

# 福沢諭吉『文明論之概略』第十章における 「自国の独立」の論じ方

平井一弘

## 序

福沢諭吉『文明論之概略』<sup>(1)</sup>（以下『概略』）第十章は「自国の独立を論ず」と題されている。この章において福沢は「自国の独立」をどのような論じ方で論じたのであろうか。ある書物における論じ方を知る方法の一つは、その書物の読まれ方、すなわち、いかに解釈されているかを知ることであろう。

丸山真男<sup>(2)</sup>によれば、第十章の解釈は（１）「自国の独立」が『概略』の根本的なテーマであり、他章の内容は全てこの章に収斂する、（２）この章は先行する章から浮き上がっている、のどちらかになりやすい。丸山はいずれの解釈も取らず、（３）「自国の独立など文明論全般の中では「瑣々たる一箇条」にすぎない」との大命題と、他の大命題「しかし同時に、日本の独立が今は緊迫した課題なのだ」の、二つの大命題の緊張関係のなかに『概略』をおいてのみ、福沢が「自国の独立」を論じた意味が理解できる、とする。

私も（２）は取らない。ここで丸山が（１）と（３）をどのように説明しているかを見る。丸山が（１）を否定する理由は、他章と第十章は「議論の本位」が異なるのだということである。例えば、第二章の本位は「西洋文明」であるが、第十章の本位は「自国の独立」である。福沢はこのように異なる「議論の本位」を定めることによって、それぞれの章の議論を限定した。したがって、全てがこの章に収斂するのではない。（３）の緊張関係とは、前述の引用箇所、あるいはその近辺の説明から推測するに、福沢は、文明それ自体と、文明全般の中の「瑣々たる一箇条」にすぎない自国の独立との間に、ある「緊張関係」を認識したが、結局、自国の独立に「こそ賭けなければいけないのだ」と決心した、ということであろう。丸山のいう緊張関係とは、さらに一般化すれば、「近代知識人の課題に必然的につきまとうディレンマ」<sup>(3)</sup>と関係するものであろう。このディレンマとは、普遍主義へのコミットメントと「特殊集団主義」へのそれとの間のディレンマである。

私は、本稿において、緊張関係ではなく、むしろ（１）の収斂の立場に立つ。私も、丸山がいうように、第二章の本位「西洋文明」と第十章の本位「自国の独立」は異なるとは理解するが、私は、それ以上に、両者の間の論理的に一貫した関係に注目している。

『概略』の他の章は、どのように、第十章に収斂したのか。それは、次の（１）～（３）の福沢の「論じ方」によって、である。（１）第一章の本位論を第十章の議論に当てはめる。（２）一方では第三章のギゾーの解釈に従いながらも、他方、第十章ではそれに変更を加えることで、斬定的にせよ、福沢自身の文明論を完成させようとした。（３）野蛮、半開国の文明化は、「西洋の文明を目的とすること」とした第二章の言明にしたがって、半開日本の内発的近代化政策を、西洋文明諸国

に認められる「自国の独立」を結果とする文明化として具体的に提示する。

以下に上の(1)から(3)を少しく説明する。この説明は、本稿の各節の要約でもある。

(1)『概略』第一章の本位論にしたがい、第二章では、半開日本の文明化は「西洋文明」(「極度の文明」ではなく)を目的とすべしとされ、西洋文明を本位(基準)として、この基準に合致する事物(例えば、文明の精神)を利、合致しない事物(例えば、漢儒の教え)を害とした。

第十章では、同じく本位論にしたがい、「自国の独立」を「本位」と定めることにより、この本位の「ために」(目的)、文明は、利(手段)、とされた。この本位の「ために」害(手段とならない)、とされているものが、国学、耶蘇教、漢儒論、あるいは、攘夷、兵備、鎖国の諸説である。

耶蘇教とその他の説は、「害」となる「なり方」に違いがあり、耶蘇教は、「自国の独立」のためには害、しかし、「西洋文明」の(それが「極度の文明」に進む)ためには、利。その他の説は、「自国の独立」のためには害、しかし、「半開文明」(の維持)のためには、利。耶蘇教もその他の説もともに「自国の独立」のためには害であるが、そのために利とされているものは、一方は「西洋文明」、他方は「半開文明」と異なる。

「西洋文明」と「自国の独立」は、同じく、本位と定められているが、定められかたが異なる。「西洋文明」は文明論的な本位として定められ、他方、「自国の独立」は、日本文明化の当面の達成目標としての「目的」(本位)として定められる。

(2) 福沢はギゾーの文明史における、直線的な文明発達の論じ方を、西洋の文明に関して双方向に変更した。ギゾーは、野蛮から近代文明へ、との一方向で論じた。それに対して、福沢は、半開から西洋文明への肯定的な方向と、「極度の文明」から西洋文明への否定的な方向という、相反する二方向から近代文明(日本の近代化)を論じた。

半開文明から近代文明への肯定的な方向は、「自国の独立」を目的と定めて文明化すべし、という日本文明化のプラグマティックな方策として構想される。しかし、福沢は、西洋の近代文明が、どのようにして「極度の文明」に進むのかを論ずる代わりに、逆に「極度の文明」のエトスであるはずの耶蘇教の教義から西洋文明を見ると、何が欠けているかを論じて、この欠落が充足された時には「極度の文明」に至ると暗示しているのであろう。

この点では、「西洋文明を目的とする」(第二章)との議論も、同様に、「逆」である。第二章において福沢は半開日本がそこに向かって進むべき基準のみを示したのであって、その後の章でも半開日本は、どのようにして、そこに進むべきかは示さず、ただその基準から見た時に、日本に、何が(例えば、自由)、なぜ(例えば、権力の偏重のために)欠落しているかを論じた。暗示されていることは、勿論、この欠落が補われた時に、日本は文明化した、といえるのである。福沢の文明進化論は、半開文明→西洋文明→極度の文明と進歩の過程をたどるが、福沢の具体的な文明の議論は、この逆の方向をたどり、半開日本←西洋文明←極度の文明とされる。付け加えれば、福沢はこのようにして、半開日本の文明化から、現在の西洋の文明を経て、極度の文明までを繋げて、文明論を完成しようとしたのではなからうか。

(3) 第十章の後半で、福沢は文明を論じたのではなく、日本の文明化政策を提言したのであると思う。この提言とは、「日本は、『自国の独立を目的として掲げて』文明に進むべし」である。この提言は、自国の独立を目的として「掲げず」に、ただ文明化しようとする事、と対立する。この提言の効用は、第一に、後者の文明自己目的論(例えば、西洋文明崇拜や天地の公道論)の害を排除できる。また、これを目的と掲げることによって、一国独立の国民精神である「報国心」による人心の維持ができる。最後に、これを目的と掲げることによって、国内の諸説、諸事物を「鎔解」して、文明的な独立の内実を備えた日本国を成立させ得る。



福沢は、当時の日本を文明化するために、この独立達成を目的と掲げての内発的近代（文明）化政策を国家、あるいは、リーダーである知識人に提示することによって、まさにそのことによって、知識人の諸説を「鎔解」して統合し、かつ、「報国心」による人心の維持を図ろうとしたのではなかろうか。

本稿の目的は以上の（１）（２）（３）をより詳しく論ずることである。

## 第１節 福沢の議論と「本位」

### A. 「議論の本位」

丸山真男は、注記<sup>(4)</sup>の論文の意図を、福沢の「言論著作を通じてその基底に一貫して流れている思惟方法と価値意識を探り出す」<sup>(5)</sup>こととして、その方法を、「言説そのものよりも、そうした言説の行間にひそむ論理をより重視」<sup>(6)</sup>したものとした。こうして丸山が『概略』の冒頭に読み取った福沢の思惟方法と価値意識は、「価値判断の相対性の主張」であり、従って、事物の価値は絶対的なものではなく、事物の具体的な環境と実践的な効果によって確定されることである。<sup>(7)</sup>

このことは議論上は、「具体的状況を離れて抽象的に〔事物の〕善悪是非をあげつらっても、その議論は概ね空転して無意味である。（中略）議論の本位を定めるとはすなわち、このように問題を具体的状況に定着させることに他ならない」<sup>(8)</sup>と、丸山は説明する。

丸山がいうように、第十章の文章を理解するためには、「行間の論理」を読み取らなければならないし、また、議論の本位を「定める」とは、具体的な問題を具体的に論ずることを意味する。本節の目的は、「議論の本位」にしたがっているはずの福沢の議論の、そこに潜んでいるはずの形式を論ずることである。私は『概略』第一章を福沢の「議論」論と見なし、また、その内の、本位に関する部分を「本位論」としている。丸山が行間に福沢の思想の論理を探ろうとしたように、私も、第一章の行間に福沢の議論の形式を探ることから始める。

#### 本位論の概略

『概略』第一章から判断して、福沢のいう議論とは（ア）「議論の本位」を定めて、（イ）「事物」の、（ウ）利害損失を、論ずる、というものである。しかし、これら（ア）（イ）（ウ）のいずれも一義的な解釈が難しいために、福沢のいう「議論」あるいは、「議論の本位」とはどのような形式のものなのかを明確にすることは大変困難である。

「議論の本位」は、以下の、（１）から（３）のごとく説明される。

（１）「（前略）比と彼と相対せざれば軽重善悪を論ずべからず。かくの如く相対して重と定まり善と定まりたるものを議論の本位と名く。（15）」

（２）「都て事物を詮索するには、枝末を払てその本源に溯り、止まる所の本位を求めざるべからず。かくの如くすれば、議論の簡条は次第に減じて、その本位は益確實なるべし。（16）」

（３）「議論の本位を定めざれば、その利害得失を談ずべからず。（16）」

「議論の本位」の全体的な定義がなされないままに、（１）（２）（３）のそれぞれは、それぞれ異なる視点から「本位」あるいは「議論の本位」を説明している。（１）（２）（３）の全てを満たすものが「議論の本位」の全体であることになる。

私は、すでに、この「議論の本位」について、数本の論文で論及した。<sup>(9)</sup>以下に、「議論の本位」に関して、本稿において必要な限りの知識をまとめおこう。まず、（１）の定義は次のように説明される。「日本国」と「諸藩」を比べると、「日本国」は重、「諸藩」は軽、と定まっている。したがって、封建制度の下で大名と藩士が「無為にして衣食せしものを、その制度を改めて今の如くした

るは(15-16)、「諸藩」のためにはならない(害)が、「日本国」のためになる(利)のであるから、これは可である。ここで触れられている制度改革とは廃藩置県とそれに続く一連の改革であろうが、ここではこれを「廃藩置県」と呼ぶ。福沢は、廃藩置県の可否を、それは、「諸藩」に比べて「重」である「日本国」のために利であるから、可であると論ずる時に、「日本国」を「議論の本位」というのである。ここでは、このように相対して「重」と定まる本位を、相対本位と呼ぶ。

(2)では、「事物の詮索」にあたり、「本源」としての「本位」が語られている。この本位の持つ効用の説明は以下の通り二段階である。すなわち、第一段階で、ニュートンが万有引力の法則を発見(定式化)してから、「世界万物運動の理、皆これに由らざるはなし(16)」とされる。さらに、第二段階で、もし、万有引力の法則(物体の運動の「道理の本位」)がなければ、「運動の理」の議論は、「区々にして際限あることなく」、船や車はそれぞれの運動の「理の定則」あるいは「論の本位」を定めるであろう。こうなれば、「理論の箇条」のみが増えて、「その帰する所の本は一なるを得ず、一ならざればすなわちまた確実なるを得ざるべし(16)」。

上の第一の段階で、「道理の本位」とされている万有引力の法則は、物体の運動の法則として、相対的ではなく、絶対的なものである。「万有引力の法則」に相対されるものは船あるいは車の「理の定則」(「論の本位」)であろうが、「万有引力の法則」はそれに相対して「重」と定まるわけではない。仮に万有引力の法則は船(あるいは車)の運動の理に対して相対的に重であるといえるとしても、万有引力の法則を相対化する別の法則はない。したがって、万有引力の法則は「本位」であるとしても、相対的な本位ではなく、絶対的な「道理の本位」である。

福沢が第二の段階で主にいうことは、「本位」(重)を定めることによって、種々の「本位」によらない(軽なる本位による)議論を整理することができるという、本位の効能であろう。船の運動の「理」や、車の運動の「本位」を共に制約する万有引力の法則があることを知れば、船や車それぞれの利や本位の主張はなくなるということであろう。この軽重を相対的と呼ぶことはできるかもしれない。

福沢が「道理の本位」と「議論の本位」を区別していたのかどうかは明らかではないが、前者を絶対的、後者を相対的と区別することは上述のようにできるし、次に見るように意味のあることである。

福沢の文明論からは、相対的な「議論の本位」とは「西洋文明」である。さらに、絶対的な「道理の本位」とは、野蛮から西洋文明に進み、さらにそれを越えて「極度の文明」に至るという、文明進化の法則、のようである。西洋文明と半開日本文明を相対すると、ちょうど日本国と諸藩を相対するように、西洋文明が「重」であるし、日本文明は「軽」である。この軽重を定めているのは、この文明進化の法則である。文明進化の法則は、ちょうど、万有引力の法則が絶対的であるように、絶対的である。

次に、(3)では、「議論の本位を定めざれば、その利害得失を談ずべからず」とされている。これは上の第二段階に認められる、「本位」の効用のことである。「その利害得失」の「その」は、「本位」の、なのか、「事物」の、なのか、必ずしもはっきりしない。このことは後に論ずるように、福沢の議論中で、「本位」と「事物」は入れ替え可能であることから生ずるらしい。ここでは「その」は「事物の」とする。すると、「本位」を定めることによって、初めて「事物」の利害を判断できる、ということになる。

この「議論の本位」と「利害得失を談ず」ることは次のように説明される。議論の本位を定めなければ、「事物」の利害得失は論じられない。なぜならば、事物の利害は本位Xと本位Yとの間で対立するからである。例えば、「城郭[事物]は、守る者[本位X]のために利なれども、攻る者[本



位Y]のためには害なり(16)」である。しかし、城郭は、本来防御のための物であるから、城郭は、守る者のために利、攻める者のためには害、と定まっている。「議論の本位」をXかYのいずれかに定めなければ、確かに、「城郭[事物]」の利害は論じられないが、これを定めることによって、今度は、「城郭[事物]」の論じ方が決定する。つまり、城郭は守る者のために利、攻める者のために害、としか論じられない。守る者にとって害となるような城郭はあり得ないし、また、守る者にとって、ある城郭のある点は利、別の点は害、とも論じられなくなる。

福沢の文明論で互いに利害の対立する本位Xと本位Yは、西洋文明と半開日本文明である。西洋文明を本位と定めれば、本来西洋文明にとって利となる事物Tは、これを利と論ずることができるのみである。これは、「守る者」と「城郭」の議論と対応する。同様に、日本文明を本位とすれば、事物Tは、害とのみ論じられるだけである。ここで、「西洋文明のために(本位)、本来西洋文明にとって利となる全ての事物は、利である」というトートロジーが生ずる。これでは、西洋文明を本位として、西洋文明的なもの(事物)の害は論じられない。したがって、福沢は西洋文明の「欠点」を論ずるにあたっては、「極度の文明」を本位とせざるを得ない。

以上をまとめると、(1)「議論の本位」は軽重を相対して定められるという意味で、相対的であろう。しかし、(2)それを定めるものは、絶対的な「道理の本位」である。(3)「議論の本位」が定められると、事物の利害はトートロジーとして論じられる可能性が生ずる。

#### 反駁と和睦策

福沢のいう「議論」とは、基本的には、福沢が「正しい」本位に基いて「正しい」議論を行なうことによって、他の議論を論駁することである。この論駁は、個々の論点を論破するだけではなく、典型的には(1)論争相手の本位と事物の双方を分解することで論破することによって行われる。また、(2)福沢が、論争相手の議論の本位より、より高尚な本位に基づく論を張ることで、論破して、かつ、相手の議論を福沢の本位の下に、「吸収」しようとする。

次は(1)の場合の論争的な議論である。例えば、福沢の「採長補短論」(29)に対する反駁を見る。福沢は、自分も「採長補短論」者も、西洋の文明をよしとする立場(本位)において変わりがないが、本位の深淺が異なり(本位を二分)、自分はその立場がより深く(本位A)、彼等はより浅い(本位B)とする。次に、論じられる事物、「西洋文明」は、「文明の外形」(事物X)と「文明の精神」(事物Y)に分けられる。最後に、文明の利害が、「文明の精神」を先に入れることがより大きい「利」であり、「文明の外形」を入れることはより小さい「利」とであるとされる。結論は、西洋の文明を本位(本位A)とする立場からは、「文明の精神」(事物Y)を先行させることが、より大きい「利」である、となる。

もう一つの例をあげる。この例は、第十章の議論と大いに関係がある。これは第二章の福沢の国体論である(40-49)。この国体論の本位は、第二章の言明によれば、「西洋の文明」、論じられる事物は「国体」である。福沢は、先ず、論じられる事物である国体を、いわば、「皇統国体」と「ナショナルリチ国体」に二分する。そして、前者は後者の一部であるとして、次のように断ずる。すなわち、「西洋の文明は我國体[「ナショナルリチ国体」]を固くして兼て我皇統に光を増すべき無二の人物なれば、これを取るに於て何ぞ躊躇することをせんや。断じて西洋文明を取るべきなり」。

「皇統国体」を日本の半開文明(否定される本位)的とすれば、「ナショナルリチ国体」は西洋近代国家(肯定される本位)の国体であり、「現在の西洋文明」的なものである。福沢のこの議論の解釈は、恐らく、二つに分けられる。その一つは、西洋文明本位に従い、その本位を判断の基準とすると、西洋的な「ナショナルリチ国体」(事物)は、利である(基準に合致する)、と論じられている(トートロジー)と解釈することである。他の解釈は、福沢のこの国体論は、西洋文明本位論では



なく、「ナショナルリチ国体」を本位としたものであり、その本位を目的としてそれに達するために、「西洋文明」を入れることは利（有効な手段となる）、と論じられていると考えることである。この後者も、論理的には、トートロジーであるとも解釈できる。すなわち、ここでの「ナショナルリチ国体」も「西洋的なもの」と言い換え得る。（別の解釈は本稿第3節参照。）

上の二例は、ともに、「西洋文明」を本位とした議論である。また、論じられている事物は西洋文明的なものである。文明の「精神」「外形」ともに西洋的なものである。「ナショナルリチ国体」も、西洋の文明を入れることによるのみ維持され得るものである。したがって、形式的には、二例ともに、またその他の議論でも、「西洋文明」のために（本位）、「西洋文明」（事物）は、利、というトートロジーの中で、本位や事物を分割することによって、議論を成立させている。

『概略』第十章では、前半部における諸説の批判に、本位や事物を分割する、個別論者への反論が使われた。例えば、耶蘇教（事物）を批判するのに、その道德面と政治面を分離して、道德面は「今の文明」（本位）のために利であるが、政治面は、同じ本位のために害であるとした。さらに、文明という、福沢の文明論自体の「本位」を、「今の文明」と「極度の文明」に分離して、論じられる事物である耶蘇教は、その本位（福沢の議論の本位ではない）が「永遠無窮」であるから、それは「今の文明」のためには害、とした。この事は、耶蘇教（事物）は「極度の文明」のためには、利、であることを暗示している。

次に、(2)の、相手の議論を「吸収」するような、論駁である。この論駁は、本位を異にする諸説の和睦策ともいえよう。これは、議論X、議論Y、議論Zのそれぞれの本位が正しくなく、そのために錯綜する不毛な論争を、福沢の「正しい」本位の議論によって「和睦」せしめ、統一するものである。この和睦策を必要とする不毛な議論は、第一章では次のごとく説明されている（16-22）。

(ア) 神道の本位は「現在の吉凶」、仏法の本位は「未来の禍福」、漢儒者の本位は「湯武の放伐」、和学者の本位は「一系万代」。これらの諸説を和睦する方法は、これらよりも一層高尚な新説を提示すること。

(イ) 「末の説が相同じきに似たれども中途より互に枝別れして其帰する所を異にする」本位による論争。

(ウ) 「事物の利害を論ずるに、其極度と極度を持ち出して議論の初めより相別れる」論争。

(エ) 「互いに一方の罅を撃つ、即ち、「事物の一利一得に伴ふ所の弊害」のみをあげつらう論争。この和睦策は、互いに両眼を以て互いの長所と短所の両方を見ること。

(オ) 近浅な本位から高尚な本位に立つ議論を性急に論駁しようとする議論。これに対しては、高尚な議論を憶することなく展開すべし。（これは和睦策とは呼べないかもしれない。）

上に和睦策を入れなかった(イ)(ウ)のそれ、さらに、(エ)の和睦策の説明を加えれば、(イ)の和睦策は、「都て人間万事遊嬉宴楽の事に至るまでも、人々その事を共にしてその好尚を別にするもの多し。一時その人の挙動を皮相して、遽にその心事を判断すべからざるなり」。

(ウ)と(エ)の和睦策は具体的には挙げられていないが、一般的には、今日の日本語での、あるいは、それ以上に近代的な意味での「コミュニケーション」の重視である。福沢は「人と人との交際」を盛んにすべきであるという。商売、学問、遊芸、酒宴、公事、訴訟、喧嘩、戦争でも、「唯人と人と相接して其心に思う所を言行に発露するの機会となるものあれば、大に双方の人情を和らげ、所謂両眼を開て他の所長を見るを得べし」。また、「人民の会議、社友の演説、道路の便利、出版の自由等」は皆この人民の交際を助けるためであるとされる。さらに、(オ)に見るように、自説を述べる勇気と、他人の説に耳を傾ける寛大さ、が求められる。



## B. 福沢の議論

先に、私は、福沢の議論の形式においては、本位が定められると、事物がトートロジーとして論じられると述べた。勿論、トートロジーのままでは議論にならないから、福沢の議論においては、上に見たように、本位と事物のそれぞれが幾つかの個々の概念に分割される。福沢の議論がこのように分割されたものであるからして、その一つ一つをとりあげればそう理解しがたいものではないが、上の本位論に従って全体的にその構造を理解しようとするとしても解りにくくなる。理解しにくい理由は幾つかある。第一に、福沢は、本位、事物、利害の三者を、形式的に弁別できるように論じてくれないことである。第二に、福沢の言葉では、「本位」は「何々のため」の「何々」とされる。ここで、本位が「のため」と表現されることから混乱が生ずる。第三に、「利害得失」とは利害のみならず、可否、善悪、緩急、前後、などの価値判断一般を表すようである。本稿では肯定的な価値判断を「利」、否定的なそれを「害」と表して、単純化する。以下に、これら三つの理由に示したことを、福沢の『概略』第十章の議論に当てはめて、具体的にみよう。

第一に、本位、事物、利害の三者を、形式的に弁別して議論を展開していないことである。例えば、第十章の「自国の独立」は「本位」であるのか「事物」であるのかはっきりしない。第二章に明言されたごとく、『概略』全体と同じく、第十章も、西洋文明を本位とする議論であるとすれば（福沢はそうとは明言していない）、「自国の独立」は論じられている事物となり、この事物「独立」は西洋文明（本位）のために利、と論じられていることになる。逆に、「自国の独立」を本位とすれば、（福沢はそのように解されることをいう）、国学、耶蘇、漢儒の諸説、あるいは、攘夷、兵備、鎖国の諸論が、そのために害、とされていることは解るが、どのような事物が利、とされているのかは必ずしも明らかではない。あえてそのように解すれば、この「利」である事物は、自国の独立を「目的として定める事」である。すなわち、「自国の独立」（本位）のために、「独立との目的を定めて文明に進むこと」は、「利」となる。私はこのように解釈し、この命題は、第十章の形式上の、かつ内容的な命題であると考えらる。

第二に、「本位」が「何々のため」の「何々」とされることである。「ため」は、(ア) 基準（到達および判断基準）、(イ) 目的（手段を伴う）、(ウ) 利害の属する主体のいずれかを表す。第二章の本位である「西洋の文明を目的とする」とは、日本文明化の目指すべき(ア) 到達基準である。しかし、第十章の本位である「自国の独立」は(イ) の、手段をとまなう「目的」であり、したがって、「文明」はその目的を達する「手段」であるとされる。さらに、「自国の独立」とは、日本国が文明化することで独立国家となることであるから、文明の恩恵を受けるのは日本国である。すなわち、文明の「利」の属する主体は、日本国である。これは、上の(ウ) の「ため」の意味である。事実、『概略』第二章の国体論では、西洋の文明は我国体と皇統を強化する「無二の一物」、すなわち、日本の「ため」になるのだから、「断じて西洋の文明を取るべきなり(49)」と論じられている。このように、同じ「ため」との語によって表現されても、基準の設定、目的・手段関係の提示、および、利害の主体の決定のそれぞれは論理的に異なる。福沢の議論では、「ため」という語によって、しばしば、これらが混同されるようである。

第三に、「利害得失」とは利害のみならず、可否、善悪、緩急、前後、などの価値判断一般を表すようである。たとえば、「自国の独立」を目的（本位）と定めることによって、これを達成するためには、手段である事物Tと事物Uの「軽重」「緩急」が定まる、とされる。また、第二章では、西洋文明のために、文明の精神と外形の文明を、「前後緩急」に注意して入れよ、とされる。

先の相対本位に従えば、本位は相対的であるが、事物が相対的であるとはされない。しかし、福沢の議論において、本位と事物は入れ替え可能なものであるとすれば、ある議論における本位は、



別の議論では事物になり、その逆もあり得るから、事物も相対的になる。

#### 第十章における「議論の本位」

第十章において、議論の形式上は、本位と事物の入れ替えが行われたように思われる。しかも、この入れ替えは二重の意味で行われたようである。第一に、第二章に言明されたところによれば、『概略』全体の本位は「西洋文明」である。しかし、第十章では、「極度の文明」を本位として、西洋の文明が事物として論じられた。第二に、同じく、「西洋の文明」を本位とすれば、第十章で論じられている「自国の独立」は、事物であると解釈される。事実、第十章の表題「自国の独立を論ず」からも、「自国の独立」は論じられる事物であるべきであろう。しかし、福沢は第十章では「自国の独立」を本位として、「自国の独立」の「ため」に論を立てたという。

第一の入れ替えであるが、第十章の西洋文明諸国（事物）は、「極度の文明」を本位（到達・判断基準）として、この基準に達していない（害）ものとして、その「欠点」を批判された。これは福沢の「高遠な本位」に立った西洋批判の議論のようである。「高遠な本位」とは、以下のようにしてのみ到達し得る本位である。

（前略）事物の利害得失を論ずるには、先ずその利害得失の関る所〔本位〕を察して、その軽重是非を明にせざるべからず。利害得失を論ずるは易しといえども、軽重是非を明にするは甚だ難し。（中略）多く古今の論説を聞き、博く世界の事情を知り、虚心平氣、以て至善の止まる所を明にして、千百の妨碍を犯して、世論に束縛せらるる事なく、高尚の地位〔本位〕を占めて前代を顧み、活眼を開きて後世を先見せざるべからず（〔 〕内は平井）。（24-25）

このような高遠な議論とは、「極度の文明」を本位とする文明論であろう。福沢は一方では「西洋の文明」を目的（本位）として事物の利害得失を論ずるといい、他方では、「極度の文明」を本位とする高遠な議論をせよという。この矛盾は、「本位」の意味を区別することで解消する。一方の「西洋の文明」は日本文明化の当面の到達目標としての本位である。すなわち、この到達目標は「極度の文明」ではない。他方の「極度の文明」は完全な文明論の本位である。福沢の考えを推測するに、本来の文明論は西洋の文明を越えて、「極度の文明」を視野に入れたものでなければならない。換言すれば、本来の文明論においては、「極度の文明」に至るためには、そこから西洋の文明が批判されなければならない。

第二の本位と事物の入れ替えは、「自国の独立」を本位とすることによって起こった。これを本位とすることによって、「西洋の文明」は本位ではなく、「事物」にならなければならない。つまり、自国の独立の「ために」西洋の文明は利（害）、との命題が成立しなければならない。

すでに見たように、本位は「ため」と表現されることから、本位が「基準」とも「目的」ともなる。「自国の独立」を基準として西洋文明を見れば、自国の独立は西洋文明の属性であるから、西洋文明（自国の独立）の「ため」には西洋文明は利（西洋文明諸国は独立であるから、（西洋）文明化の日本も独立すべし）、とのトートロジーしか生じない。このトートロジーを避けるためには、「自国の独立」を目的として、「西洋文明」を手段とすることである。こうして、第十章では、「自国の独立」は目的とされ、その手段は文明であるとされたのであろう。

この本位と事物の入れ替えが生ずる理由は、福沢が文明を上昇のプロセスと見ていたことによるのであろう。今、「出来上がった」西洋文明から見れば、「自国の独立」はその西洋文明諸国の属性である。その意味で「独立」は西洋文明（基準）に合致しているから、それは利、である。しかし、半開日本が独立国（近代文明の属性）となるという上昇のプロセスからすれば、「自国（日本）



の独立」は、達成目的としての本位となり、文明は手段となる。同じことは、「極度の文明」と「西洋文明」に関してもいえる。あるべき「極度の文明」(耶蘇教)から「西洋文明」を見れば、その一部は害(耶蘇の罪人)である。しかし、「極度の文明」を、「西洋文明」の達成目的とすれば、耶蘇教(西洋文明の一部)はその手段となる。

完成された文明論の本位が「道理の本位」(文明進化の法則)であるとすれば、それは「極度の文明」を視野に入れたものであるべきだといえよう。すると、「議論の本位」とされる「西洋の文明」や第十章の本位である「自国の独立」は、文明論の本位ではなく、日本文明化論の本位であろう。しかし、ここでもそれぞれの本位の意味は異なり、「西洋文明」が到達基準としての本位であるとすれば、「自国の独立」は、手段を伴う目的としての本位である。

自国の独立を目的として、これを達成する手段は、さらに、二つに分けられる。一つは、自国の独立を目的と掲げて文明に進め、とのいわば、政策上のスローガンを提示すること。他は、このスローガンの下で起こる筈の日本文明化のプロセスへの期待である。このスローガンの下で、どのようにして、日本文明化は起こるのか。それは、諸説が合一して、その結果、西洋文明の独立諸国が生じたように、日本の諸説を合一して、文明日本国の独立を達成させることである。この諸説の合一は、福沢の「高尚なる」議論で、対立する諸説を和睦せしめることによってできる。そして、この和睦は「諸説の合一」と「コミュニケーション」によって可能となる。

「スローガン」は第3節で論ずる。ここでは、諸説の統一のみに、簡単に触れておく。第十章の後半部の、「自国の独立」を目的と定めた後の諸説の統一(手段)として、先に見た齟齬する議論の和睦策(アからオ)が奏効することが期待されていたのではなかろうか。この和睦策から第十章の後半部を見て見よう。まず、(ア)を第十章に援用すれば、「日本の独立」を掲げて文明に進むこと、が「一層高尚な新説」である。そうすることによって、国学、儒学から、殺人攘夷に至るまでの諸説に、「報国心」に基づく日本の独立の要素を認め、これらを「日本の独立」の達成のために統合しようとしたことであろう。

(イ)と(オ)は、議論Xと議論Yの本位のそれぞれの一方が「深い」、他方が「浅い」という違いがあることによって、表面的には同意しても本位が異なるゆえに齟齬が生ずることにおいて同様である。それらの違いは、第一章のそれぞれの例示的な説明において、(イ)が、議論Xと議論Yの表面的な同意を、「外国人を悪む(18)」こととしているのに対して、(オ)は、議論Xと議論Yの表面的な同意を、「開国の説」と、(イ)とは反対のものとしていることである。(イ)の齟齬は次のごとくである(18)。「頑固なる士民」は外国人を嫌う。同様に、「見識ある者」も外国人を嫌う。しかし、何故嫌うのかの理由をそれぞれに尋ねれば、「頑固なる士民」は、いわば、ただ嫌いだから嫌う、という「浅い」本位からでる理由に基づくのに対して、「見識ある者」は、「文明と称する外人」と日本人との「交際上より生ずべき弊害を思慮」して、外国人を嫌う、という「深い」本位からの理由に基づく。第十章では、小幡篤次郎の説がこの「見識ある者」の説であるとも読める。

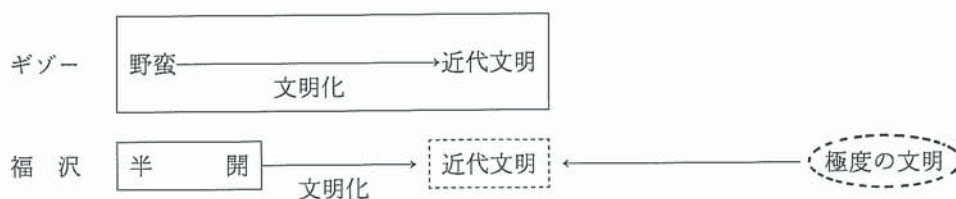
(オ)においては、甲乙ともに「開国の説」で、表面的には一致しているが、甲が「漸くその論説を詳らかにしてすこぶる高遠の場合に至るに従い、その説、漸く乙の耳に逆らうて(22)」、ついに両者の間に齟齬が生ずる。第十章においては、甲は、勿論、「高遠なる」福沢自身の議論、乙は、耶蘇の論者、文明の「外形の体裁」をのみ喜ぶ「思慮浅い(292)」文明主義者、あるいは、「天地の公道」論者(292)の議論に当てはめられる。

これら齟齬する諸説の統一には、先に私が推測した、(ウ)と(エ)の和睦策、すなわち、「コミュニケーション」が期待されているようである。(本稿第3節参照。)

## 第2節 文明論と本位論——ギゾーとの対比——

『概略』第二章および第三章に示された、福沢の文明論の構造の骨子は極めて単純なものであり、つぎの三つの柱よりなる。第一、文明進歩のプロセスはいかなるものかへの答え——(a) 野蛮を脱すると、(b) 「今の」西洋の文明のレベルに進み、(c) 最終的には、「極度の文明」に進む。第二、文明の本質は何かに対する答え——智徳の発達。第三、文明とはいかなる物か説明せよに対する答え——至大至重で人間万事は文明を目的として進行する。

福沢の文明論は、文明進化のプロセスの考えにおいてフランソワ・ギゾーの文明史の影響を受け(上の第一、および、第三の柱)、文明の本質の考えにおいてヘンリー・トマス・バックルの影響を受けている(第二の柱)といえよう。ギゾーの文明史の議論と福沢の文明の議論(特に第十章における)の間の顕著な差異の一つは、ギゾーが野蛮から近代文明に至るプロセスを、その順序で、論じたのに対して、福沢は、今なお半開にある日本から近代文明化を展望し、さらに、次に、近代文明の先にある「極度の文明」から、近代文明を、いわば逆に照射して、論じたことである。別言すれば、ギゾーが近代文明の現在から、野蛮に至る過去を「見返し」たのに対して、福沢は、半開日本の現在から、未来の近代日本を「見上げ」、かつ、さらに未来の「極度の文明」から、近代文明(日本の未来、西洋の現在)を「見下げ」た。これを図示すると以下になる。



矢印は文明の論じ方。実線は実体としての文明。点線は文明論的に達せられるべき文明。

本節では、『概略』第十章において、福沢が、いかに本位を変えることによって、日本の近代文明化を「見上げ」かつ「見下げ」たかを論じ、また、福沢のこの見方は、ギゾーの文明史の福沢の読み方と関係しているのではないかと論ずる。

### A. 本位と日本の文明化

本節冒頭の文明論の骨子からすれば、福沢の日本文明化のための「議論の本位」(何を目的として文明を進めるべきであるかという議論の、その「目的」)は、可能性としては、次の二つである。第一、「極度の文明」、第二、「西洋の文明」。

第一の、「極度の文明」を本位とする議論は、福沢によれば『概略』第三章である。これは、「文明は至大至洪にして、人間万事、皆これを目的とせざるなしとて、人類の当に達すべき文明の本旨を目的と為し(301)」たる論であるとされている。第三章の議論が本位論に従っているとすれば、本位は、至大至洪の文明。論じられている事物は、人間万事。利害は、人間万事は利、となる。

第三章における議論は、政治(を含む人間万事)は、文明を進めるものが利、これを退歩させるものが害である、ゆえに、「世にいまだ至文至明の国あらざれば、至善至美の政治もいまだあるべからず(72)」とするものである。「極度の文明」を本位として、これに達するためには何を行うべきかは、おそらく、論じ得ないから、これを本位(判断基準、あるいは到達目標)とした時には、そ



こから「現在の」西洋文明を判断して、その利害を、実際は、その害を論ずるのみの議論となる。第十章では、耶蘇の宗教を基準としての西洋文明批判がこれにあたる。しかし、同時に、西洋文明が「極度の文明」(本位)に達するため(目的)には、耶蘇の宗教は、手段として役に立つ(利)、とも暗示的には論じられている。福沢はこの「極度の文明」をどのように理解していたのか。

#### 極度の文明

福沢自身もまた後の研究者もこの「極度の文明」を正面からは、あまり論じてはいないように思われる。しかし、福沢の文明論には、明らかに、この「極度の文明」が想定されていると思われる。また、第十章でも、「自国の独立」を目的とするこの章の議論は、「文明の本旨」を目的とする議論ではないと強調された上で、当面の日本の要求に応えるための議論であるのみであると強調され、繰り返されている。福沢が極度の文明に拘るのはそれだけの理由があるのであろう。まず、福沢は文明の進歩を信ずるが、進歩という概念自体が、進歩の極度を内包している。第二に、福沢は半開文明のみならず、西洋文明の批判(部分的な)者であることに、自らの独自の地位を認めていたようであるが、西洋文明の批判者であるためには、その基準として、西洋文明を越える文明、すなわち、「極度の文明」を想定せざるを得ない。

『概略』において、「至大至重」とされる文明の究極の到達点は、「極度の文明」、「至高の文明」、「太平安楽」の文明などのいい方で、地球人類的に単一な文明の概念が暗示されていると思われるが、福沢は、この概念に関しては、明快な議論を避けているように聞こえる。例えば、「今後数千百年にして、世界人民の智徳大に進み、太平安楽の極度に至ることあらば、今の西洋諸国の有様を見て、愍然たる野蛮の歎を為すこともあるべし」とも言うが、また、「今より数千百年の後を期して彼の太平安楽の極度を待たんとするも、唯是人の想像のみ」(28)ともされる。こうして、「極度の文明」に関しては、正面からの議論はされず、「および腰」の議論がなされるのみである。

それでも、福沢の「極度の文明」観はある程度は推測が可能である。それはキリスト教の精神の「文明化」といえるものであったようである。例えば、アメリカ合衆国に関して、それがもし建国の理想に従って発展していたとすれば、「合衆国の政治は独立の人民、その気力を逞うし、思いのままに定めたるものなれば、その風俗清純無難にして、真に人類の止るべき所に止り、安楽国土の真境を模し出したるが如くなるべきはずなるに、今日に至て事実を見れば、決して然らず」(68-69)と、否定的にはあるが、コメントされる。また、福沢は、「極度の文明」においては智よりも、むしろ、完全な徳が支配すると考えていたようである。そこでは、戦争も刑法もなく、「銃前」も「教化師」も不要で、「世界の人民は、あたかも礼讓の大气に擁せられて、徳義の海に浴するものというべし」(177)であるが、「今より幾千万年を経てこの有様に至るべきや、余輩の知る所にあらず」。さはさりながら、「(極度の文明は)ただこれ夢中の想像なりといえども、もし人力を以てよくこの太平の極度に達し得ることあらば、徳義の効能もまた廣大無辺なりと言わざるを得ず」(177-78)とされる。

「極度の文明」の概念のかなりの部分を福沢が理解したキリスト教が占めているのではなかろうか。「耶蘇の宗教は永遠無窮を目的と為し(中略)結局今の此世と彼の世とを区別して論を立て、其説く所、常に洪大にして[他の学問とは異なる。そのような耶蘇の宗教に従い]一視同仁四海兄弟と云へば、此地球は恰も一家の如く、地球上に人民は等しく兄弟の如くにして、其相交わるの情に厚薄の差別ある可らず」(272)とされる。この引用の後半部は、上の「極度の文明」のイメージに似ている。

福沢の議論は「極度の文明」あるいは「耶蘇の宗教」の本位(永遠無窮)を基準とした時には「自国の独立」は害であるとする。すなわち、この本位(永遠無窮)を基準として現在の西洋世界



を見ると、独立した各国は国境を造り、一国人民と称し、政府を設け、戦争を行い、海外に侵略し、商売の利を争う、すなわち、「耶蘇の罪人」(273)である。

#### 文明化と「自国の独立」のレトリック

福沢の文明論の第二の本位は、西洋文明である。福沢のいう「自国の独立」とは文明進化論からすれば、西洋文明的な(そのレベルの)ものである。第十章では、半開日本の文明化は、例え、現在の西洋諸国が多くの「欠点」を持つとしても、「今の」西洋の文明のレベルに進むことを目的とすべきであり(第二章で明示、第十章で暗示)、そのためには、「自国の独立を目的として」、文明に進むべし、とされている。

西洋文明諸国の「欠点」は、「極度の文明」から判断した時の「欠点」であり、未だ半開の日本は、それを「欠点」として、近代文明化を避けるべきではなく、むしろ、「欠点」を積極的に受け入れるべきである、というのが福沢の主張であろう。福沢によれば、西欧の近代諸国家は、それぞれ、富国強兵を語り、商売の利を争い、武力を争う。これらの争いは、また、知恵の争いでもある。戦争といえども、条約もあり、談判もあり、万国公法もあり、むやみに行えるものではない。この状態は「今の文明の有様においては止むを得ざるの勢にて、戦争は独立国の權義を伸ばすの術にして、貿易は国の光を放つ徴候と云はざるを得ず」(274)である。

これら各国の国民精神が「報国心」である。「自国の權義を伸ばし、自国の民を富まし、自国の智徳を脩め、自国の名誉を耀かさんとして勉強するものを、報国の民と称し、其心を報国心と云ふ。その眼目は、他国に対して自他の差別を作り、たとい他を害するの意なきも、自らを厚くして他を薄くし、自国は自国にて自ら独立せんとすることなり(274-75)」。したがって、日本が西洋文明を目的(本位)として文明化しようとするならば、「自国の独立」を目的とすることは論理的に矛盾するものではない。

第十章の「自国の独立」概念は、福沢の文明論では、「西洋文明」概念と基本的に同じものである。なぜならば、「自国の独立」は西洋文明諸国に顕著に認められる特性であり、それは、「極度の文明」には認められず、また、半開文明国(例えば、日本)の、半開のままの独立(例えば、外国打ち払いや鎖国)は福沢がよしとする独立ではない。また、第十章の「自国の独立」を本位とする福沢の議論では、「独立」以外の西洋文明的特性が強調されている訳ではない。

しかし、このように「西洋文明」を議論の本位と定めた(第二章)と同じ「本位」の意味で、第十章で「日本の独立」が本位と定められているとすれば、その本位の「ために」、事物Xは利、事物Yは害と論じられなければならないことになる。だが、第十章では、日本の独立のために、「日本の独立を目的と掲げて文明に進むこと」は「利」と、あえて本位論に従って、読むことはできるが、独立を目的(本位)として、事物XやYが、この目的のために、利あるいは害であるとは論じられてはいない。このことは、「西洋文明」や「極度の文明」に至るために、ある具体的事物の利害が論じられていないことと符合する。

この符合が意味することは次であろう。文明進化の法則に定められて、個々の事物と特定されない人間万事が、「西洋文明」を経ながら、「極度の文明」を目的として進んでいる。「自国の独立」を目的と定めることで、現在の日本の人間万事は、その目的に向かって進む。これは奇妙な議論である。しかし、前節の本位の概説で見た、本源(本位)の二段階のはたらきの一段めの機能とこれは合致する。「ニウトン初て引力の利を發明し、およそ物、一度び動けば動きて止まらず、一度び止まれば、止まりて動かさずと、明らかにその定則を立て([定めて])てより、世界万物運動の理、皆これによらざるはなし(16)。」文明の定則は、野蛮から、今の西洋の文明を経て、極度の文明に進む、である。福沢が、日本文明化の定則を「自国の独立」と定め(發明す)れば、日本「万物運動



の理，皆これによらざるはなし」ではなかろうか。

## B. 福沢の本位論とギゾーの文明史

### 「本位」と“Standard”

福沢の文明論が，その多くをフランソワ・ギゾーの『ヨーロッパ文明史』によっていることはよく知られていることである。私は，さらに，前節で論じた福沢の本位論もまた，ギゾーの解釈から生じたのではないかと思っている。先ず，福沢がギゾーを援用した，文明の説明を見る。これは，本節冒頭に触れた，福沢の文明論の第三の柱である。

文明の物たるや至大至重，人間万事皆この文明を目的とせざるものなし。制度といい文学といい，商売といい工業といい，戦争といい政法というも，これを概して互いに相比較するには，何を目的としてその利害得失を論ずるや。ただそのよく文明を進るものを以て利と為し得と為し，そのこれを却歩せしむるものを以て害となし失と為すのみ。文明はあたかも一大劇場の如く，制度，文学，商売以下のものは役者の如し。(中略) 文明はあたかも海の如く，制度文学以下のものは河の如し。(57-58)

上で、「何を目的としてその利害得失を論ずるや」とされる「目的」が本位である。本稿第1節では，これは，本位を定めなければ，利害得失は談じ得ないから，議論をするためには「ためにする所の本位」を定めよとされた。これは，手段をとまなう目的としての「本位」ではなくして，標準，基準としての「本位」である。

その本位から「利害得失」を判断される事物が，制度，文学，商売などである。すなわち，「よく文明を進るものを以て」，「事物」は「利」となり，文明を「却歩せしむるもの」が「害」となる事物である。福沢はこれをギゾーの以下の箇所から得たようである。

Is it not indeed clear that civilization is the great fact in which all others merge; in which they all end, in which they are all condensed, in which all others find their importance? Take all the facts of which the history of a nation is composed, all the facts which we are accustomed to consider as the elements of its existence—take its institutions, its commerce, its industry, its wars, the various details of its government; and if you would form some ideas of them as a whole, if you would see their various bearings on each other, if you would appreciate their value, if you would pass a judgment upon them, what is it that you desire to know? Why, what they have done to forward the progress of civilization—what part they have acted in this great drama,—what influence they have exercised in aiding its advance. It is not only by this that we form a general opinion of these facts, but it is by this standard that we try them, that we estimate their true value. These are, as it were, the rivers of whom we ask how much water they have carried to the ocean.<sup>100</sup>

「文明の物たるや至大至重」に始まる福沢の文明観は，ギゾーからの引用にみられる，文明 (the great fact) と事物 (facts) の関係に，また，事物の評価が文明によるということの両者において，類似している。ギゾーからの引用中の下線部が，そこから福沢が本位という概念を引き出した所であろう。特に，「本位」は“standard”に該当するようである。

ギゾーの現代語訳は次の通りである。

諸君、実際、文明という事実は最高度の事実、その他の一切の事実がそこに帰着し、そのうちに要約される普遍的、決定的事実であるように見えないでしょうか。一国民の歴史を構成している一切の事実、通例一国民の生活の要素と見なされているものを取り上げてみたまえ、その制度、商業、産業、戦争、その統治のあらゆる細部を取り上げてみたまえ。これらの事実をその全般について、その関聯について観察しようと欲するとき、それらの事実を評価し判断しようと欲するとき、我々はそれらになにをたずねるでありましょうか。我々はそれらがいかなる点でこの国民の文明に貢献したか、いかなる役割を演じたか、いかに参加したか、いかなる影響を与えたかと問うのであります。我々がそれらの事実について完全な観念を頭に描き出すのみならず、さらにそれらを測定し、それらの真の価値を評価するのは、まさしくその事によるのであります。すなわちそれらはいわば河川のようなもので、我々はそれらに対し、それらが大洋に運んで行くべき水の量を問うわけでありませう。<sup>11)</sup>

ここで大変興味のあることは、福沢がギゾーのこの長文に読み取ったものは、自明的な事実として存在する「文明」とそれをあらしめた「事物」の、いわば、直線的な関係だけであつたらしいことである。文明が諸事実を包含する「事実」であることを説得しようとするギゾーのレトリックはほとんど無視された。しかし、このことは福沢だけではない。永峰秀樹もまったく同様である。

文明ハ諸事蹟ヲ包蔵シ又タ諸事蹟ノ可否ヲ決スベキ重大ノ実事ナリ。或国ノ事蹟及ビ事蹟ノ元質タル法律、通商、職業、戦闘等ヲ集メテ之ヲ一塊トナシ、其可否得失ヲ論ズルニ當ッテ、果シテ何物ヲ以テ模範〈テホン〉トナスベキヤ。其之ヲ決スルノ法、其事ノ文化ノ消長ニ於テ如何ナル功害アルヤヲ推覈〈ギンミ〉シテ之ヲ裁決セザルベカラズナリ。大洋ニ致送〈ヲクル〉スルノ量ニ依ッテ河川ヲ論ジ、文化ヲ進歩セシムルノ功ニ因ッテ事物ヲ論ズ。大洋ハ諸川ノ流注〈ナガレコム〉スル所ニシテ、又タ其ノ永久涸レザルノ源ナリ。<sup>12)</sup>

福沢や永峰は、このギゾーの原文を、上の訳文のように、いわば、既定の事実としての西洋文明の観察から日本文明化策を引き出すべく解釈したのであろう。福沢の場合には、それが本位論となつたのであろう。その特徴は二つあり、第一に、ギゾーが過去から現在を論じたことに対して、福沢は、同じ論法で、現在から未来（日本の文明化）を論じようとしたこと。第二に、ギゾーが、文明を、事物の評価的な判断の尺度としたのに対して、福沢は、文明を、諸事物の達成目的としたこと。以下の（１）（２）（３）は、福沢がギゾーより得た論じ方であらう。

（１）論じられるものは事物である。例えば、制度、文学、商売、工業、戦争、政法である。

（２）論じ方は利害得失である。

（３）利害得失の判断基準が「本位」、すなわち、文明であり、文明を進める事物は利、これを退歩せしめる事物は害、である。

次の（４）から（７）は、ギゾーの「本位」概念（standard）を、福沢がその文明論と文明化論に応用したものといえよう。

（４）「人間万事皆文明を目的とせざるものなし」であるから、全ての事物は文明に向かって進む。すなわち、「極度の文明」を目的とする。

（５）文明は段々に進歩するから、ある事物は半開の文明を目的とする。つまり、ある事物は半開



の文明のために利である。だが、この同じ事物は、(西洋の)文明のためには害である。別の事物は、(西洋の)文明のために利である。だが、半開の文明のためには害である。

(6) したがって、事物を論じる時には、その事物の利害の判断の根拠となる本位を定めなければならない。文明のレベル、即ち、半開か、(西洋の)文明か、あるいは、「極度の文明」かを区別しなければならない。

(7) 事物を論じる時には、また、時と場所を考えなければならない(例えば、『概略』第七章「智徳の行われるべき時代と場所とを論ず」)。なぜならば、万事が文明を目的とするならば、今日本で起こっている事物も文明を目的としているから、利害得失を論じられなくなる。今日本(場所)で起こっている事物は、今までは(時)よいのであるが、これからは(時)よくない、と論じられなければならない。

#### 「鎔解」と“Unity”

また、福沢は、文明国家の概念とともに、本位が異なるために齟齬する議論の和睦法も、ギゾーを解釈することで得たように思われる。前節で、議論X、Y、Zを和睦させる方法に触れた。第十章の終り近くには、「結局の目的を自国の独立に定め、恰も今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ、悉皆これを彼の目的に達するの術とする(302)」とある。「人間万事を鎔解して一に帰せしめ」という考えも、福沢が、ギゾーを読むことで、得たことらしい。『概略』第八章には「逐に合して一と為る」(207)との言葉が使われている。

西洋の文明の他に異なる所は、人間の交際に於てその説一様ならず、諸説互いに並立して互に和することなきの一事にあり。譬えば政治の権を主張するの説あり、宗教の権を専にするの論あり。あるいは立君といい、あるいは神政府と言ひ、あるいは貴族執権、あるいは衆庶為政とて、各々その赴く所に赴き、各々その主張する所を主張し、互いに争うといえども、互によくこれを制するを得ず。一も勝つ者なく一も敗する者なし。／勝敗久く決せずして互いに相対すれば、たとひ不平なりといえども、共に同時に存在せざるを得ず。既に同時に存在するを得れば、たとひ敵対する者といえども、互にその情実を知て、互にその為す所を許さざるを得ず。我に全勝の勢いを得ずして、他の所為を許すの場合に至れば、各々自家の説を張りて文明の一局を働き、逐には合して一と為るべし。これすなわち自主自由の生ずる由縁なり。(191-92)

これに対応するギゾーの原文は以下である。<sup>03</sup>

How different to all this is the case as respects the civilization of modern Europe! Take ever so rapid a glance at this, and it strikes you at once as diversified, confused, and stormy. All the principles of social organization are found existing together within it; powers temporal, power spiritual, the theocratic, monarchic, aristocratic, and democratic elements, all classes of society, all the social situations, are jumbled together, and visible within it; as well as infinite gradations of liberty, of wealth, and of influence. These various powers, too, are found here in a state of continual struggle among themselves, without any one having sufficient force to master the others, and take sole possession of society.

...in modern Europe the diversity of the elements of social order, the incapability of any one to exclude the rest, gave birth to the liberty which now prevails. The inability of the various

principles to exterminate one another compelled each to endure the others, made it necessary for them to live in common, for them to enter into a sort of mutual understanding. Each consented to have only that part of civilization which fell to its share. Thus, while everywhere else the predominance of one principle has produced tyranny, the variety of elements of European civilization, and the constant warfare in which they have been engaged, have given birth in Europe to that liberty which we prize so dearly.<sup>(4)</sup>

これはギゾーが、古代文明の単一性に対して、西洋文明の多様性を説いた二箇所（原文の引用ではそれぞれのパラグラフに分けてある。福沢からの引用では、／が境目。／の前後は、ギゾーの原文では約1ページ離れている）からの福沢訳である。「諸説」は必ずしも政治や宗教の主張のみと考えずに、社会全般に関する事柄と考えてよかろう。第十章前半部で論じられている政治や宗教の「諸説」は国学、耶蘇教、漢儒論、攘夷、兵備、鎖国の諸論である。さらに、第十章末尾で論じられている「人間交際」の諸事象も「諸説」に入れてよかろう。

福沢はほぼ正しくギゾーを訳しているのであるが、「逐には合して一と為るべし」との文言は、福沢が訳したギゾーの箇所にはない。しかし、福沢にとっては、西洋の文明は諸説が「逐に合して一と為り、以てその間に自由を存したるもの」（207）こそ重要だったのであろう。「一と為る」と「自主自由」は文明的な近代国民国家の成立の証拠であった。

諸説が「合して一」となったものが、西洋近代国家の文明であった。「文明とは、人間交際の次第に改ま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て、一国の体裁をなすという義なり（57）」と「一国の体裁」が強調されている。諸説を「合して一」となし、「一国の体裁」を持った文明国を造るためには、諸説は和合しなければならない。前節で見た、福沢の、本位の異なる諸議論の和睦策、すなわち、コミュニケーションの重視は、福沢の、このギゾーの解釈から生じたものであろう。このように考えると、福沢が、商売、学問、遊芸、酒宴など（21, 302）とともに、「公事、訴訟、喧嘩、戦争（21）」をも、人間交際に重要であるとした理由の推測が付く。「たとい敵対する者といえども、互にその情実を知て、互にその為す所を許さざるを得」ない状態になるためには、まず、対立が必要である。

ギゾーも「合して一となる」と訳し得る言葉“unity”を、上に福沢が訳した箇所（後段）の直後で使っている。ギゾーは以下のようにいう。世界の文明の発達においてヨーロッパの優勢を認めることは正しい（“legitimate”）。なぜならば、世界中に、ヨーロッパと同じく種々の要素（「諸説」）が認められ、どれ一つとして世界を征服していない。そしてこれら全てが、達せられることがないであろう「ある統合（a certain unity）」に向かっている。従って、ヨーロッパは世界の姿を映し出している。ギゾーにとってこの統合は神の摂理（Providence）である。人間はその力（liberty／labor）で、この摂理を実現する。

福沢はこの「合して一となる」という概念を第十章でも使っている。すなわち、「結局の目的を自国の独立に定め、あたかも今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ」（前出）て、これを独立という目的を達成する術とするという。

### 第3節 日本文明化政策としての「自国の独立」

既に述べたように、私の考えでは、第十章における「自国（日本）の独立」を目的とするとの議論は、日本を最も文明論的に「正しく」文明化するための政策提言であって、福沢の文明論の一部



ではない。これが文明論ではなく政策提言であると考えられる理由は二つある。一つは、文明論と政策提言との間には「本位」の意味に違いがあり、前者の本位は「評価基準」、後者のそれは手段を前提にした「目的」である。第十章における国学、耶蘇教、漢儒論、あるいは、攘夷、兵備、鎖国などの諸説に対する福沢の批判は、文明論的である。さらに、外国交際の難病も、福沢の議論から見る限り、事実というよりは、文明論的なものではなからうか。これらの議論は「西洋の文明」を本位（評価基準）として、その本位に合致しているかどうか論じられている。それに対して、「自国の独立」が本位であるとは、それは、いわば、プラグマティックな達成目的であり、それを達成するための手段を前提としている。

「自国の独立」を政策提言であるとする理由の第二は、いわば、それを目的とするとのスローガンを掲げよと福沢が主張している響きを感じられることである。これをスローガンとして高々と掲げることによってのみ可能な、西洋が文明化したプロセスをたどっての、日本の文明化のプロセスが暗示されているようである。そのプロセスとは、諸説の鎔解、合一である。日本の「正しい」文明化政策とは、日本がその独立を目的と定めることによって、報国心を涵養し、かつ諸説を鎔解、合一させることを可能にする政策である。

#### A. 文明論と政策提言との間の「本位」の違い

第十章の議論は論理的に整理されたものであるとは言い難い。初めに、(a)「日本の独立の維持」に対する危惧が提起される。そして、(b) 国学思想では「人心の維持」が不可能なこと、さらに、(c) 耶蘇の教えでは、「国家の維持」ができないことが、主に、論じられる。その間に、(d) 攘夷論や兵備論が「独立の内実」達成の目的には役に立たないことが論じられ、次に、日本の抱えている問題が、(e)「外国交際」であると特定され、その性質が説かれて、解決法が、(f)「日本の独立を目的と定めて文明に進むべし」として示される。そして、(g) その解決法の「利点」と、さらには、(h) この解決法が「唯一」のものであることが論じられる。

このような第十章の議論をそのままなぞっても、上に「」を付けた重要概念間の関係は必ずしも明らかにはならない。例えば、独立と人心の維持の関係は明確に論じられていないし、また、福沢と諸説の主張者が、同一の問題を、同様に認識しているのかどうか、必ずしも、明らかではない。いわば、議論の「土俵」が同じであるのかどうかの疑問がある。

丸山は、第十章の諸論点を組み替えて読むように指示している。<sup>99</sup>ここでも、丸山とは異なるやり方で、論点の組み替えを行い、福沢の議論を整理してみる。

問題を整理するために、アメリカ流の問題解決 (problem-solution) の議論法にしたがって、福沢の議論を整理してみよう。この問題解決法とは、以下の、John Deweyによって定式化されたプロセスに従う議論である。

(1) 問題の発見。(2) 問題の定義 (原因の分析を含む、問題の具体的な説明)。(3) 複数の可能な解決方法の提示とそれらの検討。(4) 最良の解決方法の選択。(5) 最良の解決方法の実行。

第十章における福沢の議論の「流れ」を、あえて、上のプロセスに当てはめると、大略、次のようになる。

- (1) 問題の発見——日本の独立維持への危惧
  - (a) 国学思想による人心の維持の不可能性
  - (b) 耶蘇教の非現世性
  - (c) 漢儒論の非近代性
  - (d) 攘夷論や兵備論の非実効性

- (2) 問題の定義——名称「外国交際」。性質、理財上と權義上。問題の原因の解明。
- (3) 複数の可能な解決方法の提示とそれらの検討——なし。
- (4) 最良の解決方法の選択——唯一の解決法は「自国の独立を目的と定めて文明に進む」。
- (5) 最良の解決方法の実行——明示されず。あえていえば、報国心の涵養と諸説の鎔解。

福沢の議論の順序を変更して、上のアメリカ流の問題解決法のプロセスによって組み替えてみる。上の(2)の(a)から(d)を(3)の「可能な解決方法」に入れればよい。すると以下のようになる。

- (1) 問題の発見——日本の独立維持への危惧
- (2) 問題の定義——名称「外国交際」。性質、理財上と權義上。問題の原因の解明。
- (3) 複数の可能な解決方法の提示とそれらの検討
  - (a) 国学思想による人心の維持の不可能性
  - (b) 耶蘇教の非現世性
  - (c) 漢儒論の非近代性
  - (d) 攘夷論や兵備論の非実効性

(4)は、議論法上は(3)の一部となるが、福沢によれば、これのみが唯一最良の解決法であるので、(4)と(5)はそのままとする。

以下には上に組み替えた図式にしたがって議論を進める。

福沢の議論を組み替えることによって、次の三つのことが解る。第一は、福沢とその他の説の主張者は「問題の定義」を共有していないこと。福沢の定義は「外国交際」であるのに対して、他のそれは「人心の維持」、あるいは、「排外」である。第二に、福沢の議論と他の説のそれは、問題解決の有効性を争うものではなくて、本位が異なるものであること。そして、第三に、福沢の解決法の実行は、文明論とは異なる、目的・手段論であること。第一の点をより具体的にいえば、第十章の議論の当初における、問題の発見、日本の独立の維持の危惧の指摘、から問題の定義、すなわち、「外国交際」とその分析までは、いわば、直結している。別言すれば、福沢にとって、問題の発見とその定義は論理的に自明であり、この間に、国学思想、耶蘇教、漢儒論、あるいは、攘夷論、兵備論、鎖国論への反論を入れる必要はない。これらを入れたのは、問題の発見とその定義という論理的な議論以外の目的があるのではなかろうか。この「論理的な議論以外の目的」とは、第二の点に関係しており、福沢は、自分の議論とこれら諸説の間には本位の違いがあることを暗示する目的を持っていたのであろう。この本位の違いは第三の点に関係し、諸説の本位は文明論的に取扱われ、福沢の本位は文明化論として取扱われていることに認められる。

#### 問題の発見

先ず、福沢は、日本が西洋の文明を知って、「その有様を我に比較して前後の別あるを知り、我文明の以て彼に及ばざるを知り、文明の後るる者は先立つ者に制せられるの理を知るときは、その人民の心に先ず感ずる所のものは、自国の独立如何の一事にあらざるを得ず(263)」という。ここには日本人が現実に独立の維持を危惧していたとするよりは、むしろ、文明論的に、独立を危惧すべき立場にあることが指摘されているのだと思う。なぜならば、福沢は、人民が、事実として、「自国の独立如何」を感じているとはいっていない。むしろ、これを感じていないことを憂えている。福沢の眼からは、当時の日本人はこの危惧を感ずることなく、「重荷を卸して正に休息(267)」している状態にあった。このことからしても、第十章の前半部が、日本が独立の危機に際していたという事実に基づくというよりは、むしろ、その文明論に強く基づくといえるのではあるまいか。

第十章の前半の議論では、この後に、国学、耶蘇、漢儒の諸説の批判および攘夷や兵備論の非現



実性の指摘が続く。その後、これら諸説から福沢の問題の定義への「橋渡し」の文章がくる。

以上所論の如く、(1) 方今我邦の事情困難なりといえども、(2) 人民は更にこの困難を覚え、恰も旧来の羈絆を脱してかえって安楽なるが如き有様なれば、(3) 有志の士君子、深く之を憂ひ、(中略、その内容は皇学者の国体論、洋学者の耶蘇教、漢学者の堯舜の道) 如何にもして民心を維持して其向ふ所を一にし、以て我邦の独立を保たんとて、各勉る所ありと雖ども、今日に至るまで一も功を奏したるものなし、又後日に至りても一も奏す可きものなし。(4) 豈長大息す可きにあらずや。ここに於てか余輩もまたいささか平生の所見を述べざるを得ず。(276)

ここには議論上幾つか注意すべきことがある。第一に、引用中(1)の「困難」とは、福沢が後に説く「外国交際」の難病のことであるが、これまでにこの「困難」はそのようなものとして具体的に説明されていない。これまでは、日本は「決して無事の日」ではなく、「積年に比して更に困難なる時節なり」(268)とされ、また、「世の識者もここ〔困難〕に心付かざるにあらず(268)」とはされているが、福沢は自分と「士君子」の間にこの「困難」に関する共通の認識があることを示してはいない。つまり、先に触れたように、福沢にとってこの「困難」の認識は、現実の危機から生ずるものであるよりは、その文明論より必然的に生ずるものであったのではなかろうか。

第二に、引用中の(2)は福沢によって十分に論じられている。主要なことは、「士君子」がその諸説で、人民の状態を「浮薄」とみなして、徳育で教化しようとするのに対して、福沢はここに示されているように、人民の状態を、重荷という比喩を用いて、いわば、「物理的」に分析していることである。これは、福沢が、日本の文明化が目的とすべき近代西欧文明では「智」が優先して、野蛮、半開、極度の文明では「徳」が優先すると考えていたことに対応する。

第三に、引用中(3)の「士君子」の諸議論は、本稿では後に論ずるが、ここで注意すべきことは、これらが、民心を統一し「我邦の独立を保たんと」しているが、今日に至るまでも、また後日にも奏効しない、とされていることである。民心を統一して日本の独立を計らんとすることは、これら諸議論にしても福沢にしても同じである。すると、人心の統一の契機として、これらの諸説が徳を提示する(その結果、効を奏さない)のに対して、福沢は効を奏すべき別の契機を提出しなければならない。それが第十章後半部の「自国の独立」を目的とせよとの政策提言であると考えられる。「徳」と「独立」は、それぞれ質的に異なる本位であり、福沢の文明論からして、後者は前者に比して、高遠な本位である。

以上をまとめれば、第一の点において、福沢と「士君子」は、日本の現状認識において必ずしも一致していないこと。この認識の差異が、第二点の人民の状態の形容、第三点の人心の統一の契機の違いに反映していることである。この認識の差異があることが、上の引用の最後(4)の「平生の所見を述べ」る、いささか勿体ぶった表現となるのではなかろうか。事実、福沢は、物事の認識の仕方から次の問題の定義を説きはじめる。

#### 問題の定義

上の引用部に続く福沢の文章は以下である。

都て事物を論ずるには、先ず其事物の名と性質を詳にして、然る後に之を処分するの術を得べし。譬へば火事を防ぐには、先ず火の性質を知り、水を以て之を消す可きを詳にして、然る後に消防の術を得べきが如し。(276)

ここで福沢は、「士君子」の議論は、「事物の名と性質を詳に」せず、解決法を模索している、といているに等しい。つまり、これらの議論の部分的否定ではなくて、それらの立論の根拠を全て否定している。この否定が意味することは、世の識者、士君子は、日本が直面する「事物」に、例え、気付いている（問題の発見）としても、その事物を命名して、その性質を明らかにしてはいない、すなわち、「困難」を真に理解しているのは、福沢のみであること、となる。こうして福沢は日本が直面する「真の」問題を提起する。

福沢が指摘するこの「事物」、すなわち、日本が直面する「真の」問題の名は「外国交際」、その性質は、将来、日本の独立を侵すかもしれないような「難病」である。その困難な外国交際の性質が、理財上、および、権義上の両面から論じられ、さらに、権義上の問題が生ずる理由が論じられる。

理財上、西洋人は「利を争わざるべからざる（281）」理由があり、現在の日本の被害は、「方今日本にても若干の外債あり、[将来において外債が増えた場合] その利害得失を察せざる可からず」（280）。権義上は、「仮令ひ表向は各国対立彼我同権の体裁あるも、其実は同等同権の旨を尽くしたりと云ふ可らず。外国に対して既に同権の旨を失ひ、之に注意する者あらざれば、我が国民の品行は日に卑屈に赴かざるを得ざるなり（283）」。

日本人が外国人に対して同権の主張をしない理由は、「第一条は、世に同権の説を唱る者、その論説に就き、いまだ深切なる場合に至らざることなり。第二条は、外国の交際、日浅くして、いまだその害の大なるものを見ざることなり（283-84）」。

ここで興味あることは、福沢は、西洋諸国によって、日本に既に与えられた理財上および権義上の被害を、甚大なものであるとはしていないことである。理財上の被害は、上に見たように「若干の外債」であり、外国人によって日本人が被っている権義上の被害は、小幡篤次郎に雄弁に語らせているものの、福沢自身は、小幡の説に賛成した上であるとはいえ、「この他、外国人との交際に付ては、居留地の関係あり、内地旅行の関係あり、外人雇入れの関係あり、出入港税の関係あり（283）」と、冷静かつ簡単に問題分野に触れるのみで、後は、上に見た、表向きの同権と実際の不平等の乖離の指摘となる。

日本人が外国人に対して同権の主張をしない理由とされるものも、外国人の現実的な苛烈さに関係するよりは、文明論的である。第一条は、民主主義的に未成熟な日本人自身の問題であり、第二条では、福沢自身によって、目下、外国人による被害は甚大なるものではないとされている。したがって、権義上の被害の恐ろしさは日本の事例ではなく、馬場辰猪の報告を引いて、インドにおけるイギリス帝国支配の苛酷さによって例示され、また、アメリカにおける白人とインディアンの関係で例示される。

このように述べても、私は、福沢が日本の独立の維持に危惧を抱いていなかったと言うのではない。私がここでいうことは、第十章の表現では、その危惧は福沢の文明論的（インドやアメリカはそれを福沢に確認させたであろう）な考察に強くしたがっているのではないか、ということである。もし、日本（人）に対する外国の被害が現実的にさほど苛烈なものではなく、その苛酷さは福沢の文明論から推論されたものであるとしたら、その苛烈さの列挙は、人民に対する警戒心を喚起するためであろう。議論レトリック上は、この警戒心の喚起は、次に述べる報国心の裏付けとなって、人心の維持を可能にするかもしれない。

こうして、外国交際は「国命貴要の部分に犯したる痼疾」であり、「人民一般にてその療法を求めべからず（291）」とされる。したがって、福沢によれば、日本の文明化は外国交際の賜物であるから、この交際をますます盛んにすべし、とは「思慮浅き人」の論であり、また、外国交際は「天



地の公道に基づく」から、これを心配する必要なし、とするのは「結構人の議論」であることになる(292-93)。

ここでは、外国交際の難病を治療するのは日本人民であって、外国交際自体を治療薬とはできないとされる。日本がこのまま外国交際の経験を積んで行けば、ひとりでの、独立に堪えられるだけの文明化をするのではなく、国民が文明的独立の「独立すべき勢力(300)」とならなければならない。したがって、「外国交際は我国の一大難病にして、これを療するに当て、自国の人民にあらざれば頼むべきものなし。其任、大にして、其責、重しというべし。即ち此章の初にいへる、我国は無事の日にあらず、然も其事は昔年に比して更に困難なりとは、正に外国交際の此難病のことなり。一片の本心に於て、私有をも生命をも抛つべき場所とは、正に外国交際のこの場所なり(294)」とされる。つまり、日本人は報国心をもって外国に対応することが、強烈に求められる。しかし、「此章の初」には、この難病は指摘されていない。したがって、国学、耶蘇などの諸説は、この難病を理解していないことになろう。

ここまでに、福沢は、日本が直面する真の問題は外国交際であり、それが大問題となる理由は、理財上、権義上、将来日本が独立を侵される可能性があるからであるとした。この問題の解決は、外国交際そのものに委ねることはできない。したがって、日本の独立を維持することのできるものは、ただ日本人の報国心のみであると指摘される。それだからこそ、報国心に依頼せずに、徳に依拠して人心の統一、ひいては、日本の独立をはかろうとする「士君子」の諸説は効を奏さないことになる。

福沢の議論上、ここで再度指摘しておくべきことは、先に私が触れ、また、ここで福沢がそれを明言するごとく、この外国交際という「困難」は、ここで福沢によって初めて指摘されたものであって、福沢が批判した諸説の論者は、この「困難」を共有していない。つまり、福沢の説明からは、これらの論者のだれも、福沢と同じ問題意識の「士俵」で議論を展開していないことになる。

ここで、「複数の可能な解決策」としての諸説を見る前に、福沢の問題解決策(以下の下線部)を一瞥しておこう。それは以下の通りである。

右の如く、暗殺攘夷の論は固より歯牙に留るに足らず、尚一步を進めて兵備の工夫も実用に適せず。又上に所記の国体論、耶蘇論、漢儒論も亦人心を維持するに足らず。然ば則ち之を如何んして可ならん。云く、目的を定めて文明に進むの一事あるのみ。其目的とは何ぞや。内外の區別を明にして我本国の独立を保つことなり。(297)

これらの諸説にしたがっても、日本の独立を維持することはできない。その理由は何かの詮索は後回しにして、ここでは、福沢の問題解決策が、人心を維持して、ひいては、日本の独立を維持することが可能だとされていることに注意しよう。なぜ、かくのごとく、「目的を定めて文明に進む」ことが独立維持策になるのか。しかも、唯一の策になるのか。西洋諸国によって日本の独立は侵されるかもしれない、したがって、独立を目的とせよ、との論理は、あまりにも明快すぎて、あっけない感じがする。しかし、日本が独立を維持するためには、日本の独立に「目的を定めて文明に進む」べし、とされているならば、目的を定めることと文明化の関係が暗示されていることになり、興味は出る。

日本の独立を目的と定めて、文明に進め、とは、日本を近代文明国家にするための方策を、福沢がその文明論から引き出したものではないか。つまり、福沢が問題にしていることは、日本の独立の維持もさりながら、その独立の維持を可能にするほど十分な日本の文明化である。福沢は、丸

山<sup>10)</sup>が指摘するように、「西欧的国家体系」への日本の自主的な介入」を説いている。近代独立国家への日本の文明化は、外形の文明の模倣や、だた、文明化することを願う（「極度の文明」に至ることを願うように）ことではありえず、かならず、西洋の文明諸国が近代独立国家へ至ったのと同じプロセスを辿る文明化となる。

日本が現在独立を心配する地位にあるのは、西洋文明諸国と半開日本の文明的な落差のゆえである。このことを暗示するために、福沢は、諸説の論拠とは別に、外国交際という難病を診断して、自説の論拠をそこにおいた。それならば、なぜ、福沢は、論拠を共にしない諸説を論じて、批判したのか。その理由は、福沢の本位＝基準論によるといえるであろう。福沢は、正しい本位に基づく議論をすることによって、その本位に基づかない「正しくない」議論を排除しようとした。福沢の本位とは、西洋の文明。国学者、漢儒者のそれは、半開の文明。そして耶蘇教の本位は、「極度の文明」である。

これらの論者の議論の目的は、「我邦の独立」の維持を、国体論、耶蘇教、堯舜の道で「民心を維持してその向う所を一」にすることで図ろうとすることである。それに対して、福沢の議論の目的は、日本国が当面する問題のありかを「外国交際」であると特定した上で、日本の独立の維持を、「自国の人民」に依拠して、これを図ろうとするものである。「民心を維持してその向う所を一」にすることで独立を図ることと、「自国の人民」に依拠して独立を図ることは、人心の統一を独立の条件とすることにおいて同じである。異なることは次である。一方が、民心の向う所を明示せず、他方は、外国交際を難病と指摘することで、これをする。また、一方が、国体論、耶蘇教、堯舜の道などの「徳」で人心の維持を図り、他方が、日本国の独立をスローガンとした文明化策で、これを図ろうとする。福沢が、他の論者と異なり、問題を外国交際と指摘したことが、福沢と他の論者との決定的な相違である。このことは、繰り返せば、福沢は他の論者とは別の議論の「本位」を作り上げたということであり、また、新たな人心維持策を提起しなければならないということでもある。

#### 複数の可能な解決方法

ここで、複数の可能な解決方法とは、福沢の方法を含めて「暗殺攘夷の論」や「兵備の工夫」、および、「国体論」、「耶蘇論」、「漢儒論」をいう。しかし、すでに見たように、福沢の解決法と、他の議論は、本位を異にしているのであるから、共通の認識という「土俵」に立ってはいない。福沢が一段も二段も高い所に立って、他の議論が跋扈する日本を睥睨している。したがって、福沢の議論と他のそれらは、問題の発見、定義の初めから、同等なレベルの問題解決法ではない。以下では、既に見た福沢の議論に照らして、これら諸説に対する福沢の批判を見る。

福沢の議論とこれら諸説が共通に問題としているところのものは、日本の独立の維持、である。このために、攘夷論者は、外国を打ち払え、と主張し、兵備論者は軍備増強を説く。同様に、日本の独立をいかにして維持するかという目的で、論者は国体論、耶蘇論、漢儒論に基づく人心維持策を展開する。

福沢によれば、攘夷や兵備の外国排除策が日本の独立を保証しない理由は、これらの諸策が西洋諸国の総合的な国力に対する無知から生ずるものだからである。国体論、耶蘇論、漢儒論が日本の独立を維持できない理由は、独立維持の根拠となる人心を維持することが出来ないからである。それができない理由は、それぞれ、懐古の至情、靈魂、礼楽征伐等の「徳」に依頼して人心を維持しようとするからである。

外国排除論や懐古の至情、礼楽征伐は、ともに揃って、半開の文明の維持を本位としているから、文明に進むべくある「今の」日本人の人心の維持はできない。半開文明を本位とする国体論や漢儒論等の議論は、日本の文明化に合致しないことは福沢の基本的な考えである。しかし、耶蘇教



はこれらとは異なる。ここでは耶蘇教の「靈魂への依頼」を取り上げる。

福沢によれば、ある学者は、(1)「人心の輕薄」を「靈魂に依頼」して、救済し、これによって人心の維持をはかり、「人類の当によるべき大目的を定めん」として、さらに、(2)この宗教による人心の維持によって、政治上、「一国独立の基」を定めようとする。福沢は、(1)は人民の徳を高めるのであるから結構であるが、(2)は不可であるとする。その理由は、耶蘇教は「永遠無窮を目的」とするが、日本の政治的な独立はこの宗教的な理念によってではなく、西洋諸国の政治的な独立を目的として、その精神的な基盤は、自国の利益を優先する「報国心」であるべきである。宗教は私徳にのみ関係するものであり、建国独立の精神（報国心）とは別である。宗教で一国の独立を維持する効果は薄い。耶蘇の宗教は政治的な独立のためには高遠すぎる。日本の独立を図ろうとすれば、今日の政治的に独立した文明諸国間の対立を、望ましくないものだとはいえ、引き受けなければならない。

第十章の議論の中で福沢の耶蘇教論には、福沢の議論上、二つの役割が暗示的に与えられている。一つは、日本文明化（日本国の文明的な独立の達成）における宗教の役割への期待に対する批判。すなわち、宗教は私徳であり、日本文明化で最も必要とされるものは徳ではなくて智であるとする福沢の考えに基づく徳教批判である。二つには、日本の文明化が目的とすべき西洋の文明諸国は、耶蘇の教えに反しているが、それが「今の文明」であるとする指摘である。これらの批判と指摘は『概略』の中の他の箇所にも既に見られる。

最初の宗教批判は第六章「智徳の弁」において展開されている。福沢の言（142-43）によれば、「世の徳行家」は文明における徳義の役割を過大に重視して、「西洋の文明も徳教の致す所なり、亜細亜の半開なるも、亜非利加の野蛮なるも、その源因はただ徳義を脩るの深淺に從て然るものなり（中略）人の不徳を悲しみ、人の不善を憂い、あるいは耶蘇の教をいれるべしといい、あるいは神道の衰えたるを復すべしといい、あるいは仏法を持張すべしといい、儒者にも説あり、国学者にも論ありて、異説争論、聳々喋々、その悲愛嘆息の有様は、あたかも水火の將に家を犯さんとするに当るもの如し。何ぞそれ狼狽の甚だしきや。余輩の眼には自からまた別に見る所あり（142-3）」。

福沢の見る所とは、(1)全て人間は不徳不善であるという極度に、議論の本位をおいてはいけない。なぜなら、仮に人間を有徳者にしたとしても、この人間が、「糊口の方法をも知らざる者あらば、これを文明の人というべきや（143）」だからである。また、(2)人間とは、悪だけを行う者ではなく、「人の生涯の行状を平均すれば、善悪相混じて善の方多きものならん。善行多ければこそ、世の文明も次第に進みたることなれ（146）」。

また、この善は宗教によって生じたものばかりではない。福沢の反宗教論は過激である。しかし、これは、過大に評価されている徳と、過小に評価されている智とのバランスを取るための福沢のレトリックである（126-127）。

第二に、西洋文明の不完全さの指摘は、第三章の「帶患健康（62）」を初めとして各所で論じられている。何故このような指摘をしなければならないのか。何故、「今の西洋文明」が「至高の文明」ではないと強調しなければならないのか。この理由は、恐らく幾つかあるのであろうが、その最大の理由は、「至高の文明」が未だ想像上のものにすぎないというよりは、それが徳の文明であると福沢が考えていたことにある。福沢の「至高の文明」のイメージは、主に福沢が理解したキリスト教の教理であったようだ。宗教は私徳に関するのみである（275）。日本近代化の根拠を徳におく議論は、福沢の認める所ではなかった。

福沢の論敵が、『明六雑誌』における、「開化ヲ進ムル方法ヲ論ス」を書いた津田真道<sup>98</sup>であったのかもしれない。<sup>99</sup> 津田は、実学による文明化は、西洋でもいまだ十分ではない、ましてや、日本で



はこれが何時達成されるのかは解らない。したがって、実学を補うものとして最新のキリスト教を入れよとするものである。明治の初めに津田の説やキリスト教がどのくらいの勢力を持っていたのかは、私の知らないことであるが、福沢の議論は、キリスト教の論破であるよりは、福沢の文明論に基づくものであり、日本が目的とすべきなのは、智に基づく「西洋の文明」であって、徳に基づく「極度の文明」ではない、との判断から生ずるものであろう。

このように考えると、福沢の議論と他の議論は、本位を異にする議論であって、初めから「噛み合わない」のである。国学と漢儒の議論の本位は「半開の文明」、耶蘇論の本位は「極度の文明」であるのに対して、福沢の議論の本位は、第二章で明言されたごとく、「西洋の文明」である。

## B. 政策提言としての「自国の独立」

### 最良の解決方法の選択－「自国の独立を目的と定めて文明に進む」

福沢が解決すべき問題は、いかにして、外国交際の難病に対処するか、である。答えは、日本を文明化して、日本の独立を維持することによって、である。福沢にとって、日本の独立と文明化は同義である。福沢は、一部繰り返しになるが、以下の解決策を唯一の「難病」解決策（「一事あるのみ」）として提示した。

云く、（１）目的を定めて文明に進むの一事あるのみ。其目的とは何ぞや。内外の区別を明にして我本国の独立を保つことなり。（２）而して独立を保つのは文明の外に求む可らず。（３）今の日本人を文明に進めるは此国の独立を保たんがためのみ。（４）故に、国の独立は目的なり、国民の文明は此目的に達するの術なり。

（１）の「内外の区別を明にして我本国の独立を保つこと」に「目的を定めて文明に進む」ことは、なぜ、日本の文明化、すなわち、独立の維持を達成する唯一の策となるのであろうか。「内外の区別を明にして」とは「独立」と同義であろう。独立＝文明であるのならば、独立を目的と定めようが定めまいが、「文明に進む」ことが、唯一の独立維持・達成策であることは自明である。したがって、目的・手段論を用いても、文明＝独立のため（目的）に、文明に進むことが唯一の手段となることは自明である。それにもかかわらず、福沢は、（４）で「国の」独立を目的として、「国民の」文明をその手段とすると、あえて言明している。

以上の「なぜ」に答えるためには、上の福沢の文章をよく理解しなければならない。福沢が目的・手段論を用いているので、ここでもそれを用いる。目的・手段論からすると、まず、（１）福沢の目的は、外国交際の難病への対処、である。その手段は、「日本の独立を目的と定めて文明に進むこと」である。次に、（２）日本の独立の維持という目的（「独立を保つ」）を達する手段（「法」）は、日本の文明化のみである、すなわち、「文明の外に求む可らず」。いずれにしても、日本の目的を達成する手段は、文明化である。すると、この福沢の提言で重要な語句は、（１）と（２）の間の唯一の重要な表現上の差異である「日本の独立を目的と定めて」である。すなわち、この「目的を定めて」文明に進むことが、日本の文明化を達する、手段である。これを目的と明確に「定めずに」文明に進むことは、文明化を達する手段とはならない。

さて、上の引用の後半部（３）（４）であるが、この後半部は、前半部の提言の説明のようである。しかし、それらの間の内容は異なる。すなわち、前半部においては独立＝文明である。このことは「独立を保つ法は文明」の内にあるのみと暗示されていることから明らかである。しかし、後半部では、（４）で独立は目的、手段は文明と明確に区別され、前半部の独立＝文明（目的＝手段）



とは異なるものとされる。つまり、前半部と後半部の間には、独立と文明の関係の付けられ方に差異がある。したがって、「(自国の独立に) 目的を定めて文明に進む」、あるいは、「国の独立は目的なり、国民の文明は此目的に達するの術なり」を、単純な目的・手段論とは受け取れない。

先ず、(3)「今の日本人を文明に進めるはこの国の独立を保たんがためのみ」と(4)「故に、国の独立は目的なり、国民の文明は此目的に達するの術なり」の関係を考えてみよう。この一連の言明は何を意味しているのだろうか。福沢がこの言明の直後においていっていることの二つに注意しよう。一つは、目的と手段は「段々限りあることなし」である。綿を紡ぐのは、糸を作るという目的のための手段。糸は布を織る手段。こうして目的と手段は交互に、段々に進み。結局は、全てが「人体の温度を保護して、身を健康ならしむるの目的に達する如し(298)」。次に、福沢は、第十章の議論は、「結局、自国の独立を目的」として立てたものである、第一章で、「事物の利害得失は、そのためにする所を定めざれば談ずべからず」といったのはこのことである、と注意をうながしている(298)。

これら二つのことは次のことを暗示する。目下の日本国の目的は独立であり、その手段は日本の文明化であるが、独立という目的が達せられた時には、独立は、さらに別な目的の手段となる。別な目的とは、国際的競争場裡への参加であろう。すると、第十章の議論は、「西洋の文明」そのものではなく、そこへのとば口である「自国の独立」を、「そのためにする所」(本位)と定めたのである、ということになる。それでは、第十章で論じられている事物とは何か。国学、耶蘇教、漢儒論などである。これらは全て「自国の独立」のためには害、とされている。「自国の独立」のためには、日本国の独立を保つことを目的と「定めて」文明に進むことは利、との命題中の、「目的を定めて文明に進むこと」であろう。つまり、簡単にいえば独立のためには「目的を定めること」は利、であるとなる。すると、何故それは利であるのか、あるいは、何故それは手段となるのか、が問われる。この答えが、「今の人間万事を鎔解して一に帰せしめる」から、であろう。「鎔解」が文明に達する術(手段)となる。

#### 最良の解決方法の実行—諸説の鎔解

かくの如く、(1) 結局の目的を自国の独立と定め、(2) あたかも今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ、(3) 悉皆これを彼の目的に達するの術とする時には、(4) その術の繁多なること、際限あるべからず。(5) 制度なり、学問なり、商売なり、工業なり、一としてこの術にあらざるはなし。ただに制度学問などの類のみならず、(6) あるいは鄙俗虚浮の事、盤楽遊嬉の物といえども、よくその内情を探りて、その帰する所の効能を察すれば、また以て文明中の箇条に入るべきもの多し。(302)

(1) によって(2) が可能になる。そして、「鎔解して一に帰せしめ」られた「人間万事」を(3) の「文明に達するの術」とする時には、(4) 「その術[鎔解すべきは人間万事]の繁多なること際限あるべからず。」

この文の意味は、大目的は「彼の目的に達する」ことである。この「彼の目的」とは、一般的には「文明」であり、具体的には、西洋の文明であろう。この大目的に達する手段は、「結局の目的を自国の独立と定め、恰も今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ」ることである。このことは、このように目的を定めることによって(のみ)、人間万事の鎔解ができることを意味する。「人間万事」が「鎔解」されて「一に帰せしめ」られた状態が、文明論的に、近代国民国家である。すると、鎔



解されるべき人間万事が、近代国民国家を成立させるという目的のための、「術」(手段)となるとは言明できる。しかし、鎔解されるべき人間万事は、当然のことながら、繁多で際限がない。すなわち、これを特定することはできない。要するに、「結局の目的を自国の独立と定め」ることによって、はじめて、「人間万事を鎔解して一に帰せしめる」、すなわち、日本を文明化することができることになる。

制度、学問、商売、工業など、全て「鎔解して一に帰せしめ」られるべき、文明化のため(目的)の「術」である。さらに、「鄙俗虚浮の事、盤楽遊嬉の物」でも、それが結局は文明を進めるものならば、この術の中に入る。それがこの術になるかならないか(利害得失)は、大局的に見て決めなければならない。「暗殺攘夷の輩」といえどもその心事の奥には「必ず一片の報国心」があるはずだ(304)。したがって、この輩も、それ以上の人間、事物も、大局的には文明の役に立てられる。

この「人間万事の鎔解」は、前節で論じた福沢の文明論と本位論でかなり説明出来る。文明論的には、それは諸説の統一である。「今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ」は、福沢が『概略』第九章の冒頭で、西洋文明の特徴として述べていることである。「西洋の文明は、其人間の交際に諸説の並立して漸く相近づき、逐に合して一と為り、以て其間に自由を存したるものなり(207)」。それに対して、日本では、諸説(文明の元素)は同様にあったのであるが、「合して一と為」ることはなかった。こうして、日本の文明化は、西洋文明の歴史を逆に迎えることによって、達成されることになる。福沢が目論むものはこのような「鎔解」である。そのためには、諸説の「良いところ」を見なければならない。

こうして、次には、本稿第1節で論じた本位論中の諸説の和睦策が暗示される。第十章の終わりでは、種々の論の「良いところ」すなわち、「便」(利)が語られる。これらの「便」を積み重ねて、かつ束ねることによって、日本の文明化が達成される。

国体論は、王政のために便。民権論は、人民の卑屈を克服するために便。忠臣義士、耶蘇、儒者、仏者の論も、使いようでは便利となる。暗殺攘夷論者にも報国心はあるから、国家独立の精神の維持のためには便。君臣の義、先祖の由緒も文明化の方便となる。ついには、「凡そ人として国を売の悪心を抱からざるより以上の者なれば、必ず国益を為すこと好まざる者なし。若し然らざるして国害を為すことあらば、其罪は唯向ふ所の目的を知らずして偶然に犯したる罪なり(303-04)」とまでいわれる。

第十章の前半でも、すでに、国学、耶蘇の論の「よい所」に触れられている。例えば、国体論は、「立君の国に於て君主を奉尊し、行政の権を此君に附するは、固より事理の当然にして、政治上に於ても最も緊要なることなれば(268)」として、王室の政治上の役割を評価している。また、耶蘇教も人民の徳化策としては役に立つとされる(271)。

これらの「良いところ」は、いかにして、日本の文明化に向って収斂されるのであろうか。ここでは、唯一つだけ、基本的に批判されていないもの、すなわち、君臣の儀にこれを見よう。まず、第十章の冒頭近くで「モラル・タイ」が語られた。封建時代の人間交際——君臣主従の間柄、先祖の由緒、上下の名分、本末の差別、これが日本開闢以来日本の「人間交際」を支配して、今日の日本の文明(半開)を達しさせた。しかし、維新以後古習を払拭してからは、封建のモラル・タイがなくなり、その代わりに国民精神は現れず、人民は休息の状態である。しかし、今の日本は休息してられる程無事ではない。すでに見たように、「一片の本心に於て私有をも生命をも抛つ可き場所とは、正に外国交際の此場所なり」。ここで封建のモラル・タイが新たに生まれ変わることが期待される。「開闢以来君臣の義、先祖の由緒、上下の名分、本末の差別と云いし物、今日に至りては本国の義と為り、本国の由緒となり、内外の名分と為理、内外の差別と為りて、幾倍の重大を増し



たるに非ずや (294)。」福沢が期待するものは、半開の独立を維持せしめた封建のモラル・タイが新たに生まれ変わって報国心となり、文明の独立を維持することであろう。どのようにして、モラル・タイを報国心に生まれ変わらせるか。人民の帰属意識の準拠枠を藩やイエから日本国に変えることによって。そのためにも日本国が、独立を「目的と定める」ことが必要であろう。

諸説が和睦して合一するという近代文明の精神を作り出すためには、社会的な（「人間交際」の）コミュニケーションが重要であろう。すでに論じたように、福沢の本位論には、本位が異なるために生ずる齟齬に、いかに対処するかの議論がある。福沢の提案する対処法は幾つかあるが、それらを一言でまとめれば、「人と人との交際」である。第十章の「術」に挙げられているもののいくつかは、商売、学問、遊芸、酒宴として、第一章にも挙げられている。福沢が、文明推進のエネルギーとして、今日の言葉でいえば「コミュニケーション」を考えていたのは明らかなことであるが、公事、訴訟、喧嘩、戦争を含むコミュニケーションが、いかにして、文明の推進力となるのかは明示されていない。ただ、福沢が、社会のコミュニケーションが、社交などの自己目的のためではなく、独立なり文明なりの、コミュニケーション以外のものを結果としてもたらすと考えていたことは、近代的なコミュニケーション観であり、極めて興味があることである。

第十章の最後は、「自国独立」の四文字を掲げて、「内外の別を明にし」「衆庶の由る可き道を示すこと」で、事物の軽重緩急が定まるならば、皆、「同一の目的に向ふ可きか」「余輩の所見にて今の日本の人心を維持するは唯この一法あるのみ」(305)とされている。この議論はその曖昧さにおいて第三章の末尾と酷似している。すなわち、両者において、福沢は文明に進もうとすれば、大目的を忘れるなというだけである。両者間の違いは、第十章では、目的が「自国独立」とされているのに対して、第三章では、それが「文明」とされていることである。この違いに、私は、文明論と文明化論の差異を見る。すなわち、人類は文明を目的とする、とは文明論であり、自国の独立を目的として文明に進むべし、は文明を論じたものではなく、日本の文明化政策を提言したものであると思う。

福沢は、第二章において、『概略』全体が「西洋の文明を目的」とした議論だとした。また、第十章では、第三章は文明の本旨を目的として立てた議論であるが、この第十章は、議論の「区域を狭く限り」、「日本の独立」を目的として立てた議論であるとした。その上で、日本国の独立は目的であり、文明は独立という目的を達するための手段であるとした。この「議論の区域を狭く限り」の意味が不明確であるために、これが文明論とは異なる政策提言であるとは理解しにくいであろう。私は、「議論の区域を狭く限った独立本位論」とは、文明の本旨、すなわち、「極度の文明」を本位として立てた議論ではないが、西洋文明を本位とする議論に含まれる、ただし、この独立本位論は、文明論ではなく、目的と手段関係を内包する、日本の内発的文明化のための政策提言であると考えられる。

## まとめ

本稿は福沢論吉『文明論之概略』第十章における「自国の独立」を、福沢が、日本の文明化は、自国（日本）の独立を目的として明示し、いわば、これをスローガンとして掲げて文明化することによって達成されると暗示した、とした。目的・手段論でいえば、独立が目的で、文明が手段であるというよりは、日本の文明化という「目的」は、「独立を目的として文明化する」とのスローガンを掲げるという「手段」によって達せられる。このように考えられる理由は、(1)「自国の独立」は、福沢の西洋文明本位論に基本的に合致しているのであるが、議論上、本位と事物の階層構造か

ら、「自国の独立」は西洋文明本位によって論じられる事物になったり、また、それ自体が本位になったりする。(2) この本位と事物の階層構造は、福沢が、ギゾーの文明史を、いわば、逆にたどることによって、日本の文明化を構想していたことにあるのではなかろうか。(3) 福沢は「独立」という近代文明的なことをスローガンと掲げることで、半開日本の諸事象、諸説を鎔解、合一することが、日本の文明化を達成する唯一の方法であると考えた。

#### 注

- (1) 松沢弘陽校注、岩波文庫、1995。本文中の( )内数字は本版よりの引用箇所を示す。
- (2) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』下、岩波新書、1989、pp.203-5。
- (3) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』上、岩波新書、1986、p.47。
- (4) 丸山真男「福沢論吉の哲学——とくにその時事批判との関連——」『丸山真男集』第3巻、岩波書店、1995、pp.163-204。初出は、『国家学会雑誌』第61巻3号、1947年9月。
- (5) 丸山、前掲書、p.163。
- (6) 丸山、前掲書、p.164。
- (7) 丸山、前掲書、p.168。
- (8) 同。
- (9) 平井一弘「福沢論吉の「議論」論——『文明論之概略』第一章における「本位」とアリストテレスの審議的弁論の特有なトポスとの比較」『福沢論吉のコミュニケーション』第二章第二節、青磁書房、1996、pp.197-238。「福沢論吉の「議論の本位」」『大妻レビュー』(大妻女子大学英文学会) No.30、1997、pp.139-150。
- (10) Guizot, M. *General History of Civilization in Europe from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*. Ninth American from the second English edition with occasional notes by C. S. Henry, D.D. Tokyo: Kaishinndo S. Kato, Jujiya J. Iwafuji & co., 1891, p.19.  
“standard”に関しては「覚書」(『福沢論吉全集』第7巻、p.672)に、世の論者が天理人道を「議論のスタンダード」にする、との言がある。
- (11) フランソワ・ギゾー(安土正夫訳)『ヨーロッパ文明史』みすず書房、1987、pp.6-7。
- (12) 永峰秀樹訳『欧羅巴文明史』、加藤周一、丸山真男『翻訳の思想』「日本近代思想体系」15、1991、岩波書店、pp.98-99。永峰訳は明治7年9月から10年6月まで、3年間かけて出版された。
- (13) Guizot、前掲書、pp.32-33。
- (14) 同、p.39。
- (15) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』下、岩波新書、1989、P.211-18
- (16) 丸山、前掲書、p.260。丸山は当時福沢が書いた文章に、不法な外国人に対して、小幡と同様の激しい怒りが示されていると指摘している。私がここで問題としているのは福沢の思想や感情そのものではなく、その言語的な表現である。
- (17) 丸山、前掲書、p.296。
- (18) 津田真道「開化ヲ進ムル方法ヲ論ス」『明六雑誌』第三号、1874年4月。
- (19) 松沢弘陽(「文明における「始造」と「独立」」『福澤論吉年鑑』10号、昭和58年、p.123-185)は『概略』と津田のこの論文との関係を示唆している(p.129)。