにより「自然法」を守るように創ったのである。こうして人間は「自然法」を守りながら、それぞれがひとりで別々に生きている。これが「自然状態」である。注意すべきは、「自然状態」は神の支配する領域だということである。

しかし「自然法」による縛りだけでは、所有権の保障は不安定で不確実であるとロックは述べる。すべての人が完全に「自然法」を守るとは限らず、各個人は、他人から自分の権利が侵害される可能性があるからである。そのとき各人は、自分の持つ処罰の権利を使って自分で防衛しなければならない。それでは所有権を完全に保障できないため、人間は相互に契約を結んで国家を作り、国家権力により法を定めて全員がそれに従うことにする。こうして人間は、国家においては、「自然状態」で持っていた自由を法により制限されることを受け入れるのである。

ここから、個々人の身体や所有物、自由は神により与えられたものだから絶対的なもので誰にも奪えないという権利の概念や、国家権力は個々人の権利を守るために人間が設立したものだから、その目的に反した場合には抵抗することが許されるという抵抗権の主張が出てくるのである。

このようなロックの理論を念頭に、福沢の翻訳を見てみよう。福沢が、現代でも全部の翻訳が出ていない『イングランド法釈義』を、明治の初めに、しかも英語の構文解釈としてはほぼ誤りなく翻訳したことは驚きである。しかし福沢自身が「例言」で述べているように、西洋と日本の「国体風俗」の違いが、その理解をかなり重大な点について誤らせた。それは特に「一身の通義」に関する訳においてである⁽⁸⁾。

まず、「一身の通義にも亦有係と無係との別あり」と訳された部分である。ここでいう「有係」の原語は‘relative’であり、「無係」の原語は

‘absolute’である。イングランド人であれば、‘absolute right’といえ
ば、その語を見ただけで、先に説明したロックのいう「自然状態で神に
与えられ、誰にも奪われない絶対的な権利」を意味することがわかるは
ずである。しかしそうした神を根拠にした概念を理解していなかった福
沢は、その後の、「それは一身に関わる権利である」という説明から、
‘absolute right’を、誰とも関わらない状態における権利という意味の
「無係の通義」と訳した。このことにより、原文にある「誰にも奪われな
い絶対的な (absolute) 権利」と「政治社会 (国家) のメンバーになるこ
とで法により制限される相対的な (relative) 権利」との対比が、うまく
訳出されないことになった。原文に含まれていた、神を背景とする絶対
的で上位にある権利と、人間の作為で制限されうる相対的な下位の権利
という位置づけは消え、同じ平面上にあり、一人に関わるか大勢に関わ
るかという単なる数的な違いに関する権利の問題になってしまったので
ある。

また、それに続いて「無係の通義は人の天賦に属したるものなれば、
天下の衆人、世俗の内に交るものも、又世俗の外に特立するものも、均
しく共に此通義を達す可き理なり。」という文がある。ここでは、原文の
‘in a state of nature’つまり「自然状態において持っている」を、「天賦
に属したる」と訳している。原文においてしばしば出てくる ‘a state of
nature’ (福沢の訳では「天賦において」など) や ‘natural liberty’ (訳
「天賦の自由」) そして ‘law of nature’ (訳「天地の定理」) などの語にお
ける ‘nature’ とは、すべて神の創った「自然」を含意する言葉であり、
それゆえその「自然」は神の絶対性の影響下にある。それを「天」と訳
すことで、その絶対性の含意が消えてしまうことになった。

この「天」という語は、福沢がその前半生に基本的な教育を受けてい
た儒学においては、「大自然」という意味に近いという⁽⁹⁾。「天」によっ
て人間の生が動かされていたとしても、それは、人間に命令し罰するキ
リスト教の神の絶対性とはまったく異なる。それは文字通り自然のこと
として理解され、生まれつきという意味として解釈されたであろう。そ
れゆえ「神の保証する権利 (absolute right)」の絶対性を理解せず、単な
る「生まれつき持つ一身に関わる権利」として社会関係の中の権利と対
比させたのである。

そして、神の絶対性が前提とされる「自然状態」という装置を認識し
ないがゆえに、「自然状態」から「国家」へという移動も理解されること

がなかった。こうして上の引用部分の原文では ‘out of society or in it’ (society とは political society または civil society の意味で「政治社会」すなわち国家の意味、civil とは natural の対語で、作られたという意味) すなわち「人間の作った国家の外(つまり「自然状態」)でも国家の内でも」と書かれている部分を、「世俗の内に交るものも、又世俗の外に特立するものも」と訳した。これにより「自然状態」と国家の対比が、「世俗」の内か外か、つまり出家しているか否かという意味になってしまったのである。

すなわち、キリスト教の神の観念を持たない福沢は、神の絶対性と、それを前提とした「自然状態」がブラックストンの議論の背景にあることを認識しなかった。福沢は、「文字は観念の符号」であるとして、翻訳にあたっては言葉の置き換えではなく、原文が意味する概念を表現するよう努力していたが、西洋社会においてはあまりにも根本的過ぎて明示的に示されているわけではない神の概念と、それを弁証するための「自然状態」を理解できなかったのだといえよう。おそらく福沢が「通義」という語を確信を持って翻訳できなかったのは、このような理由によると思われる。

自由と国家の問題

このような「通義」の理解の困難さと比較して、続く自由についての記述⁽¹⁰⁾においては、福沢は共感しながら訳している様子が見てとれる。ここでは「人生無係の通義」とは、まず「人生天賦の自由(原文では natural liberty of mankind)」だと述べる。その後原文では、その自由は「自然法の縛りがない限り ‘unless by the law of nature’」という条件付の自由であると述べられる。要するに人間がもともと生きていた国家のない「自然状態」で人間の行動を縛るのは、神の与えた「自然法」だけだということを前提とした文であり、裏返せば人間は「自然法」によっては縛られることが書かれているのである。

それに対し福沢は、自由とはまず「我心に可なりと思ふ所に従て事を為すを云ふ」(一四九五)と書いて、人間自身の判断を基準として行動することが自由であることを強調する。その後で、それについては「天地の定理(原文では the law of nature)」に従って取捨選択すればよいと、一応の縛りをかけている。しかし「天地の定理」は、神の絶対的な命令である「自然法(the law of nature)」のような強制力を持たないであら

う。その上で、「分毫も敢て束縛せらるること無く、分毫も敢て屈撓すること無し」と述べて、原文にいう ‘without any restraint or control’ という箇所を、自由の不可侵性を強調する文にしているのである。

その後ブラックストンは、国家の成員になることで人間が「自然的自由 (natural liberty)」の一部を放棄することになっても、社会が適切だと思ふような法に従うことは、人間の相互関係において貴重なものを手に入れることだと述べる。続いて彼は、このように法に従うことは、それを得るために犠牲にした ‘savage liberty’ よりはるかに望ましいものだと記す。ブラックストンは、「自然的自由 (natural liberty)」を指して、相互に権利侵害が可能であるような自由であるがゆえに ‘savage liberty’ という語を使ったのであろう。しかし福沢はそれを「蛮野人民の自由」と訳し、歴史的に遅れた状態にあるときの自由という解釈にしまった。そしてわざわざ割注を入れ、「蛮野人民の自由」を、文明がまだ進まず経済的にも遅れた野蛮な状態にいる人間の持つ自由であるとして、「文化の盛なる世界に在ては許さざる所の自由なり」と説明したのである。原文における「自然状態」と国家との対比は、ここでは文明の歴史的な進行の軸で解釈されることになった。

福沢が「野蛮な時代の自由」という意味で ‘savage liberty’ を解釈したのは、それを放棄することで得られる自由が ‘political or civil liberty’ という語で書かれていたからかもしれない。‘civil’ という語は、対になる語により意味が変わる解釈の難しい語である。通常社会契約論の文脈では、‘natural’ と対になって、「作られた国家における」という意味として解釈される。ブラックストンはここで ‘political or civil liberty’ と述べて ‘political’ と ‘civil’ を並列し、また、この文の少し後で国家のメンバーになることで、‘natural liberty’ が減少し ‘civil liberty’ が増加すると述べているので、ここでは「作られた国家」における政治的自由の意味で使ったのであろう。しかし ‘civil’ はまた、‘savage’ と対になると「文明的な」という意味になる。福沢はこちらの意味として解釈したのである。これについて福沢がわざわざ割注を入れたのは、翻訳として何か腑に落ちない感覚があったからであろうか。しかしこの歴史的な解釈は、後に文明史にもとづく社会構想の中に反映されるように思われる。

ブラックストンの学生版ではこの後、「自然状態」において人々が自由を行使して争い安全の確保されない状況から、国家を作って全体の利益

のために法で自由をある程度制限する状態に移行すると述べられる。そこにおける自由が、‘political liberty’ または ‘civil liberty’ である。この自由を福沢は「処世の自由」と訳している。これ以後は国家における問題となるため、福沢はよく理解できたのだろう。とりわけ大きな概念上の問題は見出せない。目に付くのは、福沢が原文以上に自由の重要性を強調する形で翻訳していることである。

これ以降のブラックストン学生版で重要なのは、国家法と法治主義の問題である。中でもイングランドの国家法における「法の適正手続き (due process of law)」については、かなりの部分を割いて説明している。ブラックストンは、法は国民の自由を守るためにあるので、国民は適正な法の手続きによらないでは権力によってそれを制限されないことを、「マグナ・カルタ (大憲章)」を始めとするさまざまな歴史的法典をあげながら説明した。おそらくここから福沢は、法が国民の自由と国家統治の関係において重要であることを学んだであろう。

このようなブラックストンの学生版における「個人の絶対的権利について」の章を福沢はほぼ原文に沿って翻訳しているが、最後の部分だけは翻訳しなかった。それは、身体・財産・自由という権利を守るための法律があったとしても、それを実効性あるものにするためには、補助的ないくつかの権利保障の制度が必要だという議論の一部である⁽¹¹⁾。ブラックストンはそうした制度として、議会、国王大権の制限、公正な裁判、さらに法的な救済が望めない場合の直訴について書いた上で、最後の手段として「抵抗そして自己保存のための自然権」について言及する。そして章の最後に、再びこの五つの制度を確認するように、強調する形でまとめている。イングランド人の自由と呼ばれる権利を守るためには、議会の制度が充分機能し、国王大権の制限が明確であることが必要であると述べたうえで、国民の権利が侵害された場合は、まず裁判に解決を求め、次に国王や議会に対し救済を求めて直訴する権利を行使し、そして「最後に、自己保存と防衛のために武器を取る権利に訴えることができるのだ」と述べるのである。学生版ではない原書には、これは「生まれつきの権利 (birth right)」であるという言及もある。

この五番目の抵抗権の部分で福沢は翻訳しなかった。さらに、原文において直訴に関して書かれる「直訴を行なう国民は、いかなる暴動や騒ぎにも関わっていないことが条件である。そうした条件のもとにおいて臣民は直訴の権利を持つことが法により保証されているので、直訴に對

して拘束したり訴追することは法に反する」という部分を、単に「直訴を妨げるのは不正である」と簡略化して訳し、さらに原文とは反対のニュアンスを持つ文を追加した。それは、「直訴を許す場合にはそれが拡大することを防がなければならない。そうでないと人民は結託して徒党を組み、むやみに暴れることで太平が妨げられることになるからである」という文である。つまりここで福沢は、抵抗権を否定的にとらえ、国家の秩序を破壊するものだと考えたことがわかる。

そもそもロックが社会契約論を主張したのは、国王に対する抵抗を正当化するためであったことは前述した。それを導くために「自然状態」を設定し、「自然権」を主張したのだ。そこから、国家は人間が国家法により「自然権」を守るために設立したのだから、その権利を侵害されたら抵抗することが許されると論じたのであった。それについて福沢は、「自然状態」という概念装置を認識せず、そこから国家が設立されるという移行のプロセスも理解しなかった。それゆえ国家権力に対する抵抗権の意味も理解できなかったのであろう。国家が国民の権利を守るために存在すると考えるのではなく、単にひとりではなく大勢で生きる状態として捉えられるなら、国家に対する反乱は、人々の共通の秩序を乱す望ましくないものとししか考えられないことになるのである。

以上のように福沢のブラックストン『イングランド法釈義』の解釈を見することで、彼がイングランドの自由主義国家に関わる思想から何を学び、何を受け入れなかったがわかる。福沢は、自由主義国家の基本をなすロックの社会契約論における最も重要な概念である「自然状態」や「自然権」そして「抵抗権」について学ぶことはなかった。これらがキリスト教の神の存在を前提とした概念であることから、ある意味それは当然のことだったといえるだろう。

福沢がブラックストンから学んだことをまとめると、おそらく次のようになるであろう。人間は生まれつき自分の身体や財産を所有し自由に行動する権利を持つ。基本的に他者はそれを侵害してはいけない。しかし国家において他の人々とともに生きようになると、これは法により制限される。法は自由を制限するものであると同時にそれを保証するものである。その上で彼は、国民は法に関わることで不平がある場合は裁判や直訴に訴えることはできるが、反乱は国家秩序を破壊するので許されないと考えたのである。

このように福沢の学んだことをまとめた上で『西洋事情外編巻之一』

を読み直してみると、「人生の通義及び其職分」のなかで、これらの概念はすでに述べられていたことがわかる。

まず人間が生まれつき自分の身体や財産を所有する権利を持つ点については、「生命を存し自由を求め身を重んじ物を保つの通義」（一—三九二）と述べられる。自由に行動する権利については、「其生るるや束縛せらるることなく、天より付与せられたる自主自由の通義」（同）と書かれている。相互にそれを侵害してはいけない点については、「各々其人の意に任して他より之を妨ぐ可らず」（同）と書かれるのである。国家においては法によりこの自由が制限されることについては、「世に法律ありて、我身体を保ち我通義を達することを得るが故に、小心翼翼、以て其法律を尊敬せざる可らず」（一—三九三）と書かれる。そして抵抗権を否定することに関連しては、「都て国法の趣旨は、人の通義を達し人の生命を保ち、業を営み身を安んぜしむるの大本なれば、之を蔑視して畏れざる者は、自から其愚を表するに等し。若し又事実不便の法あらば、国議に由て穩に之を改正し、其弊を除て妨なきことなり」（一—三九四）と、法に訴えて不正を正すことを勧める。また、「政府の本を論ず」の項の最後でも、「政府たらんものも、若し国民の為に利を謀ることなくば、之を有害無益の長物と云ふ可し。就中其職分にて最も緊要なる一大事は、法を平にし律を正するに在り。是即ち人民の生を安んじ、自由を得、私有の物を保つことを得る所以なり。故に政を施すに誠実を主とし公平を失はざれば、仮令ひ一時の過失あるとも其政府を遵奉せざる可らず」（一—四一八）と述べて、政府に抵抗することを暗に批判している。

すなわち福沢は、『西洋事情外編』において翻訳したチャンバース社の書に羅列的に示されていた西洋社会の概念を、国家の根幹を成す法の観点から理論的に論じたブラックストンの書を読むことで、系統立てて理解したと考えられる。そして自由とそれを守る法の重要性を確認した。しかし、キリスト教の神に関わる「自然状態」や「自然権」そしてそれをもとに論じられた「抵抗権」の思想は受け入れなかったのである。

個人と国家に関する思想をこのようにブラックストンから学んだ上で、福沢は『学問のすすめ』を著した。そこにはウェイランドの『修身論』から学んだことが反映されていると考えられている。それでは福沢はウェイランドから何を学んだのであろうか。それが次の問題である。

Ⅱ. 『学問のすすめ』とウェイランド『修身論』

1. 『修身論』の内容

『学問のすすめ』に影響を与えたと考えられている『修身論 (*Elements of Moral Science*)』を書いたフランシス・ウェイランド (Francis Wayland、一七九六～一八六五年) は、アメリカのバプティスト派の牧師であり教育者である。ウェイランドが学長をしていたブラウン大学での講義のため一八三五年に刊行されたこの本は、アメリカの道徳教科書の中で最もよく読まれ、また明治初期の日本においても多くの翻訳が出されたという。福沢はこれを明治元年に入手し、大変興味を持って六〇冊取り寄せ、翻訳を試みたほか、慶応において講義も行なった⁽¹²⁾。『修身論』と『学問のすすめ』の間の対照関係に関しては、すでに詳しい研究がなされているので、ここでは福沢が『西洋事情外編』から『西洋事情二編』を経て『学問のすすめ』にいたることで、自由と国家の問題をどのように考えるようになったのかという思想的流れに注目して分析を行なう。

ウェイランドは牧師だったので、『修身論』は全編が神の摂理に貫かれている。そのような本に明治の日本人、ましてや非常に合理的な思想を持っていた福沢が興味を抱いたのは不思議であるが、儒学的な道徳論とは異なる内容に興味を持ったという⁽¹³⁾。そして『学問のすすめ』にその中のいくつかの議論を取り入れた。ここではまず、ウェイランドの書の構成について説明しよう。『修身論』はキリスト教の精神により構成されているので、日本人には彼の意図がわかりにくい。全体の構図を見ることが理解の助けになるかもしれないからである。

『修身論』は、全体が非常に細かく章立てられている。まず、「第一巻 道徳理論」と「第二巻 実践道徳」に大きく分けられる。「道徳理論」編では、行為の倫理性や良心、また宗教について論じられる。本稿に関係するのは「実践道徳」編であるが、その内容はこれもまた大きく二つに分けられる。「第一部 神への愛」と「第二部 人間に対する義務」である。この「人間に対する義務」編も二分されており、第一門 (Division1) が「相互性 (Reciprocity)」について、第二門が「慈愛の法」についてである。「相互性」は一人前の人間同士の関係を扱ったもので、「慈愛の法」は、何らかのハンディを抱えた人に対する対応についての話である。本

稿に係るするのは、「相互性」について書かれた部分となる。

「相互性」の部分は三つに分かれていて、第一綱 (Class 1) は「正義と誠実 (Justice and Veracity)」とされ、「正義」に関する部分と「誠実」に関する部分に分かれている。「正義」の部分では、「自由」「財産所有」などについて論じられる。要するに個人としての人間の基本的な権利に関する議論である。第二綱 (Class 2) は男女関係と親子関係に関する考察である。第三綱 (Class 3) が「シヴィル・ソサイエティのメンバーとしての人間の義務 (Duties to Man, as a member of Civil Society)」である。すなわちウェイランドは、「相互性」というタイトルのもとで、人間個人、男女関係と家族、そして社会における人間の権利と義務について順に論じているのである。この書は神に関する言及が多く、繰り返しや冗漫な表現が多いので、彼がこの書で何を意図していたかを読み取るのに苦労する。しかしここでは、個人と社会の関係に注目して彼の議論をまとめてみよう。

まずおさえておくべきは、この書は社会の構成を考えた本ではなく、人間の行為に関わる**道徳**について書かれており、それを仕切っているのは神だという点である。そして、人間と社会関係に関する部分の全体が、「相互性 (reciprocity)」というタイトルでまとめられていることからわかるように、それらを統括する道徳原理が「相互性」なのである。それをウェイランドはどのように論じたのか。

まず彼は、個々の人間はそれぞれ神からさまざまな資質を与えられていると述べる。つまり人間は多様である。そして人間は、与えられたそれぞれの資質において、さまざまな条件 (condition) の違いを持っている。つまり平等だとはいえない。しかし人間は、その資質を使ってそれぞれが幸福を追求するために行動することができる。それゆえ、そうした行動の自由の権利に関して、人間は平等だというのである。しかし個人がそのように神から与えられた資質を使い幸福を追求する自由が許されているとしても、神は人類が全体として幸せになることを意図したので、個々人は全体の幸せも考える必要があるという。それゆえ他人が自由に行動する権利を侵害してはいけない。これが「相互性の法」である。このようにウェイランドの議論では、始めから人間が他者と関わるのが前提とされている。それは人間が、そもそも神により「シヴィル・ソサイエティ (civil society)」の中で生きるべきだと定められているからである。

そのことは、人間に関わる二つの事実により示されるという。ひとつは、人間はそもそも社会の中で生きる衝動を持つという事実である。人間はひとりであるのに耐えられないので、幸せになるために当たり前のように社会を作る。それは神の意志なのである。これはまず男女の結合から始まり、親子、さらに遠くの縁者へと広がっていく。また、友人やその他の人との間でも社会が作られる。

もうひとつの事実は、人間の生の条件がこれを必要とするということである。社会がなければ、人間が生き延びることも、人間の発展も難しいと論じられる。つまり社会なしには、分業もなく技術の進歩もない。資本蓄積も所有権もない。人間の知的道徳的改善も望めない状況になるというのである。それゆえ神が人間の存続と幸せを望むなら、人間にとって「シヴィル・ソサイアティ」は必然になるとウェイランドは主張する。こうして神の制度として「シヴィル・ソサイアティ」は形成される。

このように説明される「シヴィル・ソサイアティ」を、始めから社会契約論で通常使われるような意味で、国家を意味する「政治社会」と訳してよいかは疑問である。前述したように、‘civil’ という語は対となる言葉により意味が変わる。社会契約論の文脈で ‘natural’ と対になれば、それは作られた国家すなわち政治社会を意味する。しかしウェイランドは、社会状態を ‘simple society (単純社会)’ と ‘civil society (シヴィル・ソサイアティ)’ とに分けて論じる。つまり「シヴィル・ソサイアティ」という語は「単純社会」との対比で使われているのである。そして「単純社会」とは、単に人間の意志だけにもとづき、契約で作られ、人間が任意に解散できる団体のことを意味する。そのような社会との対比で語られる「シヴィル・ソサイアティ」の最も重要な点は、神の制定だということである。つまり ‘civil’ とは、神の制定であるがゆえに、「洗練された」というような意味を持つと解釈すべきであろう。つまり「シヴィル・ソサイアティ」とは、人間が作る「単純社会」に対して神が創った「洗練された社会」ということなのである。

神の設立であるから、「シヴィル・ソサイアティ」は人間が勝手に設立することはできず、勝手に解消することもできないとウェイランドは述べる。この中で生きることが、人間にとっての必然なのである。そしてそれは、神が男女の人間を一体となるように創ったというキリスト教の教えにもとづく男女の結合が起源となる。キリスト教において、結婚は

神の封印する契約関係だからである。

『修身論』は国家について考察した本ではないために、ウェイランドがこの書の中で使っている「シヴィル・ソサイアティ」という概念がどのような団体を指しているのかは明確ではなく、議論がすすむに従って、その意味するところが変化しているように思われる。(実際議論の中では、人間の社会状態をさす語がさまざまに変化して使われている。)しかしウェイランドが結婚関係をその起源だと考え、また個人が「シヴィル・ソサイアティ」と契約を結ぶと述べられている(このことは個人が教会組織に参加する形態を思わせもする)ことから推測すると、結婚により家族が成立することから始まり、その集団が拡大することで国家になっていくという道筋にそって議論を進めたのではないと思われるのである。個人は契約を結ぶことで「シヴィル・ソサイアティ」のメンバーとなる。そして、その存続は神の意志なので、人間はその存続に資するような政府を設立する。ここで「シヴィル・ソサイアティ」は、最終的に国家という形になるのである⁽¹⁴⁾。

ウェイランドは、個人同士が守るべき「相互性の法」は、国家間にも適用されると述べる。国家は個人により構成されているので、国家間においても、個人同士と同じように、相互の権利を侵害してはいけないのである。

こうして国家となった「シヴィル・ソサイアティ」は政府による統治を行なうようになるが、ウェイランドは、政府はあくまでも「シヴィル・ソサイアティ」を存続させるための道具であり、「シヴィル・ソサイアティ」の代理人(agent)なのであって、それを統括する者(principal)は「シヴィル・ソサイアティ」なのだと言及する。

ここから「シヴィル・ソサイアティ」と契約を結んでメンバーとなった個人は、二種類の義務を負っているとされる。個人としての義務と社会を構成するメンバーとしての義務である。まず個人としては、神の定めた「相互性の法」に従うという義務を負う。また、自己防衛権を放棄し、自力救済の権利を捨てるという義務もある。そして社会によって作られた法も守らなければいけない。これらは神が「シヴィル・ソサイアティ」の存続を望むので、それに反することできないということが前提となっているとウェイランドは述べる。社会を構成するメンバーとしては、人々の権利を守るための努力をする。権利侵害への保障の手段を確保する。また公的費用を負担するなどである。この辺の議論は共和制国

家の運営に関わる議論のようであるが、すべてが神の意志に従っているのである。

そのような「シヴィル・ソサイアティ」において統治がうまく行なわれない場合に、個人はどのような行動をとる義務があるのか。これについては三つの方法があるとウェイランドは述べる。一つ目が「消極的服従 (passive obedience)」である。これについて彼は、人間はいつでも神に従うべきなので、不正な法に従う権利はないとして否定する。二番目が「武力による抵抗 (resistance by force)」である。これに対しては、いくつかの根拠を挙げて反対しているが、最も重要なのはこうした抵抗が社会や家族の絆を破壊するという点であろう。そしてまた、財産を侵害し、社会の進歩を阻害することも問題である。社会の設立は神の意図なのだから、それに反して人間が社会を破壊することはできない。武力に訴えることは神の意図ではないのである。彼の勧める対応は、三番目にあげられる「大義に殉ずる (of suffering in the cause of right)」ことである。つまり抑圧に逆らって自分が正しいと思う大義に従って行動し、どのような弾圧があろうともそれを耐え忍ぶ。ウェイランドは、国家における自由は、戦いよりも殉教によって多く得られることは経験が示すとして、イングランドの内乱に言及している。そして正義と自由の大義を守ろうとするとこころにこそ自由の精神が存在するのだとして、「相互性」についての全体の議論を終えるのである。

2、『学問のすすめ』

背景にある問題意識

『修身論』と『学問のすすめ』の対照箇所については、伊藤正雄の詳しい研究がある⁽¹⁵⁾ので、本稿では福沢の論旨をまとめる形で論じることにする。特に福沢が、西洋の書を学び、それを紹介するために翻訳していた『西洋事情二編』までとは異なり、『学問のすすめ』では自分の著作の中に組み入れる形でそれを紹介したこと、また道徳を論じた『修身論』をなぜ学問についての議論の中で使ったのかなどに注目して考察する。

『学問のすすめ』は全部で十七編からなるが、全体として決まったテーマを論じる形で書かれたのではなく、「初編」の成功により継ぎ足す形で書かれた。まず「初編」についてみてみよう。「初編」は明治四（一八七一）年に書かれ、明治五年二月に出版された。これは、中津に学校を開くにあたって学問の趣意を示したものだとして「端書」にある。そこでは、

人は生まれながらに貴賤は決まっていないので、学問し自分の「才徳」を伸ばすことで貴くも豊かにもなれると説かれる。そして学問とは、人間が生活するのに役立つ実学であることが必要で、それにより「身も独立し家も独立し天下国家も独立」へと至ると主張される。

冒頭の「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らず」というあまりにも有名な文ゆえに、この書全体が、人々の平等と自由という西洋から学んだ思想を主張した内容であると考えられてきた。実際この時期の福沢にとっての重要な問題は、江戸時代の身分制から転換し、新しい社会をどう作るかであったし、西洋の社会構造や思想を懸命に学んだのも、そのためであった。そしてちょうどこの頃、政府は身分制をなくし「四民平等」を進める政策を打ち出してもいた。事実「初編」の本文中では「四民平等」についての言及が二箇所もある⁽¹⁶⁾。それゆえ「初編」の趣旨は、身分制から解放されたことを人々に認識させ、これからの行動について、自分の生活基盤を整えるために学問をすることの重要性を説いていることは確かである。

福沢はその後、人間は生まれつき自由だが、自由な行動において他人の妨げを為してはいけないと書き、さらにこれは国同士の関係にも適用されると述べる。これらはウェイランドから学んだことであろう。さらに政府との関係は国法により決まっていることで、人間関係の上下があるわけではない。それゆえ何か不平があれば、法に従って訴えるべきである。法を守らず強訴一揆などをすることで政府の圧制を招くのだと述べている。こうした法の重要性は、ブラックストンの影響があるだろうし、抵抗権を否定する点は、すでに『西洋事情二編』を翻訳のときから持っていた彼の従来の主張を、ウェイランドにより補強したといえるであろう。

華々しい自由と平等の主張の陰に隠れてあまり注意が払われないが、福沢が人間の自由と平等を主張して人々にさまざまなことを学ぼう呼びかけたのは、実は望ましい政府との関係を人々が作ることが重要だと考えたからではないかと思われる節がある。その心情は、福沢のいくつかの書簡に見ることができる。福沢は維新政府が思いがけず開化政策を推し進めることに驚き、それを評価していた。それに対し人民の方はどうであったか。『学問のすすめ』が書かれる二年前の明治二（一八六九）年一月六日付けの九鬼隆義宛の書簡で福沢は、九鬼が洋学校を建てるにあたって注意すべきは小人を導くことだと述べる。そして当時の日本

の欠点は、「良政府の下に立ち、良政府の徳沢を蒙るべき人民の乏しきなり」と書いて、人民の状態が問題であるという認識を示し、「小民の教育専一」と主張しているのである⁽¹⁷⁾。人々に学問を勧めたのは、このような問題意識があったからであろう。

人々が新しい社会の有様について学びそれを理解することなしには、円滑な統治は望めない。新しい社会になじめないことから不満が募り、社会的な騒乱状態が起こるのは最も避けるべきことであった。明治三（一八七〇）年二月一五日付九鬼隆義宛書簡では、九鬼の領内で農民の騒乱があったことに触れ、日本の愚民は乱を起こすのがへただ。それは「無知無学の致す処、如何ともすべからず」と述べ、こうした貧民を救うには、金を与えるより知恵を付与したほうがよいとも付け加えているのである⁽¹⁸⁾。このような考え方があったからこそ、福沢はブラックストンによる政府に対する武力抵抗の主張を翻訳しなかったのであろう。

こうしたことから、自由や平等を主張したと考えられる著作の題名がなぜ『学問のすすめ』なのかは、以下のように読み解くことができよう。つまり福沢は、身分制から解放されたが方向性のわからない人々に向かって、自由と平等という原理があるからそれを使って新しい社会の物事を学ぶことで充分理解し、自分の生活基盤を自分で整えるよう促したのである。それゆえ福沢のいう「実学」とは、新しい社会に役立つ科学的な学問の意味であろう⁽¹⁹⁾。人民が成熟することによって政府との関係が良好になり、圧政のない国家が実現する。それが新しい社会のあるべき姿なのだ⁽²⁰⁾。

こうしたことを概論として論じた「初編」の成功により、福沢は翌明治六（一八七三）年にはウェイランドの議論を大幅に取り入れた「二編」「三編」を出版した。

ウェイランドの議論の導入

福沢は、「初編」の成功をうけて、ほとんどウェイランドの書からそのまま翻訳する形で「二編」を著した。「人は同等なること」と題された「二編」は、『修身論』の「相互性の法」に関する部分から採られている。ここで福沢は、人間における「同等」とは「有様」の同等ではなく「権理通義」が等しいということだとして、ウェイランドの、人々は異なる資質を持つという条件（condition）においては異なるが、それを使って幸福を追求する行動の自由の権利に関しては平等であるという議論をその

まま翻訳している。福沢が人々に新しい社会について説明する際に、このようなウェイランドの議論を引用したことにはいくつかの理由があると思われる。

まず西洋の思想における個人の権利に関して、ロックを引き継いだブラクストンの議論では、生命・身体や財産など個人が所有するものを守ることに力点が置かれていた。それは、そもそもイングランドでは個人の所有が重視され、国王との争いにおいても、すでに財産を所有する層が抵抗を担ったからであった。しかしウェイランドでは、個人が生命や財産を所有することは当然の前提として触れられるだけで、主たる議論は、個人が行動の自由を持つこと、しかしそれは同時に他人を妨害しないという相互性を前提としているという点にあった。そして福沢は、所有権の保証を重視する議論ではなく、ウェイランドの行動の自由の権利の主張に共鳴した。それは何よりも福沢が、江戸から明治へと変化を遂げる日本社会において最も必要だと考えていたことだったからであろう。

福沢がこの時期江戸時代の体制や儒教の教え、また儒教の本来である清をさして批判した内容は、身分制やそれを支える儒教の「名分論」、古い教えを墨守する儒者たち、また社会の変化についていけず旧習に固執する清の姿についてである⁽²¹⁾。彼は、古い体制である身分制や「名分論」による抑圧から人々を解放し、新しい時代に適応した人間になるよう呼びかけるために『学問のすすめ』を書いた。それを主張するためにウェイランドの議論は適合的だったのである。

そもそも日本の社会は各個人がそれぞれの職分を果たし、それが組み合わせることで成り立っていたが⁽²²⁾、問題は、そのような職分を自由に選択できず、箱のような体制の中に固定されて生きることだった。そこから解放された明治の時代に、福沢はウェイランドを使って、持って生まれた才能を伸ばすために自由に活動しようと人々に呼びかけた。そしてそれは、江戸時代に「門閥制度」により自由な才能の開花を妨げられたと感じていた福沢の願望でもあった。

ウェイランドが道徳の根本においた「相互性の法」も、「お互いさま」という関係が日常的に存在する日本人にはなじみやすいものだったと思われる。またウェイランドの議論が、始めから人間が社会の中で生きることを前提としている点も、日本にあてはめやすい考え方だっただろう。

ウェイランドの議論では、これらはすべて神が定めたことだとされて

いた。しかしブラックストンの前提としていたロックの議論では、「自然権」や「自然状態」というような理論的に重要な概念が直接神の介入を前提としていたのに比べ、ウェイランドの議論は、全体を神の摂理が貫徹しているがゆえに、逆に議論の細部に神が関わらない構造だった。それゆえ全体を統括している神の概念を無視すれば、そのまま日本で通じる議論だったといえよう。そのことも福沢による受容を容易にしたと考えられる。福沢は神にまったくふれず、人々の行動の自由について論じたのだった。

そして福沢は、政府と人民との関係も、個人同様「相互性」の文脈で論じた。つまり政府と人民の間も権利の異同はない。相互に権利を守ってそれぞれが役割を果たすべきだという議論である。「政府は法令を設けて悪人を制し善人を保護す。これ即ち政府の商売なり。」(三-三九) それに対し百姓町人は税を負担し国法を守る。これが双方の約束である。それぞれがその職分を全うし、侵害しないことが「レシプロシチ」または「エクウヲリチ」というのである。このような約束があるにもかかわらず、法を無視して暴動など起こせば、自然と横暴な政府となるであろう。それゆえこれを避け、政府と対等な地位に立つために学問する必要があるのだ。

「二編」でこう論じた後続いて福沢は、「三編」でも「国は同等なる事」と題して、ウェイランドの議論を引用して国家間の関係を論じた。そしてさらに最終的に福沢がめざしていた「一身の独立」と「国家の独立」にも議論は及んだ。それは、江戸時代の人間のあり方と新しい社会における人間のあり方の根本に触れる議論であった。「一身独立して一国独立する事」と題された部分で福沢は、彼の考える独立を定義する。「独立とは、自分にて自分の身を支配し、他に依りすがる心なきを言う。自ら物事の理非を弁別して処置を誤ることなき者は、他人の智慧に依らざる独立なり。自ら心身を勞して私立の活計をなす者は、他人の財に依らざる独立なり。」(三-四三) すなわち一個の人間として自分をコントロールし、他人に依存しない。これが独立の定義であり、その内容として、さまざまなことを自分で判断できること、そして経済的に自立していることをあげるのである。福沢は、生涯このような独立を追求し続けた。

それに対し独立していないというのは、他人に依存する状態のことである。福沢は、江戸時代にいわれた「民はこれに由らしむべしこれを知らしむべからず」というお上の方針により、お上の意向に従うばかりだっ

た人々の様子を批判する。そのような他人任せの人ばかりでは、国を守ることもおぼつかない。それゆえ福沢は、人々が行動の自由という権利を使って新しい社会について学ぶことで、自分で判断できる人になり、政府との関係が良好になると同時に国家の独立も守ることができるようになることを呼びかけたのである。すなわち福沢は『学問のすすめ』において、ウェイランドの議論を、道徳ではなく「相互性の法」を中心とした行動の自由の権利の主張として受け入れ、学問や独立という問題を含んだ大きな広がりを持つ議論として展開したのであった。

しかし行動の自由の権利が主張された文脈は、西洋とはまったく異なるものだった。西洋の思想において権利の主張がなされたのは、権力の圧制に対抗して、人々が自分たちの持っている権利を守るためであった。それに対し福沢が権利の主張を引用したのは、人々にこのような権利があるからそれを使うようにと呼びかけるためだった。それを認識させることなしには、西洋のような新しい社会は成立しない。福沢の仕事は、人々の自発性を外側から促すことだった。それは「啓蒙」が直面するジレンマそのものの努力だったといえよう。そしてその難しさは彼にも自覚されており、「四編」に書かれるように、その「実効の挙がる」のが見えず、「政府は依然たる専制の政府、人民は依然たる無気無力の愚民」(三-三七)という状況が続いたのである。

そこで福沢は、文明を進めるためにはこれまでの気風を一掃する必要があるとして、人々を引っ張るリーダーの問題について論じた。「四編」「五編」で、西洋では、「ミッヅルカラッス」の人々が政府と対抗できるさまざまな分野で活躍している。それに対し日本では洋学者が活躍すべきだが、彼らは私立の立場で活動せず、官の道ばかり求めるとして、そうした状態を批判した。福沢は、政府と人民のバランスがとれるように、さまざまな分野で人民が活躍しなければならないと考えたのである。

その後福沢は、「六編」から「八編」までふたたびウェイランドを引用しながら論じた。「六編 国法の貴きを論ず」と「七編 国民の職分を論ず」は、「二編」「三編」における議論を敷衍したものである。「六編」では、政府は国民の「総名代」だから、政府のすることは国民がすることだという意味なのだ。それゆえ政府の作った法に従うのは、自分で作った法に従うということなのだと説明される。ここから「国民たる者は一人にて二人前の役目を勤るが如し」(三-六四)と述べられる。そして「七編」ではそれを敷衍して、国民が被支配者として果たすべき役割、また

支配者として果たすべき役割が、「客」の身分と「主人」の役割として論じられる。その後あらためて法を守ることの重要性、税を支払う必要、そして政府と人民が対等な関係で職務を果たすべきことが述べられる⁽²³⁾。

政府と人民の関係が対等なものになるためには、法を媒介することが大変重要だった。なぜなら、法により政府の横暴を縛ることができるし、人民は法を守ることによって相互に行動の自由が保障されるからである。法による統治を理解しないと、むやみに上位の者にへつらうことにもなるだろう。福沢は、国民が法を守って、問題がある場合には法的手続きを踏んで反対を表明すること、また政府は人民の権義を保障して法により統治し、恣意的な支配を行なわないことを繰り返し説いた。

そのうえで政府が暴政を行なったときの抵抗の方法に関して、福沢はウェイランドをそのまま引用し、「節を屈して政府に従う」「力を持って政府に敵対する」「正理を守りて身を棄つる」の三策のうち、ウェイランド同様三番目を勧めるのである。すなわち福沢が当時必要だと考えていたのは、政府と人民が法に従い、力のバランスの取れた状態を実現することだったのである。

この後福沢は、「我心をもって他人の身を制すべからず」と題された「八編」で、ふたたび行動の自由の主張を行なう。そして「相互性の法」を確認した後、江戸時代の抑圧的な人間関係を批判する。さらにそうした関係を正当化してきた「名分論」を檜玉に挙げるのである。この文脈で男女関係における抑圧が批判される。これはウェイランドの「相互性」に関する部分の「第二編」男女関係と結婚に関する議論から影響を受けたと思われる。しかし、神の制度である結婚関係に関する道徳という文脈で一夫一婦制の重要性や妾を批判するウェイランドとは異なり、福沢は平等な人間関係という意味で論じている点に注意すべきであろう。後に詳しく展開される福沢の男女関係に関する議論は、キリスト教に基づく西洋の男女関係論とはその考えがまったく異なるのである⁽²⁴⁾。

福沢がウェイランドの議論を引用するのは「八編」までで、「九編」からはまったく異なる論旨が展開される。それは彼が「文明史」にもとづく社会構想を考えるようになったからだと思われる。「六編」が刊行された明治七（一八七四）年二月初ころの書簡で、福沢は翻訳をやめしばらく勉強するつもりであることを述べており、その頃から後の『文明論之概略』に結実する「文明論プラン」とするメモを書き始めている。こう

して福沢は、個人の権利にもとづくこれまでの議論から離れ、文明史に基づく社会を構想していくのである。

Ⅲ. 文明史にもとづく社会構想

1、文明史における個人と社会

文明史の本質

『文明論之概略』は明治八（一八七五）年に刊行された。福沢は、その一年ほど前に西洋の古典的書物に出会うことで翻訳や翻案をやめ、そうした古典を読みながら思索することで、彼の唯一の原理論ともいえる『文明論之概略』を著した。彼はギゾーやバククルに学びながら、それまでの自由の権利にもとづく独立の主張ではなく、文明の歴史という枠組みにより個人や社会のあり方を考えようとしたのである。

『文明論之概略』において福沢は、文明史の本質を二つの軸で考えた。ひとつは人の「智徳の進歩」（岩波文庫版『文明論之概略』六一頁）⁽²⁵⁾である。そしてもうひとつは、「人間交際じんかんこうさいの改良」（同書五七頁）である。まず「智徳の進歩」から説明しよう。「智」とは「事物を考え事物を解し事物を合点する働」（同書一一九頁）であり、英語では「インテレクト」と説明される。つまり物事を理解する知性ということであろう。「徳」は「心の行儀」であり、英語では「モラル」と説明される。すなわち人間としての立派さともいえようか。

福沢は、野蛮の時代から人間がどのように進歩するかを、特に「智恵」の発達に注目しながら説明する。まず「野蛮の太平」では、人間は「智力」が発達していないので、自然界の事象を道理により理解できず、ただただ恐れ受動的にそれを受け入れるだけである。それは社会的な事象においても同様で、人々は腕力による支配が行なわれても、道理によってそれを拒否することができない。このような状態において人々は、他者から指示されたように行動する。つまり自分の行動を規制する規範は、外側から他者により与えられたものである。これを福沢は「受身の私徳」（同書一四六頁）とよぶ。

ここから人々は徐々に「智恵」を獲得していく。そして物事に対して「疑の心」（同書一七二頁）を持つようになり、自然界の事象に関しても、その原因を求め、自ら対処方法を考えるようになる。こうして「智力」

を獲得することで、人間は自然界だけでなく、社会関係においても合理的な判断ができるようになっていく。そして暴力による支配に対しても、道理により反対できるようになる。「智力発生するものは能く自からその身を支配し、…他の恩威に依頼するを要せず。」(同書一七四頁)すなわち他者に依存せず、自分でどのように行動したらよいかも判断できるようになるのである。

このように福沢は、文明の進展を、人間が他者の指示により行動する他律的な状態から、「智恵」の働きを獲得することで、自分で判断できる自律的な状態になるプロセスとして考察した。これにより、人間は自分の行動を自分でコントロールできるようになる。すなわち自分の「一身」を支配することができるのである。これは人間として立派に行動できるようになることであるから、「徳」を獲得することだと福沢は考える。そしてこの「徳」は、自分自身に関わる徳であるから「私徳」と呼んだのである。しかしこれは他者により押し付けられた「受身の私徳」とは異なり、自ら考えて行動する内発的なものである。こうして人間は「智」を獲得することで「徳」も身につけ独立する。このように独立した人間は他に頼る必要がない、つまり自由であろう。

こうして福沢は、文明が進展するとは、「智徳」を獲得することにより人間が他律的な状態を脱して自律的となり、独立と自由を獲得することだと理解したのである。実際彼は『文明論之概略』第八章と第九章において西洋文明と日本の文明を比較し、日本の欠点は「権力の偏重」にあり、それこそが西洋文明との決定的な違いであると批判する。西洋での人間の交際は、さまざまな要素が自由に存在する中からひとつに統合されるという形である。それに対し日本では、「権力の偏重」により、社会におけるさまざまな要素がバランスよく発展するのではなく、権力に「籠絡」されすべてが集中してしまう。そのような社会に自由はなく、活発な活動は望めない。江戸時代の日本がまさにそうした状況だといっているのである。それゆえ福沢は、日本において「智」の発達により人々が独立して自由な活動をするようになることが必要だと主張したのであった。

福沢は、このように自分の独立を果たした人間は、自己の獲得した「智徳」を他の人間との交渉のなかで他者に^{じんかんこうさい} 拡げていくべきだと考えた。これが「人間交際の改良」である。「人間交際」とは、人間の社会関係のことである。「文明の進むに従って智徳も共に量を増し、私を拡て公と為し、世間一般に公智公德の及ぶ所を広く」(文庫版一七七頁)するのである。

こうして家族から国家へと「智徳」が広がることで社会全体の文明も進んでいく⁽²⁶⁾。

「万物の霊」と独立

福沢の文明史論は、個々の人間のあり方から議論が始まる点が重要だと思われるが、福沢は、このような文明化を担う人間のことを「万物の霊」と呼んだ。『文明論之概略』では「万物の霊」という語はあまり登場しない⁽²⁷⁾が、福沢は終生人間を「万物の霊」という言葉で表現した。『文明論之概略』執筆と同じ頃を書いた『学問のすすめ』「九編」において福沢は、人間の働きには二つのものがあるとして、後に『文明論之概略』で論じる文明の二つの要素に対応する考え方を示している。「一人たる身についての働き」と「人間交際の仲間に居りその交際の身についての働き」（三—八五）である。そして、自分ひとりが独立したとしても、それは「蟻の門人」（三—八六）でしかなく「万物の霊」としての目的を達したとはいえない。「万物の霊」であれば、「人間交際」のなかで後世に何かを伝えるようなことをなすべきだと論じているのである。ここから『文明論之概略』執筆時にも、福沢は人間を「万物の霊」として捉えていたことがわかる。

そして福沢は、『文明論之概略』において、人間は「智徳」を修め、自分一身の独立を達成して、さらに「人間交際」として、それを家族へ国家へと広げていくべきだと論じた。その概要は『中津留別の書』（明治三年）にすでに書かれている。「人は万物の霊なりとは、…天道に従て徳を修め、人の人たる知識聞見を博くし、物に接し人に交わり、我一身の独立を謀り、我一家の活計を立ててこそ、始て万物の霊と云ふ可きなり。…人の自由独立は大切なるものにて、この一義を誤るときは、徳も修むべからず、智も開くべからず、家も治まらず、国も立たず、天下の独立も望むべからず。一身独立して一家独立し、一家独立して一国独立し、一国独立して天下も独立すべし。」（二〇—五〇）

『文明論之概略』のなかで文明史の分析に使われた「万物の霊」「智徳」「独立」という概念は、実は福沢が西洋の書物に接する前から持っていたものだった。まず「智徳」という概念は、『西洋事情外編 巻之一』（慶応四（一八六八）年）の「世人相励み相競ふ事」の項にある「文明の教、漸く行はれ、人々徳行を修め智識を研くに至りて」（一—四〇〇）という文の中にはじめて登場する。『西洋事情外編』は「題言」で述べられるよ

うに、チェンバース社の『経済書』の翻訳である。しかし、「徳行を修め智識を研ぐ」と書かれた部分の原文は、‘natures are purified, faculties developed (性質は純化され、能力が発達して)’ であって、「智徳」が発達すると書かれているのではない。それを福沢は「智徳」という語に置き換えて翻訳した。すなわち文明が「智徳」の発達であるという考え方は、『西洋事情外編 卷之一』を翻訳する前から福沢が持っていたものである。

また人間を「万物の霊」と表現することの初出は、明治一（一八六八）年に書かれた『訓蒙窮理図解 序』である。「人の人たる所以を知らば、ハベカリモナク無所惜身を役し、ヲシゲモナク無所憚心を勞し、徳誼を修め智識を開き、…真に万物の霊たらんことを勉べし。」（二―二三六）「徳誼を修め知恵を研ぐは人間の職分なり。」（二―二五三）つまり人間は「万物の霊」として、「智徳」を発達させるべき存在なのである。

そして、明治二年二月二〇日付松山棟庵宛書簡において、次のように述べる。福沢は、漢学者が同じ書を繰り返し読み進歩のない状況を批判して、このような奴隷のような学問では「何として其国を独立せしむべきや、何として天下の独立を謀る可きや。小生敢て云ふ、一身独立して一家独立、一家独立一国独立天下独立と。其の一身を独立せしむるは、他なし、先づ智識を開くなり」⁽²⁸⁾として、初めて一身独立から天下の独立まで続く独立の概念を記述している。それゆえ福沢は、新しい社会における人間や社会のあり方を考えるために西洋の主要な書物を翻訳する前から、「万物の霊」や「智徳」そして一身から一家、一国を経て天下に至る「独立」という考え方を持っていたといえよう。

権利の概念から文明史へ

このような概念を持ちながら、福沢は西洋思想に接した。そして始めはそれらを吸収し、他の人々にも伝えるために翻訳に励んだ。そのような中から彼は自分の社会構想を作っていった。前述したように、明治三（一八七〇）年に書いた「中津留別の手紙」には、「万物の霊」としての人間が「智徳」を発達させることで独立し、そこから家族へ国家へと独立を拡げていくという考え方が書かれており、こうした社会構想が福沢の中に出来上がりつつあったことが見てとれる。明治四年から書き始められた『学問のすすめ』は、ウェイランドの議論に学びながら、福沢が自分の社会構想を表現しようとした最初の試みだったといえよう。彼は

「行動の自由」という権利にもとづき、人間が学ぶことで独立を果たすことができる人々に説こうとした。

しかし、『学問のすすめ』を書き続ける過程で、福沢は西洋の古典による文明史の議論に出会った。そして文明史という枠組みを使って、自分がそれまで持っていた人間や社会に関する概念を統一した社会構想として組み立てようとしたのである。彼が、明治七（一八七四）年二月二三日付萩田平五郎宛書簡において、「私ハ最早翻訳ニ念ハ無之、当年ハ百事ヲ止メ読書勉強致候積リニ御座候」⁽²⁹⁾ という決意を述べたのは、真剣に自分自身の社会構想を作り上げようとしていたことの現われだと思われる。

こうして福沢は、一年あまりをかけて『文明論之概略』を完成させた。そして、「万物の霊」としての人間が「智徳」を発達させることで独立し、そこから家族へ国家へと独立を拡げていくという考え方を、文明史のプロセスとして論じたのである。

福沢が文明史の枠組みを使って彼の社会構想を作り上げることは、権利の概念に依拠する議論に比べて、いくつかの利点を持っていた。まず『学問のすすめ』では、人間は行動の自由の権利を持つことから、それを使って自由に学び、自分の「才徳」を延ばして独立を果たそうと主張された。それは、西洋のようにすでにさまざまなものを手にしている人々が自分たちの権利を守るために行動するという主張とは違って、まず、さまざまなものを手に入れるために「学ぶ」というプロセスを要求する議論であった。また、個々人が独立した後、その独立を一家や一国の独立につなげ拡大していくには、時間的推移も必要となる。つまり福沢の構想は、人間行動の動的プロセスを前提とするものだった。文明史という枠組みは、そのような歴史の進行の過程を含む概念だったことから、福沢が抱いていた社会構想に適合的だったといえよう。

また、日本社会と西洋社会を文明の歴史の軸の上に位置づけることは、西洋文明を相対化できるという利点もあった。黒船の来襲以来、西洋の文明に圧倒されてきた日本人に対し、日本と西洋の違いはそれほど大きなものではない。広大な文明史の流れにおいては、ほんのわずかであると示すことができるのである。そうであれば、日本が西洋に追いつくことも不可能ではない。しかし、そのためには、「今」独立を失わないことが最も大事なのだ。それが果たせなければ、文明化も無意味なのである。これが『文明論之概略』における福沢の結論であった。

2、儒学概念と社会構想

福沢が、明治一（一八六八）年に書いた『訓蒙窮理図解 序』において初めて「万物の霊」という言葉を使って以来、「万物の霊」という言葉で人間を表現することは、終生変わらなかった。「万物の霊」とは儒学の概念である。その出典は儒学の經典『書経』『泰誓上篇』であり、「惟れ人は万物の霊」と書かれる。その意味は、人間は世界に存在するあらゆるものの中で最も優れた存在だということである。

「万物の霊」という語で表現された人間のあり方は、まず何よりも動物との生き方の違いとして強調された。「いやしくも人間と名の附く動物なれば、犬豕等の畜類とは自ずから区別なかるべからず。」⁽³⁰⁾しかし、ただ人間として生まれただけで「万物の霊」になれるわけではない。「万物の霊」とは人間が完成した状態を意味する言葉で、「智徳」を研く努力をして到達すべき理想の状態なのである。

そのような努力を導く心は人間の内に存在している。それが「本心」である。この概念は、明治四（一八七一）年に書かれた「啓蒙手習之文」のなかに「霊心」という表現で登場して以来、晩年の『福翁百話』『福翁百余話』に至るまで、人間の理想像に言及する際に頻繁に使われる。例えば明治二一（一八八八）年に男性のあるべき姿を説いた『日本男子論』では「人類天性の本心」⁽³¹⁾と書かれ、『福翁百話』『三 天道人に可なり』では、「人に善を好むの本心あり、進歩改良の智識あり、此本来の素質を研くときは遂に円満の境遇に達す可きや万々疑を容れず」⁽³²⁾と書かれて、ここでも人間が「本心」により本来の素質を研くことで完成に至るという考えが示されている。また『福翁百話』『九 善は易くして悪は難し』では、「善を善とし悪を悪とするの本心」⁽³³⁾と述べられている。すなわち「本心」は、人間の善悪を判断する基準となるもののなのである。

このように福沢が「万物の霊」という儒学の概念で表現した人間が、生まれつき善に至る性質を持っているという考え方も、儒学の思想の中にある。『中庸』の第一章には「天の命ぜる、之を性と謂ふ。性に率ふ、之を道と謂ふ。道を脩むる、之を教と謂ふ」とあり、赤塚忠の解説によれば、性とはすべての人が等しく固有している人間として生きる本性であり、これは「本心・良心」に対応するという⁽³⁴⁾。すなわち人間は、天によって与えられた本性に従って「道」を行なうために、教を学ぶというのである。そのような「本性」を、福沢は「本心」と表現したので

ある。

また福沢は、『文明論之概略』において人間の立派さを意味する「徳」という概念の説明として、「一人の心の内に慊くして、屋漏に愧ざるものなり」(文庫版一九頁)と書いている。理想的な人間のあり方から当時の男性たちの行動を批判した『日本男子論』の中でも、自分の行動が恥じかしいものではないかを内省すべきだとし、「内に自ら省みて疚しきもの」⁽³⁵⁾がないようにすべきであり、「もしもその本心に問うて慊からざることあらば、…何ぞ自ら省みて、これを今日に慎まざるや」⁽³⁶⁾と述べている。そして「君子」の行動として、「私徳の盛んにしていわゆる屋漏に恥じざるの一義」⁽³⁷⁾を最も推奨している。

「本心」と共に論じられたこれらの行動についても、儒学の經典から引かれたものである。まず「心の内に慊く」は、『大学』の伝第六章に「自ら謙(慊)くす」とあり、道徳的意識が完全に内発的になるようにすべきだと説かれる。また「屋漏に恥じず」および「自ら省みる」は、『中庸』第三三章で述べられる。そこは『詩経』から引いて「君子の道」を修める根本の法を説く部分で、「君子は内に省みて疚しからず」と書かれる。これは、君子は常に自省して人に恥じることがないようにすることが必要であるという意味である。また同じく『詩経』から「爾の室に在るを相るに、尚はくは屋漏に愧ぢざれ」と述べられている。赤塚忠によれば、「屋漏」とは神の宿る場所であり、そのような場所に一人でいて誰も見ていなくても、慎み深くするべきだと教えていると説明されている⁽³⁸⁾。つまり人間が自分の内側に道徳規範を持ち、他者から言われるのではなく自分でその行動について判断できるようになるべきだという主張である。

このように福沢が「万物の霊」という儒学の概念を使ってあるべき人間の姿を表現しているのであれば、そのような人間が構成していく社会の構想に関しても、儒学の考え方が使われたのではないかと考えることができるのではないか。すなわち、「万物の霊」が「智徳」を修め「一身独立」から「一家独立」へ、「一家独立」から「一国独立」へ、そして「天下独立」へとつなげていくという構想が、儒学の思想の中に見出せるのではないかということである。そして実際、儒学の經典『大学』の冒頭に示されるいわゆる「三綱領八条目」のなかに、それに対応すると思われる思想を見ることができる。

儒学とは、そもそも人間が君子になるために修養することを唱える教

えであるが、「八条目」とは、人間が道徳的完成をめざして学問をする時の順序を、「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」としてまとめて名づけたものである。その意味は、まず始めに、物事について正しく理解し、知を明晰にする（格物・致知）。それを自分の中に内在化して、心を正す（誠意・正心）。それによって自分の身を修める（修身）。自分の身が修まってこそ、家族を和合することができる（齐家）。そして国家が治まる（治国）。さらに天下を平和にすることができる（平天下）というものである。

これを福沢の議論と比較してみる。まず彼のいう「智徳」の発達について、「智」については、「格物・致知」に対応すると考えられる。儒学の思想では、これは人間の道徳的修養つまり「道」に関する知識を極める意味だったが、福沢は西洋から学んだ合理的な科学的知識を意味するものに転換して、「智」として論じたのであろう。また「誠意・正心」から、「徳」という言葉を使って人間の道徳的正しさを内在化する必要性として論じた。『日本男子論』における「君子」についての議論がその例である。それにより人間は一身を修め、人に頼ることなく独立する。「一身の独立」であり、「八条目」の「修身」にあたる。そのような人間が自分の身につけた「智徳」を家族へ、さらに国家へと広げていく。これが「一家独立」「一国独立」であり、儒学でいう「齐家」「治国」である。そして最終的には世界が「智徳」の極まった状態になるのである。実際福沢は、『文明論之概略』において文明の究極状態を想定し、「文明の太平」と名づけている。これが「平天下」にあたるであろう⁽³⁹⁾。ちなみに福沢が『学問のすすめ』において自由と独立を論じるなかでも学問を重視したのは、儒学を学ぶなかで、聖人をめざすプロセスが学問として示されていたからだと思われる⁽⁴⁰⁾。

このように見ることで、福沢の唯一の社会構想ともいえる『文明論之概略』は、西洋に学んだ文明史という枠組みを使いながら、それまで持っていた儒学の概念を使って表現されたものだと解釈できるだろう。ここで重要なのは、福沢が、儒学の「格物・致知」を「智」という言葉に置き換え、その内容を、聖人の教えを經典により学ぶことではなく、西洋的な近代科学を学ぶことに転換した点である。これについては丸山真男が「福沢に於ける「実学」の転回」において指摘し、福沢の学問について、東洋的な道学を産む精神に対して、近代的物理学を産む精神を対置したと論じている⁽⁴¹⁾。この点を本稿の論旨に従って敷衍すると、次のよ

うになるであろう。

すなわち、福沢が自己の社会構想を「八条目」にならって規定したとき、「格物・致知」を近代的な科学を学ぶ「智」に置き換えたことは、学ぶ内容だけでなく、その学ぶ姿勢そのものを転回させた。儒学の「道」を求める学問の場合、その学び方は、古の聖人が書き残した経典をひたすら読み、その内容を解釈するという受動的なものになる。それに対し西洋近代の精神は、物事に疑いを持ち、真理を探求するために、人間が自ら主体的に考えるというものである。福沢が『文明論之概略』において文明の発達のプロセスを「智力」の発達から説明し、「疑いの心」を持つことで人間はそれを自ら解決し、自律していくプロセスとして説明したことを思い出してほしい。つまり福沢は、「格物・致知」の内容を近代科学の探求に転換することで、儒学の「八条目」のプロセスを転回させ、その内容に革命的な変化をもたらした。先人の教えである「道」を追求し、それに従って生きるという受動的な生のあり方をめざす教えを、人間が自分で考え主体を確立しながら最終的には独立に至るという生き方を示すものに転換したのである。

そもそも福沢は、若い時に熱心に儒学を学び、『福翁自伝』で「漢学者の前座」程度になっていたと述べている。これまでの福沢解釈は、彼が西洋に行き、西洋書を翻訳し、日本をいかに西洋近代国家と並ぶ国にするかに力を注いだことから、彼が西洋思想をそのまま受け入れたと考える議論が多かった。これは福沢が、著作の中であからさまに儒教や儒者を批判していたからでもあろう。しかし福沢の儒教批判は、ほとんどが「名分論」に代表されるような人間の下上関係を固定化し抑圧しようとする思想（例えば『学問のすすめ』三・八〇・九六）、また、これまでの教えを墨守し進歩しようとしめない儒者（例えば『西洋事情 卷之一』「小引」一一二八六）、そして儒学の名家である清が自国を相対化できないこと（『学問のすすめ』三・三一）などに向けられたものであり、儒学の思想内容そのものを批判しているのではない。これは『文明論之概略』においても同様である⁽⁴²⁾。明治十年代の「儒教主義」に対する批判も、外側から人間を縛ろうとする道德を批判したものである。そして福沢が何度も批判する「名分」とは、儒学の古典には見出せない熟語であり、日本製の考え方であったという⁽⁴³⁾。そうであれば儒学の原典に親しんだ福沢は、批判する際に儒学の正統的な教えではないことを認識していたであろう。実際彼は、儒学も人の品行を正しくする機能を持った点など

を評価してもいる⁽⁴⁴⁾。問題は、それが新しい社会に対応しないという点だったのである。

福沢が反儒教の立場だという解釈は、丸山真男の「福沢諭吉の儒教批判」という論文の影響が大きいと思われる。しかし、一見福沢が儒教全体を批判したような印象を与える「儒教批判」という題名に反して、丸山は、儒教が封建社会における「思惟範型」となっていたことを福沢がどのように批判したかを論じているのである。テキストの内容そのものの批判に関する議論ではないことに注意すべきであろう⁽⁴⁵⁾。

通常、人が外国の思想を学ぶときには、自分がもともと持っていた思想枠組みを使ってそれを受け取る。そして、自分の枠組みの中にある概念に照らし合わせながら解釈するのである。それゆえ外国の概念がこれまで経験したことのないようなものであるとき、それを人は理解できない。その概念もそれを表現する言葉も持っていないからである。例えば「権利」という概念について、福沢が理解するのに苦労している様子は本稿でも見たとおりである。また、福沢がブラックストンを翻訳するとき、「自然権」や「自然状態」を理解しなかったことを示した。その概念のもとになる神をもっていなかったからである。それに対して、すでに日本において経験しそれを表現する言葉も持っていることを外国の事物の中に見出したとき、人は自分のもっている概念が外国にも存在することを確認して、自分の考えを補強するであろう。本稿では福沢がブラックストンの翻訳において、自由の概念を強調して翻訳し、またウェイルランドの行動の自由の概念を取り入れたことを示した。それは福沢が自由を希求していたからである。また、自分の持っている概念と異なる言説に接したときには、それを選択し、取り入れたりあるいは無視することもできる。ブラックストンの抵抗権を福沢が翻訳しなかったのが、その例である。つまり人間は、異なる文化の概念については、すでに自分の持つ概念をもとに取捨選択したり改変したりするのである。

しかしそれは、外国の思想を丸ごと受け入れ、自分の概念枠組みと入れ替えることを意味しない。福沢が西洋を理解するときもっていたのが、儒学の概念だった。そのうえで、彼は歴史を文明の進展として捉える文明史に出会うことで、それを取り入れた。そして、それまで持っていた儒学の概念を西洋の概念と対照させて確認しながら、文明史のうえに系統立てて位置づけ、独自の社会構想を作ろうとしたのである。それは、文明史の思想を介することで、儒学を、修養の学から「独立」の思

想へと変容させ、儒学を再生させる試みだったといえよう。まさに「一身にして二生を経る」(文庫版一二頁)という経験をし、儒学と西洋の学問を深く学んだ福沢だからこそなしたことだったのである。

福沢が西洋の書を学んだ後も「万物の霊」のような儒学の語彙を使って叙述したのは、その概念を肯定していたからであろう。彼は『日本婦人論後編』において、儒学の中に西洋と同様な概念がある場合には儒学の概念を使うべきだということを、次のように述べている。「(男性の行為が批判されるべきときに非難するには)必ずしも耳新しき西洋説を用いず、儒者の教えを示してその自ら破れんことを望むなり。いわゆる聖人の教えに恕ということあり。…己れの心の如くに他人の心を思いやり、己が身に堪え難からんと推量して、自ら慎むことなり。誠に申分なき聖人の教えにして、吾々も固より感服いたす」(『福沢論吉家族論集』六一頁)というのである。これは『論語』「里仁第四」の「夫子の道は忠恕のみ」という箇所および『孟子』「尽心篇第七上」にある「強めて^{つと}恕^{おも}いやりして行なう。仁を求むるにはこれより近きみちはなし」という部分から引いたと思われる。

岩波文庫版『文明論之概略』の「注」のなかで、直接儒学の經典に関連するとされるものの数を、バックルやミルとの直接の関連が指摘されるものと比較すると、全体では儒学が西洋書より五割以上多く、文明史の概念を説明する第六章と第七章では、儒学が西洋書の三倍以上となる。このように儒学の語彙を多く使って記述された福沢の著作は、まだ儒学の素養のある人が多くいたであろう明治前期において、読者に儒学の思想にもとづくものとして理解されたと思われるし、福沢は当然そのような読者を想定していたであろう。彼はこれにより、文明を進め独立することの重要性が理解されることを期待したと考えられる。

福沢の社会構想においては、「一身の独立」は「一家独立一国独立天下独立」へとつながるものとして記述され、そのプロセスには家族が必ず含まれている。その点において西洋近代の思想とは異なっているのである。西洋近代思想の代表的論者であるロックは、家族を神の支配する「自然状態」に含め、女性を家族に置き去りにすることで、独立した個人たる男性だけが社会契約を結ぶことで国家を作ると論じた。ロックの理論において女性が社会契約の主体から排除されていること、また、家族が国家構想に含まれなかったことは、今では常識である⁽⁴⁶⁾。それに対し福沢の議論は、家族を社会構想全体の中に含め、そこから「万物の霊」と

しての男女の対等性にまで及んだ。それは単に西洋のような「権利」を女性についても主張した議論ではなく、家族を含んで社会を構想する思想であった。それゆえ、一度だけ『学問のすすめ』の中に書かれる「一身独立して一国独立する」という記述を取り上げて、「一家」を捨象しながら福沢の思想全体を解釈し、西洋近代の自由主義思想と同じものだとみなすのは、まったくの誤りである。そして、女性をも含んだ社会構想を示した福沢の思想の意味を矮小化するものである⁽⁴⁷⁾。

このように福沢は、『文明論之概略』において、従来持っていた儒学の思想を転換させることで新しい社会についての独自の社会構想を作り上げた後、常にこの構想を参照しながら現実政治の議論に関わっていくのである。

3、「文明の太平」と自由の概念

福沢は『文明論之概略』において、文明史において人間の「智徳」が進んだその先に、文明の究極状態である「文明の太平」が実現すると論じた。これは、晩年自然界から人間社会まで広範に論じた『福翁百話』のなかにも、「円満の境遇」（「三 天道人に可なり」『福沢諭吉家族論集』二四頁）や「黄金世界」（「四 前途の望」同書三四頁）、「人間社会の達すべき真成の目的」（「九十四 政論」同書二三五頁）などとして描かれている。そこは人間の「智徳」の発達が極まった状態であるから、すべての人間が、道徳を極めて「七十にして則を踰えず」と述べた「道徳の聖人」孔子と、「物理の聖人」「ニュートン」を合わせたような「智徳兼備の聖人」となった世界である。（同書三五頁）そのような人間の暮らす理想の世界を、福沢は次のように描いた。

「人の私心と公心と、その帰する所を一にして、己れの欲せざる所を人に施すことなく、一点の私を挟まずして自他の利害を忘れ、おのおの自ら労して自ら衣食し、全般の苦楽を平均して全般の喜憂となし、老幼病者自ら労すること能わざる者は、安んじて他の助力に預かり、売買貪らず、貸借必ず信を守るのみか、その貸借の沙汰さえ無用に属し、社会の風光ただ親愛の溢るるばかりにして、あたかも一家族の睦まじきが如くなるに至るべし。かの良家と証する家の内には、今日既にその端緒を示したり。ただこれを広く全社会に及ぼし、世界一家の美を見るまでのことにして、さまで望外の望にあらず。

この境遇に達するときは、社会は真成の自治にして、人民相互に約す

ることはあるも、その約束は違約を罪するの用意にあらずして、単に失念を防ぐの方便のみ。斯くて世に犯罪の沙汰あらざれば、法律もまた用うるに所なく特に政府を設けて人を煩わすに及ばず、政府もなく官吏もなくまた憲法もなく、ただ公平無私なる民心に依頼して、災なく害なく悠々然として、世界は即ち一大家、人生は即ち兄弟姉妹たるべきはず。『福翁百話九十四 政論』『福沢諭吉家族論集』二三五～二三六頁)

文明史の究極に実現するこのような理想状態は、『礼記』『礼運第九』に書かれる儒学の理想の世としての「大同の世」から想をえたと考えられる。竹内照夫によれば、「大同」とは、天下が公共全体のものとみなされ、人類が大きく合同して世界がひとつになっている状態である。そこでは、人は自分の親や子だけではなくすべての親や子を気遣い、自分で生活できないやめや孤児を養ってやる。財貨を独り占めせず、労力を出し惜しみしない。このように他者を思いやる人ばかりであれば犯罪もないので、家に鍵もかけないというのである⁽⁴⁸⁾。

福沢が文明の究極状態における社会が「真成の自治」の状態になるというのは、誰かが上から支配するのではない状態だと考えられるから、「大同」に書かれる天下がみんなのもの、すなわち公共全体のものとなるという考えに対応する。そこでは労働のできない「老幼病者」は他者が助けてやる。それゆえ「一家族の睦まじきが如く」になるのだ。これも「大同」類似であるし、犯罪がなくなるという点も同じである。

しかしここで注目したいのは、福沢が、こうした「大同」類似の文明の究極状態では、政府も法律も必要なくなると述べている点である。福沢は文明史の思想の中で、自らの「本心」に従って「智」を研ぎ「徳」を修め、自分の行為を自分で律することのできる独立した人間になることを説いた。人間の「智徳」の極まった文明の究極状態では、すべての人が完全な「智徳」を備えた状態になることは、福沢が「智徳兼備の聖人」と表現したとおりである。人間がこうした状態になったときには、どのような状況においても、自分の内に持つ完璧な行動規範に従って完全な行動をとれるようになる。すべての人がこのように行動する社会では、人間の行動を外側から規制する働きをする法律は不要となるし、それを執行するための政府も必要ないことになるというのだ⁽⁴⁹⁾。これこそ人間社会が「真成の自治」を達成した状態であり、「人間社会の達すべき真成の目的」なのである。

こうして文明の究極状態では、人間は誰からの指図も受けず自分の中

にある完璧な規範のみに従って行動する。つまり独立している。しかもすべての人がこのような状態であれば社会的な問題は何も生じないので、相互に干渉する必要がない。つまり社会全体として、他者との関係において自由が保障されるのである。このように福沢は、儒学の変容させることで、最終的にはすべての人が独立し、自由が保障される社会を構想したのであった。

オックスフォード大学の神学欽定講座名誉教授であるキース・ウォード (Keith Ward) は、宗教改革 (The Reformation) に関する講義で、西洋を近代社会へと導くひとつの契機となった宗教改革は、そもそもの運動の始まり自体に自由の要素を内包するものだったと解説している。それは以下のような意味である。

一四世紀頃から教会の腐敗に対するさまざまな改革運動が起こっていたが、根底的な変革を引き起したのが宗教改革である。その最も重要な主張が、教皇の独占的な聖書解釈権を否定したことであるとウォードは述べる。つまり教皇を批判する人々は、教会の行なっていることが聖書に根拠を持つかどうかを問う中で、教皇だけが聖書を解釈する権利を独占的に持ち、それは常に正しいとする教会の教義を否定したのである。

このような動きは、一五世紀に発明された活版印刷術が大量の印刷物を作ることを可能にし、聖書が各国語に翻訳されることで、人々が自分の手元に聖書を置いて自国語で読むことができるようになったことにより可能となった。つまり字が読めれば、誰でも聖書にあたってその内容を知り、神の教えを解釈できるようになったのである。こうして人々は、本来の教会の姿を聖書の中に求めようとした。そして、それぞれが自ら真実だと思ふ教えを見出し、それを自らの心の中の規範として信仰の基本においた。そのうえで、それに従って行動したのである。

このようにプロテスタントは、唯一正統な解釈権を持つ存在とされていた教皇の権威を否定し、個々人が自分で聖書を解釈することで、すべての人が自分の内面に自分では正しいと思う神の教えを絶対的な行為規範として持ち、それに従って行動するという信仰の形を獲得した。それは、教皇だけが聖書の教えを解釈して人々に伝え、皆がそれに従って行動するという従来形式とは異なる信仰の形であった。その中から、自分の信仰の内容が正しいと思うがゆえに、他者の信仰の内容が自分と異なっても、それを受け入れて尊重すべきだという「自由」の思想が生じたのだと、ウォードは説明する⁽⁵⁰⁾。

福沢は、日本における「権力の偏重」を変革するために、個々人が自分の内面にある「本心」に従うことで「智」を研ぎ「徳」を修め独立することを唱えた。「善を善とし悪を悪とするの本心」と述べられたように、「本心」とは人間の道徳行為の規範である。それゆえ福沢の思想は、自分の内面に絶対的に信じる道徳規範をもち、それに従って行動することを主張する点で、プロテスタントの信仰の形に類似している⁽⁵¹⁾。双方とも自分の行為を縛るのは、内心にある道徳規範なのである⁽⁵²⁾。

このような道徳規範を持ちながら、プロテスタントは、自分の信仰の絶対性を守るために他者の信仰の内容も認めるという行為によって相互の自由を確保した。それに対し福沢は、最終的に「智徳」の極まった「文明の太平」においては、他者の自由は、意図しなくても自然に尊重できる状態になると考えた。このように作為か自然かという点については異なるが、両者とも、自分の内面にある行為規範を絶対的に信頼し、それに従って行動することから他者の自由の尊重を導いた点において共通している。

福沢は、教皇の絶対的権威に対抗し、個々人が自分で聖書を解釈しようとしたプロテスタントと同じように、当時の日本社会の「権力の偏重」を変革するために、個々人が自分で考え独立した人間になることを主張した。彼は、西洋の思想とはまったく異なる儒学という回路を通してそれを行なおうとした。そして最終的に、西洋近代の自由主義と同じような自由の思想にたどり着いたのであった⁽⁵³⁾。

注

- (1) 伊藤正雄『福澤諭吉論考』（吉川弘文館、一九六九年）、松沢弘陽『福澤諭吉の思想的格闘』（岩波書店、二〇二〇年）、西川俊作「福澤諭吉、F. ウェーランド、阿部泰蔵」『千葉商大論叢』第四〇巻四号（二〇〇三年）
- (2) それを扱ったものとして、安西敏三「福澤諭吉と W・ブラックストン」『近代日本研究』第二巻（一九八五年）
- (3) 『西洋事情』に関わる詳細な分析は、松沢弘陽「解説」『福澤諭吉選集第一巻』（岩波書店、一九八〇年）特に二八六～二九五頁参照。
- (4) 『福澤諭吉全集』第一巻（岩波書店、一九五八年）四八六頁。以下『福澤諭吉全集』からの引用については、巻と頁数のみを、一―四八六のように表記して付する。
- (5) 安西敏三「福澤諭吉と W・ブラックストン」三六四頁。
- (6) William Blackstone, *The Student's Blackstone* (General Books, 2009)
- (7) 実際原本においてブラックストンはロックに言及している。

- (8) 『福澤諭吉全集』第一巻（岩波書店、一九五八年）四九四～四九六頁の部分。
- (9) 渡辺浩『日本政治思想史』（東大出版会、二〇一〇年）一二～一三頁。
- (10) 『福澤諭吉全集』第一巻四九五頁半ばから四九六頁半ばの部分。
- (11) 同書五〇二～五〇三頁。
- (12) 詳しくは伊藤正雄『福澤諭吉論考』、西川俊作「福澤諭吉、F. ウェーランド、阿部泰蔵」、特にウェーランドに関しては、ミヤン・マルティン・アルベルト「阿部泰蔵『修身論（原典 F. Wayland, *Elements of Moral Science*）』における「God」の翻訳をめぐる」『一神教世界』二巻（同志社大学一神教学際研究センター）二〇一一年参照。
- (13) 西川「福澤諭吉、F. ウェーランド、阿部泰蔵」三七頁。
- (14) 社会契約により国家を設立するという社会契約論が出てくるまで、アリストテレスやアウグスティヌスを始めとして、国家は家族が拡大してできると考えられるのが一般的であった。中村敏子『トマス・ホッブズの母権論』（法政大学出版局、二〇一七年）第八章参照。
- (15) 伊藤正雄「福沢のモラルとウェーランドの『修身論』」『福澤諭吉論考』一～七七頁。
- (16) 「学問のすすめ」『福澤諭吉全集』第三巻三二、三三頁。
- (17) 慶応義塾編『福澤諭吉書簡集』第一巻（岩波書店、二〇〇一年）一五〇頁。
- (18) 同書一六一頁。
- (19) 人々に対するそうした「コンモン・エジデュケーション」の必要性について、福沢は明治二（一八六九）年松山棟庵宛の書簡で述べている。『福澤諭吉書簡集』第一巻一四頁。
- (20) 「初編」出版の年に施行された「学制」について出された「被仰出書」は、「初編」での福沢の議論をほぼ踏襲するものだった。ここでは女子も男子と同様に教育が保証されていたことが、政府の開明性を示しているといえよう。
- (21) たとえば「西洋事情 巻之一 小引」『福澤諭吉全集』第一巻二八六頁、「学問のすすめ」『福澤諭吉全集』第三巻三一、四三、八〇、八四、九四、九六、一〇四、一一一頁など。
- (22) 渡辺浩『日本政治思想史』（東大出版会、二〇一〇年）第四章「家職国家」と「立身出世」参照。現に福沢は人間のあり方を示す議論の中で「職分」という語を多く使っている。『福澤諭吉全集』第三巻三六、三九、四〇頁。
- (23) 明治七年十月一二日付馬場辰猪宛書簡にも「旧習之惑溺を一掃して新ラシキエレメントを誘導し、民心之改革をいたし度…民心の改革ハ政府独りの任二あらず。苟モ智見を有する者ハ、其任を分テ自から担当せざるべからず」と述べられている。『福澤諭吉書簡集』第一巻三一二頁。
- (24) 詳しくは中村敏子『女性差別はどう作られてきたか』（集英社新書、二〇二一年）参照。
- (25) 岩波文庫版『文明論之概略』（岩波書店、一九九五年）。以下、岩波文庫版からの引用については、（文庫版六一頁）という形で示す。
- (26) こうしたプロセスに関する詳しい説明は、中村敏子「コミュニケーションとしての愛と徳義——福沢諭吉の「智徳」論と「人間交際」——『福澤諭吉年鑑』29（二〇〇二年）三～一九頁。

- (27) 本来「万物の霊」である人類に道德の教を押し付けることで、その智力を伸ばすことを妨げているとして、当時の識者たちの議論を批判する文脈で書かれた部分がある。岩波文庫版『文明論之概略』一四七頁。
- (28) 『福澤論吉書簡集』第一卷一一四頁。
- (29) 同書二九三頁。
- (30) 「家庭習慣の教を論ず」中村敏子編『福沢論吉家族論集』（岩波文庫、一九九九年）二〇〇頁。
- (31) 「日本男子論」『福沢論吉家族論集』一五三頁。
- (32) 同書二四頁。
- (33) 『福澤論吉全集』第六卷二二五頁。
- (34) 赤塚忠『大学・中庸』（新釈漢文大系2、明治書院、一九七二年）二〇〇頁。
- (35) 「日本男子論」『福沢論吉家族論集』一六〇頁。
- (36) 同書一六二頁。
- (37) 同書一五六頁。
- (38) 赤塚忠『大学・中庸』三二〇頁。
- (39) 渡辺浩によれば、朱子学は自己修養による完全な人格の実現をめざしていた。そして、万人が修養完成の可能性を持っているが、その実現には先後があり、先なる者が後なる者を導くことが必要だと考えられていたという。福沢の、「智徳」を修めた人がそれをまわりに拡げていくという考え方、また彼がしばしばリーダーたる士族について言及するのも、こうした思想と関連するであろう。渡辺浩『近世日本と宋学』（東大出版会、一九八五年）九六～九七頁。
- (40) 「万物の霊」たる人間が、教育により「智徳」を発達させていくことの必要性については、「教育の方向如何」にはっきり書かれている。『福沢論吉家族論集』三〇～三三頁。
- (41) 丸山真男「福沢に於ける「実学」の転回」『丸山真男集』第三卷（岩波書店、一九九五年）一一六頁。
- (42) 例えばひとつの考え方に惑溺する中国人批判（岩波文庫版『文明論之概略』三八頁、意味のない習慣に固執する態度（同書五一頁）、時勢に合わない教を及ぼそうとする孔孟批判（同書九〇頁）などを始めとして、以下の箇所。同書四八～五一、六四、九〇、一三五、一七八、二三〇、二七六頁。儒学のテキストを曲げて解釈した上で批判するところが一箇所ある。二三三頁。ただし男女関係に関しては、儒教の陰陽説そのものを批判している。福沢は、女性も「万物の霊」として男性と対等であると論じていたので、女性を抑圧する教えに関しては否定したのである。ただしこれに関しては、日本儒者の解釈と原典との比較検討また当時の日本の女性の状況などの検討が必要であろう。参考として、中村敏子『女性差別はどう作られてきたか』第Ⅱ部第一章、第二章、第四章および渡辺浩『明治革命・性・文明』（東大出版会、二〇二一年）第五章「夫婦有別」と「夫婦相和シ」。
- (43) 渡辺浩『近世日本と宋学』九三頁。
- (44) 例えば岩波文庫版『文明論之概略』二三三頁。
- (45) 丸山真男「福沢論吉の儒教批判」『丸山真男集』第二卷（岩波書店、一九九六年）
- (46) キリスト教は、そもそもの教えの根本に女性差別の構造を内包していた。女

性たるイヴが男性たるアダムの肋骨から創られたこと、また「原罪」はイヴが蛇にだまされたことが原因だとすることにより、女性は男性に従うべきだと教えられたのである。また男女は結婚することで一体となるとされたが、そのとき決定権を持つのは男性だとされたのである。ロックもそれに従って、女性が男性に従うことは神が定めた当然のことだと考えた。彼の社会契約論は、国家権力は神が王に与えたものだという王権神授説を否定するために論じられた。そのためにロックは、国家は人間が契約により作ったと主張し、神によって結婚の契約が封印される家族と国家とを切り離した。それは、家族において男性の女性に対する支配を確立した後、男性だけが契約を結ぶことで国家を作るという理論なのである。このように社会契約の前に女性を抑圧する形で結ばれる結婚契約を、キャロル・ペイトマンは「性契約」と呼んで批判している。詳しくは中村敏子『女性差別はどう作られてきたか』第Ⅰ部第二章およびキャロル・ペイトマン『社会契約と性契約』（岩波書店、二〇一七年）参照。

- (47) 詳しくは、中村敏子『福沢諭吉 文明と社会構想』（創文社、二〇〇〇年）参照。
- (48) 竹内照夫『礼記 上』（新釈漢文大系 27、明治書院、一九七五年）三二八頁。
- (49) 福沢が、「政体中何が一番よいか」という質問に答えて、無政府主義を説いたという証言は、彼が理想状態としてこのようなアナーキズムとも言える状態を考えていたことの裏づけとなると思われる。石田雄「解説」『近代日本思想体系、二、福澤諭吉集』（筑摩書房、一九七五年）五九七頁。
- (50) ‘The Reformation’ Gresham Lecture on 7 February, 2006. Gresham.ac.uk
- (51) 時代は異なるが、ブラックストーンが神の命令としての「自然法」を道徳の基礎として「永遠で不可侵の善悪を定める」と定義したことと、「善を善とし悪を悪とするの本心」という福沢の定義が類似していることも参考となろう。神の命令も「本心」も、人間の心のうちにあり、人間の行為を縛るものなのである。
- (52) ただしプロテスタントの場合、内面の道徳規範は自分の外部にある神の教えから引かれているので、福沢の述べるような、人間が自分の内部に生まれつき持つ「本心」の方が、内発性において完全であるともいえる。しかしすべての人間が「本心」に従って行動するような世界は、福沢自身「夢中の想像」であり「幾千万年」も先のことだと考えていた。（文庫版一七九頁）すなわちすぐに実現するのは難しい状態なのである。それゆえリーダーの存在が重要となる。
- (53) 文明の究極状態における自由は、男女の関係をも変化させる。福沢は、完全な人間社会においては、愛情のみに従って男女が自由に関係を選択する「フリー・ラヴ（相愛の自由）」がありうることを記述している。しかし、「今」の文明程度においては、一夫一婦制が望ましいというのである。「離婚の弊害」『福沢諭吉家族論集』一八五～一八九頁、「福翁百話二十 一夫一婦偕老同穴」同書一九〇～一九二頁。福沢がどこから「フリー・ラヴ」という発想を得たかについては、中村敏子『福沢諭吉 文明と社会構想』第三章第二節の注 13 参照。

