

## 福澤諭吉における啓蒙理念の形成

周 程

明治維新前後から西南戦争までの約十年間は、日本思想史上、啓蒙時代と呼ばれている<sup>(1)</sup>。この時期の思想、とりわけ明六社に依った学者たちが展開した思想には、蒙昧な「無氣無力の愚民」を知的に啓発して、その成長を促そうとする要素が含まれていた。西欧における歴史概念としての啓蒙思想は、「自然の光」たる人間理性を導きの糸として、既成の宗教的、政治的権威を打破し個人の尊厳と理性的自立を実現しようとした思潮であるが、当時の日本の思想にはそうした西欧の啓蒙思想との類似点があった<sup>(2)</sup>。

明治初期における啓蒙主義の最大の代表者は福澤諭吉であろう。福澤はなぜ明治初期に国民に啓蒙を行なう決意を固めたのかという問いは、多くの人々にとって陳腐かもしれないが、その問いが十分に徹底的に論じられたのかと言えば、必ずしもそうではなかろう。

福澤の啓蒙思想は、「自由」、「平等」を中心的旗幟と掲げるものであったが、同時に、ナショナルな枠組みによつても規定されていた。なかでも、「独立」という概念がもつとも重要である。その「独立」の実現には、学問觀の転回が必要であった。

かつて、著者は、主として幕末から明治初期にかけて、福澤がいかに自らの科学思想を形成したかを検討したの

であるが<sup>(3)</sup>、本論ではさらにその時期における福澤の思想の発展の軌跡を追跡して、彼が学問によって「民の卑屈無力」の気分を改造し、民の個の「独立」を実現させようとした意識、すなわち、啓蒙理念の形成過程を明らかにすることにしたい。

## 一 自由の尊重から独立の重視へ

### 1 『西洋事情』における「自由」

#### (1) 早期の自由認識

『福翁百余話』第十五話「禍福の発動機」によれば、福澤は年少時から「門閥制度は親の敵で御座る」<sup>(4)</sup>という意識をもって育ち、洋行期に門閥制度と西洋社会の「人権」との異質性に気づいていた<sup>(5)</sup>。

やや大げさな嫌いはあるが、一八六〇年代初期に自らがすでに「人権」、あるいは自由、平等に気を配っていたことには少しの誇張もないといつてもよい。というのは、慶応二年（一八六六）から刊行され始めた『西洋事情』に日本の門閥制度と西洋の自由、平等との異質性に触れた論述が多く見られるからである。

『西洋事情』初編が刊行された慶応二年（一八六六）、福澤はすでに而立の齢をすぎ、三十三歳になっていた。それまでに彼はアメリカへ一回、ヨーロッパへ一回と、二回にわたって欧米諸国を見聞する機会に恵まれ、その時の見聞をもとにして、西洋の物産、制度、歴史などの事情を紹介しようとしたのが『西洋事情』初編であった。この書の冒頭に「備考」という節を設けて、自身の経験によって西洋の制度や生活様式を総括的に紹介しよう試みてる。この「備考」の「政治」という項目で彼がもっとも力を注いだのは、「文明の政治」の「六ヶ条の要訣」の第一条として取り上げた「自主任意」であった。「自主任意」とは何かに答えて、福澤は次のように述べている。

「國法寬にして人を束縛せず、人々自から其所好を為し、士を好むものは士となり、農を好むものは農となり、士農工商の間に少しも區別を立てず、固より門閥を論ずることなく、朝廷の位を以て人を輕蔑せず、上下貴賤各々其所を得て、毫も他人の自由を妨げずして、天稟の才力を伸べしむるを趣旨とす」<sup>(6)</sup>。すなわち、「自主任意」とは、人々は自主的に職業などを選ぶ自由をもっており、誰も勝手に他人の自己の天賦の才能を發揮することに干渉することができないという精神なのである。なお、最近の福澤評伝の佳作、平山洋『福澤諭吉』は、『西洋事情』初編で述べられた「文明政治の六条件」に脚光を浴びせ、「この文明國の定義について、以後の諭吉にいささかもぶれが生じることはなかつた」<sup>(7)</sup>と評している。

『西洋事情』初編卷之二で、福澤は一七七六年七月四日のアメリカ独立宣言の全訳を掲載し、人間の自由は、人々の「動かす可らざるの通義〔right の訳語〕」、搖るがすことのできない権利であり、政府は人間の自由、平等の権利を保障するために作り上げられたものにすぎないという西洋の天賦人権論と社会契約論的思想を積極的に国民に紹介している<sup>(8)</sup>。

こうして、慶應二年（一八六九）頃、福澤が自由、平等を西洋社会の重要な特徴の一つと見なしていることは明らかである。しかし、この時、福澤の認識はまだ自由、平等が近代西欧社会の思想的基礎をなしていると見る水準までは達していなかったようである<sup>(9)</sup>。初編の中で自由について記された部分の分量が、蒸氣機関、伝信機、瓦斯燈などの近代技術および株式会社、徵稅方法などの経済制度についての紹介よりも非常に少ないのでそのせいであろう。

## （2）自由認識の深化

『西洋事情』初編刊行の直後、福澤は再び米国行の内命を受け、アメリカに発注した軍艦と小銃を購入するため

に、慶應三年（一八六七）正月に軍艦に乗って渡航した。六月に帰国したが、翌七月には渡米中の行動に不都合の嫌いがあるとの理由で謹慎を命ぜられた。この「意外の難災」で強い衝撃を受けた福澤は、同年十二月十六日、「すなわち大政奉還・王政復古後、英國留学中の門弟福澤英之助への書簡で「小生輩世事を論ずべき身にあらず、謹て分を守り読書一方に勉強致し候」<sup>(10)</sup>と書き、政治の現場から退いて、読書著述に専念する心境を告白している。この時期、福澤は洋行の途中で買った西洋の新刊書を読みながら、西洋社会と日本社会の驚くべき相違が形成された原因について思いをめぐらしていた。そのような読書と思考を通じて、彼の思想は飛躍的に発展した。

福澤はそれまで立てた『西洋事情』刊行のプランを変更し、西洋文明成立の根本原理を明らかにするために、それだけを内容とする外編の刊行を思い立った<sup>(11)</sup>。それはほぼチエンバーズ兄弟（William Chambers, 1800-1883; Robert Chambers, 1802-1871）の『経済学』の前半 “Social Economy” の翻訳であるが、福澤の関心は人生の「通義」、すなわち権利や、職業、貴賤貧富の別、政府の種類と機能などに向けられていた」とが分かる。

『西洋事情』外編が発売されてまもなく、福澤は慶應四年（一八六八）の「義塾中元パーティー」で、その内容の一部を乾杯の辞として引用した。「西洋事情外篇の初巻に云へることあり。人若し其天与の才力を活用するに当て、心身の自由を得ざれば、才力共に用を為さず。故に世界中、何等の国を論せず、何等の人種たるを問はず、人々自から其身体を自由にするは天道の法則なり。即ち人は其人の人にして、猶天下は天下なりと云ふが如し。其生るゝや、束縛せらるゝことなく、天より附与せられたる自主自由の通義は、売る可らず亦買う可らず、人として其行を正しし他の妨を為すに非ざれば云々と」<sup>(22)</sup>。人間の生まれつきの自由権は束縛されるべきではないというのである。おそらくチエンバースが個人の自然権の次元で説いた自由論が「才力」によって奮闘し門閥格式の壁に戦いを挑んできた自分の行為を正当化するものなので、福澤は深く感動し、この文を引用したのである。

『西洋事情』外編が出版されてから二年後の明治三年（一八七〇）、福澤は西洋事情の紹介をさらに推し進めよう

として、『西洋事情』第一編を出版した。彼は、この第一編卷之一で、じくに ‘liberty’ と ‘right’ の訳語とその語義について再び論じている。「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、束縛を被るの由縁なく、自由自在なる可き筈の道理を持つ」と云ふことなり」<sup>(13)</sup>。すなわち、自由が個人の権利だというのは、人間は生まれながらに独立した存在であり、他者の束縛を受ける理由はないので、自由自在に活動するのが理屈にあつてゐる、ということである。

この卷之一の備考で、福澤は「人間の通義」と題し、ウィリアム・ブラックストン（William Blackstone, 1723-1780）の『イングランドの法律についての註解』に依拠して、自然法以外の何ものにも制限されぬ」となく思うがままに行為する自由、すなわち「人生天賦の自由」(natural liberty of mankind) と、社会を構成する人々の自由「処世の自由」(political or civil liberty)<sup>(14)</sup> を詳しく紹介している<sup>(15)</sup>。福澤がブラックストンを通して接した「天赋の自由」と「処世の自由」、すなわち自然法的自由と実定法的自由の概念は、明らかにトマス・ホップズ（Thomas Hobbes, 1588-1679） やジョン・ロック（John Locke, 1632-1704）の社会契約論に由来するものである。ホップズとロックの社会契約論は趣きが異なつていて、「万人の万人との戦争」状態を解消するためである。他方、ロックの場合は、人々が互いに交換により自分の生計を営むためである。しかし、そのように社会契約を行なう理由についての両者の考えは異なるとしても、各人が互いに自分の自然権の一部を譲渡して社会共同体を結成し、共同の力で全員の安全と財産を防衛し保護すること、そして人間が相互契約によって作り出す社会共同体が各人の自由を損ねないことを根本的な前提とするという社会契約について、両者は基本的に同一である<sup>(16)</sup>。このような社会契約論的自由觀が、のちに福澤の思想的當為に与えた影響は、きわめて大きいと言つてよい。

一般に、訳者が他国の原著者の観点を自國に翻訳・紹介する場合、必ずしも訳者が原著者の観点を受け入れたこ

とを意味するものではないだろうが、『西洋事情』外編『西洋事情』第二編にある社会契約論的自由観についての記述は、福澤が感心し、かつ意図的に日本国民に知らせようとしたものといえる。そうだとすれば、われわれが、福澤が明治初年、すでに自由・平等・人権を西洋近代社会の思想的基礎と見、日本の「経国の本」と見なし始めたと結論づけても大過ないであろう。

以上から明らかなように、幕末期に、福澤はすでに蒸気機関、蒸気船車、伝信機、ガス燈などをはじめとする西洋物質力の基盤になる近代科学技術に強く心を魅かれ始めていたとともに、国家機関、軍隊構成、株式会社、徵税方法などの西洋政治経済制度の基底を成す自由・平等・人権にも目を向け始めた。明治初年にいたって、彼は日本の近代化の過程において、旧封建体制の人身束縛を否定し、人間社会の自由平等を実現することがもつ意義をかなり認識していたのであった。

## 2 明治初年の「独立」論

### (1) 「一身獨立」論の提出

福澤は慶応の末年から明治の初めにかけて、『西洋事情』に続き、『西洋旅案内』(慶応三年秋刊)、『條約十一国記』(慶応三年冬刊)、『西洋衣食住』、『訓蒙窮理図解』(明治元年秋刊)『掌中万国一覧』(明治二年春刊)といった西洋紹介書を次々と著わしている。また、慶応四年(一八六八)すなわち明治元年には、従来の塾に慶応義塾の名をつけ、本格的に洋学教育活動に乗り出している。当時、新たに洋学教育に着手しようとしていたいくつかの藩から、このように洋学者としてすでに名声を博した彼のもとに招聘要請や意見の問い合わせがあつたのは自然な成り行きであった。それに対する返書のなかで福澤は、漢学者流の学問を、「僅に数十巻の書を数百度も繰返し、所得は唯スレーブの一義のみ」と非難し、「其一身を売奴の如く処しながら、何として其國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、先づ智識を開くたり。其の智識を開くには、必ず西洋の書を読まさるべからず」と基本的な考え方を披瀝している<sup>(17)</sup>。他の返書でも、「兎角人に智識乏しく候ては、不羈独立の何物たるを知らず。一身の独立をも知らざる者を相手に為し、何ぞ天下の独立をも談すべけんや。方今之急務、先づ文明開化杯の話は姑く擋き、人民知識の端を開き候義と奉存候」<sup>(18)</sup>と論じている。すべてが明治二年二月の書簡であるが、これらに述べられている福澤の考えは、「人民」を対象として、その「一身の独立」をこそ図るべきであること、そのためには旧来の漢学教育ではなく洋学による知識の修得が必要であること、そのうえで初めて藩や国家の独立が言い出せるのだ、というものであった。

同じ趣旨は、明治三年（一八七〇）一月二十二日付の九鬼隆義宛の手紙でも披瀝された。そこで福澤は「一身の独立一家に及び、一家の独立一国に及び、始て我日本も独立の勢を成す」<sup>(19)</sup>と説いている。さらに、同年十一月に東京から中津へ母を迎えて書かれた『中津留別之書』の中で、福澤は「人の自由独立は大切なものにて、此一義を誤るとときは、徳も脩むべからず、智も開く可らず、家も治らず、國も立たず、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。士農工商、相互に其自由独立を妨ぐべからず」と主張している<sup>(20)</sup>。

こう見えてくると、明治六年（一八七三）の『学問のすゝめ』第三編の基本論旨、すなわち「一身独立して一国独立する事」との有名なテーゼは、明治二、三年頃に打ち出されていた「一身独立」論の延長にすぎないということが分かる<sup>(21)</sup>。のみならず、明治二年に入つてから打ち出された「独立」という言葉は、のちに福澤の生涯のキヤツチフレーズになった。たとえば、明治二十四年（一八九二）、還暦の年に近い彼は慶應義塾の卒業生に対して、「凡そ人生に大切なは独立の一義にして、人の人たる所以は唯この一義に在るのみ」<sup>(22)</sup>とまで極言した。

いうまでもなく、明治二年に福澤が言い出した「一身独立して一家独立、一家独立、一国独立、天下独立」という言葉は、『大学』の「修身齊家治國平天下」の形式を踏襲するものである。福澤は儒教の修身齊家治國平天下に代わるべきものとして、何よりも一身の独立、そして家、国、天下の独立を重要なものと考えた。だが、問題となるのは、明治二年から打ち出された「独立」とそれまで説かれてきた「自由」がどのように関連しているのかということであろう。なぜこの時から福澤が「自由」を唱えると共に、「独立」を唱道し始めているのか、ということである。以下、彼の「独立」の概念から着手し、少々この問題に立ち入ってみたい。

## (2) 「独立」と「自由」とのかかわり

福澤の「独立」を「自由」と同じ概念、あるいは交換できるものであると見なす論者は少なくない。たとえば、山田洸は、明治二年に福澤が言い出した「独立とは自由と同義である」と明言した<sup>(23)</sup>。そして、高増杰は、福澤の「独立」の概念が「自由」と必ずしも重なってはいないことを認識してはいたが、やはり、その「独立」は「自由」の日本化された表現に過ぎない」と結論づけている<sup>(24)</sup>。しかし、このような見方を支える直接的証拠を福澤自身の論述の中に見いだすのは困難なようである。逆に、反対の証拠は多く存している。

『学問のすゝめ』第三編の中で、福澤は次のように「独立」を説明したことがある。「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云ふ。自から物事の理非を弁別して、処置を誤ることなき者は、他人の智恵に依らざる独立なり。自から心身を勞して、私立の活計を為す者は、他人の財に依らざる独立なり」<sup>(25)</sup>。

また、明治九年（一八七六）に刊行した第十六編で、彼は「独立に二様の別あり。一は有形なり。一は無形なり。尚手近く云へば、品物に就ての独立と、精神に就ての独立と、二様に区別あるなり」<sup>(26)</sup>と述べている。

こうして、福澤のいう人間の独立とは、人々が心身両面、あるいは物質と精神の両面とも他人に頼らずに、自分

の言行などを自由に支配することを指していることが明らかになる。しかも、このような「独立」概念は彼の生涯を通じて変わらなかったのである。たとえば、明治三十年（一八九八）に書き始めた『福翁百余話』の「人生の独立」という文章の中で、彼は「独立にも心身二様の別ありて、衣食住有形の需用を自力に弁ずるを身体の独立と云ひ、社会の交際、處世法に、我思ふ所を言ひ、思ふ所を行ひ、満腔豁然洗ふが如くにして、秋毫の微も節を屈することなきを、心事無形の独立と云ふ」<sup>(27)</sup>と書き、「独立」が二つの意味、物質面の独立と精神面の独立を含むという明治初期の論旨を再び打ち出している。

このような福澤の「独立」の解釈を、彼の「自由」の概念と対照してみれば、彼の「独立」と「自由」が相異なるカテゴリーに属する二つの概念であることが理解できよう。突き詰めて言えば、彼の「自由」は主に個人の権利の次元で説かれたものであり、「天賦の自由」と「処世の自由」との二つの意味を包含している。そして、この「天賦の自由」と「処世の自由」という概念は、民権運動の高揚期に「私権」と「政権」の形に変わって踏襲されている。このような「自由」の概念と異なり、福澤のいう人間の「独立」とは、「心身」両面の独立を指しており、主に個人のありさまの次元で説かれたものであり、権利カテゴリーに属する概念なのではない。

このような考え方を理解するのはそれほど難しいことではない。人間の独立は人間の自由を前提条件としているにもかかわらず、究極において自由そのものではない。言い換えれば、「心身」両面の独立を得た人間は必ず自由な人間であるといつてもよいが、自由権を有している人間は必ずしも独立した人間ではない。たとえば、市民国家の国民はみな権利の次元で自由・平等であるが、物質と精神の両面でともに独立を実現した人々はそれほど多くない。なぜなら、人間の自由から独立への転換は、一定の条件を備えていなければ、実現できないからである。自由権が法律によって保障されているとしても、国民は奮励努力しなければ、容易に独立を実現するわけにはいかないのである。

明治初年に入り、福澤はこのような「自由」と「独立」とのかかわりをはつきりと理解していたからこそ、人間の自由を謳歌しながら、「一身独立」論を打ち出しえたのであろう。次第に明らかになるように、彼にとって、自由と独立との間には学問が介在している。すなわち、人々が自由になり、学問を身につけてこそ、初めて独立を実現しえるのである。

福澤が人間の自由とともに人間の独立を唱える思想へと飛躍した鍵は、彼が置かれた歴史的状況の中から得られたものであると思われる。幕府倒壊後、主として討幕藩出身の藩士からなる維新政権は、厳しい国際情勢に直面し、早くから全国の政治力や経済力を統一的に管理し調整しうる中央集権的な国家体制を造り上げなければ、虎視眈々と日本を狙っている西洋列強に対しても自国の権益を有効に守れるわけがないと痛切に感じていた。たとえば、維新政権の中心人物の一人、岩倉具視は明治三年（一八七〇）に、次のように自らの国事意見を開陳したことがある。「凡天下分レテ治ムレハ、國力隨テ分レハ、國勢隨テ弱シ。國勢隨テ弱ケレハ、外寇隨テ乗ス。外寇隨テ乘スレハ、億兆何ヲ以テ其生ヲ遂ルヲ得ン。〔……〕億兆衆庶ノ心ヲニシ、億兆衆庶ノ力ヲニシ、億衆庶ノ勢ヲニシ、而後國勢可振張。國勢振張シテ万民其生ヲ保ツヲ可得。是レ郡県ノ制立ツ所ニシテ。要之スルニ、大權ヲ一シ大勢ヲ一スルユヘンノ基本素子。之ヨリ外ナラサルヲ以テナリ」<sup>(28)</sup>。

まさしく、国力を一つにまとめなければ外敵に征服されるという、このような中央集権の論理に従って、明治新政府は、政治面においては、分割支配の状態に置かれていた藩制度に積極的にメスを入れ、まず「藩治職制」を定めて、藩組織を格一化し（明治元年十月）、さらに版籍奉還を画策し、藩主を知藩事に任命し（明治二年六月）、廢藩置県を断行し、名実ともに從来の藩を中央政府の一地方行政単位に転化する（明治四年七月）などの作業を推し進め、経済面においては、相次いで、金札の発行、家禄の削減・奉還、士族授産、地租改正などの施策を講じて、國家財政基盤の強化に全力を尽くしたのであった<sup>(29)</sup>。

攘夷家の組織した新政府を信用せず、二回にわたって新政府からの出仕への招きを断り、政治の外に身を置き、翻訳や教育の事業に打ち込んでいた福澤は、理非曲直を問わずに新政府の中央集権化政策に反対しているわけではなかった。逆に、彼は新政府が思いきって廢藩置県などの政策を採ったのを見て、「コリヤ面白い、此勢に乗じて更らに大に西洋文明の空氣を吹込み、全国の人心を根底より転覆して、絶遠の東洋に一新文明国を開き、東に日本、西に英國と、相対して後れを取らぬやうになられまいものでもない」<sup>(30)</sup> と高く評価している。ところが、この文面にも見られるように、彼は、新政府の中央政権の強化を目指している施策に完全に満足していたのではない。彼から見れば、新政府が次々に旧来の封建的な制限禁令を撤廃し、四民平等を唱えて、移転・婚姻、栽培・売買、職業選択などの自由策を施すのは、称賛すべき盛事であるとはいえ、下層の民衆に向けた政策は不十分なものであつた。彼は、戊辰戦火により困窮化している農民と、幾多の戦闘を戦いぬきながらも利益をえられず、生きていくことも困難な多くの一般士族が物質と精神との両面で独立できるかどうかという点で、政府の認識はまだ不十分であると考えた。

したがつて、「一國治マルト雖、天下壞ル、トキハ、一國亦其安ヲ保ツコト能ハス。〔……〕是故ニ、天下ノ安危存亡ハ即チ億兆ノ安危存亡ナリ」<sup>(31)</sup> という認識に基づいて、国家の安危が個人の独立を実現する前提であるといふ建国の方策を提示している新政府のリーダー岩倉具視と少し異なり、福澤は、「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」<sup>(32)</sup> と考え、国民の心身の独立を重視しないままに民族の独立と国家の富強を図ることは骨ばかり折れて成績が上がらないと認めている。つまり、福澤にとって、国家独立の確保はもちろん優先的な課題であるが、国家独立を確保する方途はしょせん国民の個の独立に求めるほかにないのである。

こうした考えに従つて、「明治政府は古風一天〔点〕張りの攘夷政府と思込んで」<sup>(33)</sup>、政治の外に身を置き言論

を自制していた福澤は、「一身独立して一家独立、一家独立、一国独立、天下独立」、すなわち、国民の独立は国家の独立を実現する条件の一つであるという論点を打ち出している。

総じて言えば、明治二、三年の頃に、福澤が人間の自由を謳歌しながら、人間の独立を唱え始めたことは、日本近代思想史上、画期的な大事件と言っても過言ではない。明治四年（一八七一）に、中村正直は、ジョン・スチュアート・ミルの『自由論』（*On Liberty*, 1859）を翻訳した『自由之理』と英國の社会思想家サミュエル・スマイルズ（Samuel Smiles, 1812-1904）の名著『自助論』（*Self-Help*, 1859）を翻訳した『西國立志編』を出版し、西洋の自由主義と独立自主の精神を明治初期の日本社会に紹介し、高い人気を博して、ベスト・セラーとなつた<sup>(34)</sup>。中村のそれらの訳書が、福澤の「自由」と「独立」というキヤッチフレーズを言い出してから、わずかながら後に出版されたものであることが留意されなければならない。

福澤は幕末期から、日本の近代化の過程において個人の「自由」を実現することがもつ意義に目を向けていた。一方、明治初年に彼は「独立」の重要性を打ち出した。彼の理解する「自由」と「独立」については、従来の研究ではほぼ同義としてとらえられてきた。しかし、彼にとって「自由」と「独立」とはたがいに異なる概念であった。「自由」とは、人間が自由に行動することは正当な権利であるという権利に関する概念である。だが、そのような権利があるとしても、必ずしも人間は実際にその権利を行使できるとは限らない。「独立」とは現実に自力で生活を立て、自分の意志どおりに行動し、自分で自分を支配することを意味する。いわば、現実における「自由」であると言つてもよい。西洋の自由主義を受容し、権利としての自由を主張するだけでなく、現実における自由としての「独立」を重視したところに福澤思想の特徴があつたのである。

権利について敏感に西洋思想を取り込みながら、現実への考察を深めていくという福澤思想の特徴は、国の「平等等」についての考察にも見いだすことができる。次節では国家の独立という問題において、権利としての平等と、

現実の平等＝独立について彼が展開した議論について論じたい。

## 二 国家の独立と個人の独立

### 1 國際關係論における二重構造

#### (1) 権利次元の國家平等論

明治二、三年の頃の「一身独立」論は、福澤が維新直後の混迷の状態に直面して持ち出した思いつき的な発言であって、理論的には不十分だといつてもいいかもしないが、明治五年（一八七二）から刊行され始めた『学問のすゝめ』の中で展開した「一身独立して一国独立する」という論議は、彼が理論的に跋渉した思想的結果であるとすべきである。

福澤は『学問のすゝめ』を次のように書き起こした。「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らずと云へり。されば天より人を生ずるには、万人は万人、皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の差別なく、万物の靈たる身と心との働く以て、天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住の用を達し、自由自在、互に人の妨げをなさずして、各安樂に此世を渡らしめ給ふの趣意なり」<sup>(35)</sup>。この冒頭の文句はあまりにも有名で、『学問のすゝめ』といえば、この言葉が引き合いに出されるほどである。ここで福澤は西洋近代社会の通念である人間平等の思想や、自由主義の精神を最も明瞭に言い表わしたものと考えられる。

さらに、彼は『学問のすゝめ』第二編で、次のように自分の人間平等論を解説している。「人の生るゝは天の然らしむる所にて人力に非ず。この人々互に相敬愛して各其職分を尽し、互に相妨ることなき所以は、もと同類の人間にして、共に一天を与にし、「……」兄弟相互に睦しくするは、もと同一家の兄弟にして、共に一父一母を与に

するの大倫あればかり。故に今、人と人との釣合を問へば、これを同等と云はざるを得ず。但し其同等とは、有様の等しきを云ふに非ず、権理通義の等しきを云ふなり。其有様を論ずるときは、貧富強弱智愚の差あること甚しく「……」又一方より見て、其人々持前の権理通義を以て論するときは、如何にも同等にして、一厘一毛の輕重あることなし。即ち其権理通義とは、人々其命を重んじ、其身代所持の物を守り、其面目名譽を大切にするの大義なり。天の人を生ずるや、これに体と心との効を与へて、人々をしてこの通義を遂げしむるの仕掛を設けたるものなれば、何等の事あるも、人力を以てこれを害す可らず」<sup>(36)</sup>。すなわち、福澤にとっての人間平等は、権利の次元での平等であり、有様での平等ではない。言いかえれば、スタートライン上の平等であり、最終結果上の平等ではないとうのである。

権利の面において個人と個人との関係は平等であるとされるが、国と国との関係はいかがであろうか。福澤の答えは、国々は大小を問わずみな平等である、ということである。なぜなら、「国とは人の集りたるものにて、日本国は日本人の集りたるものなり、英國は英國人の集りたるものなり。日本人も英國人も、等しく天地の間の人なれば、互に其権義を妨るの理なし。」<sup>(37)</sup>「百万人も千万人も同様のわけにて、物事の道理は人数の多少に由て變ず可らず」<sup>(38)</sup>。ここで福澤は、弱小国・後進国たる日本が富強国・先進国たる歐米列強に対して、権利において平等である理念を國民に宣伝している。彼の言葉でいえば、「我日本國にても、今日の有様にては西洋諸國の富強に及ばざる所あれども、一國の権義に於ては、厘毛の輕重あることなし」<sup>(39)</sup>。このように、人と人との間の平等の関係を、国と国との間の平等の関係に拡張した結果、福澤は、力強く「天理人道」が貫徹する國家平等説を主張している。それは、『学問のすゝめ』初編にある次の文章に典型的に表明されている。日本とても西洋諸國とても、「同じ月を眺め、海を共にし、空氣を共にし、情合相同じき人民なれば、こゝに余るものは彼に渡し、彼に余るものは我に取り、互に相教へ互に相学び、恥ることもなく誇ることもなく、互に便利を達し、互に其幸を祈り、天理人道に

従て互の交を結び、理のためにはアメリカの黒奴にも恐入り、道のためには英吉利、亞米利加の軍艦をも恐れず、國の恥辱とありては、日本國中の人民、一人も残らず命を棄てゝ國の威光を落ちざること、一國の自由独立と申すべきなり」<sup>(39)</sup>。

実は、このような國際社會における自然法的國家平等觀は、慶應元年（一八六五）に書かれた『唐人往来』にすでに現われていた。長い間写本として読者の間に伝えられたこの書物は、著者の福澤自身が断つてゐるよう、「江戸中の爺婆を開国に口説き落さん」<sup>(40)</sup> がために書かれたものである。この本で説かれた開國論の拠り所は、「世界普遍の道理」による國家平等論である<sup>(41)</sup>。

以上で検討したことから分かるように、幕末から福澤が攘夷論に対抗して開國論を唱えた論理の拠り所は、歐米列強の強大な兵力に屈したからでもなく、また「夷の長技を師とし、以て夷を制する」<sup>(42)</sup> 論理による西洋文明移植のための方便からでもなかった。いかなる國も等しく自由独立権をもつており、たがいに礼儀正しく理に従つて交わることが自由独立だという自然法的國家平等觀から生まれたものであつた。

安川寿之輔は「幕末以来の福澤の基本的な國際關係認識は、マイト・イズ・ライトであります」<sup>(43)</sup> といふ結論を下したことがある。この結論が正しいとするならば、どのように前で紹介した福澤の陳述を解釈するか是非常に難しい問題となる。安川は、それは福澤が攘夷的思想を戒めるために強調した、バイアスをもつものにすぎないと解釈しているが<sup>(44)</sup>、この把握は理解し難い。というのは、福澤が本当に幕末から「マイト・イズ・ライト」という國際關係の論理を主張していたならば、彼はなぜ歐米列強が弱小国たる日本を輕侮することを論理的に正当化しないかという問題に直面せざるをえなくなるのである。「マイト・イズ・ライト」という國際關係認識では、歐米列強の日本への進出は正当化されることになるが、福澤はそうしない。弱小国家の立場に立ち歐米列強の進出に反対しようとするならば、論理において必然に國家が大小を問わず平等であるという國家平等説を堅持しなければな

らないはずである。したがって、安川説よりも、むしろ啓蒙期の福澤の国際関係認識は基本的に「国際社会における「自然法」（道理）の支配、それを前提とする国家平等觀である」<sup>(45)</sup>との丸山眞男の説の方が納得しやすいことが納得されるであろう。

## （2）現状の国家間不平等

しかるに、幕末維新期の福澤は、国家平等説を主張しているにもかかわらず、彼が言っている平等はけつして無制限的な平等ではない。彼は『学問のすゝめ』第三編で次のように述べたことがある。「今世界中を見渡すに、文明開化とて、文字も武備も盛んにして富強なる国あり、或は蛮野未開とて、文武とも不行届にして貧弱なる国あり。一般に、欧羅巴、亞米利加の諸国は富で強く、亞細亞、ア非利加の諸国は貧にして弱し。されどもこの貧富強弱は国の有様なれば、固より同じかる可らず。然るに今、自国の富強なる勢を以て、貧弱なる国へ無理を加へんとするは、所謂力士が腕の力を以て、病人の腕を握り折るに異ならず。国の権義に於て許す可らざることなり」<sup>(46)</sup>。「この貧富強弱は国の有様なれば、固より同じかる可らず」という表現からみれば、福澤の説く国家平等は権利の次元での平等にすぎず、現実の次元での国家平等は彼によっては追求されていないことが明らかである。言い換えれば、福澤にとって、国家権利の平等を主張することと、国家の状態の違いを承認することは、異なる次元に属する問題であり、論理的な矛盾は生じないのである。

福澤の考えによれば、現状において国々が不平等であるからといって、人々がそれで権利においてすべての国が平等であるという理念を放棄したら、是非を転倒することにほかならない。反対に、国家の権利が平等であるという理念をもたなければならぬとはいえ、それで国々の貧富強弱のありさまが違うという現状を無視してはならない。このように権利と現状、あるいは道理と実際の両面から、複眼的に国際社会を考察したからこそ<sup>(47)</sup>、福澤は、

自然法的な国家平等説を唱えるとともに、各国の貧富強弱のありさまが異なり、不正や強暴があるという国際社会の実情をとらえることができたのであった。

福澤はたしかに「マイト・イズ・ライト」の事態が生じていることにも目を向けていた。他の多くの知識人同様、彼は早くから現実の国際社会に弱肉強食、「マイト・イズ・ライト」の現象が存在していることを悟っていたのである。たとえば、一八六一年に遣欧使節の一員としてヨーロッパ諸国を訪問する際に書いた日記に、途中立ち寄った香港、シンガポール、セイロン、スエズなどで目撃した先進諸国による「傍若無人」の植民地支配の非情さを、驚きをもつて記した個所が多く見られる<sup>(48)</sup>。この植民地での体験は、永く福澤の記憶に残らないわけにはいかなかつた。

福澤が幕末期に形成したこのような国際情勢の認識は、明治初期に入つても変わつていない。明治八年（一八七五）に刊行した『文明論之概略』において、彼は歐米先進資本主義諸国によるインド、中国、ペルシャなどへの植民地支配が被植民者に対して過酷なものであったことを示している。「欧人の触るゝ処にて、よく其本国の権義と利益とを全ふして、眞の独立を保つものありや。〔……〕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。甚しきは其人種を殲すに至るものあり」<sup>(49)</sup> そして、西欧人による「其处置の無情残酷なる、實に云ふ忍びざる」<sup>(50)</sup> 現状を告発し、このような国際環境の中で、「外国人に対して、其交際に天地の公道を頼にする」ことは「迂闊も亦甚し」<sup>(51)</sup> と結論づけている。國々の強弱は一様ではなく、いくら道理を主張しても強国が勢力を頼んで弱国を虐げることは回避できない以上、当面、国民は何よりも国家独立の保全に全力を尽くさなければならない。さもなければ、国民の独立自主の実現がありえないというのである。

それでは、いかにして日本を国際社会で西洋と対等の独立国にさせることができるのか。これに対して、福澤は明治六年（一八七三）に『学問のすゝめ』第三編で次のように答えていた。「我日本人も今より学問に志し氣力

を體にして、先づ一身の独立を謀り、隨て一国の富強を致すことあらば、何ぞ西洋人の力を恐るゝに足らん。道理あるものはこれに交り、道理なきものはこれに打払はんのみ。一身独立して一国独立するとは此事なり」<sup>(52)</sup>。ここで福澤は、道理のあるものには交わり、道理の無いものは打ち払う、という、道理を踏まえた上で現実の状況に合わせて対処するという、国際関係における二重の基準を出している。また、ここで一層明確に打ち出したのは、学問による一身の独立を介しての「一国独立」という路線であったのである。

## 2 「一身独立して一国独立する」

### (1) 「一国独立」と「一身独立」

福澤の考えでは、道理からいえば、国家の権利は平等である。しかし、現實に国民が独立の氣力をもたなければ、厳しい国際情勢の中で国家の権利を確保するのは不可能なことである。換言すれば、国民の個の独立を実現してこそ、初めて眞の国家の独立を維持しうる。このように、対外危機感から出発しながら自國人民の独立問題に着目したのは、明治初期の福澤思想の一大特徴といつてもいい。

幕末に育ち、「純然たる日本の文明」を身に装していた福澤は、西洋渡航の体験をとおして日本社会と西洋社会との大きな相違に驚愕した。西洋の社会風俗について、彼が繰り返して述べている衝擊的見聞として、アメリカで建国の父ジョージ・ワシントン（George Washington, 1732-1799）の子孫について質問した時に受けたそ分けない回答や、ヨーロッパで見学した政党の争う議会政治などがある。彼は上下尊卑が厳しく、政党結社を許さない当時の日本社会の觀念からして、即座にこの西洋社会風俗を理解したわけではない。ところが、識者との討論や洋書の研究を通じて、彼はようやく根底から西洋の富強と独立を支えているのは大砲と軍艦などに象徴される物質力ではなく、一般人民の独立不羈の気性であるということを認識したのであった。

福澤は、西洋諸国から、個々の私の独立が報国心の基盤をなしている秘密を発見した。とくに彼に感嘆させてやまなかつた西洋の出来事は、一八七〇年代初めに起つた普仏戦争であった。この戦争の中で、フランス皇帝ルイ＝ナポレオン・ボナパルト (Charles Louis-Napoléon Bonaparte, 1808-1873) はオットー・フォン・ビスマルク (Ottow von Bismarck, 1815-1898) 率いるプロイセンに捕虜にされたが、フランス国民はそれで士気が挫けることなく、逆に自国の権利を守るために主人公としての姿勢で引き続き奮戦して、最後に国権を保全することに成功した。ところが、それと著しい対照をなすのは、戦国時代の今川義元と織田信長の桶狭間の戦いである。今川が戦闘の中で亡くなつてしまふと、彼が率いた優勢を占めた駿河の軍隊もまもなく「蜘蛛の子を散らすが如く」敗れ散つてしまつた。一時おおいに名を上げた駿河の国もそれで一朝に滅んでしまつた。その理由について、福澤は次のように分析している。「駿河の人民は、唯義元一人に依りすがり、其身は客分の積りにて、駿河の国を我本国と思ふ者なく、仏蘭西には報國の士民多くして、國の難を銘々の身に引受け、人の勧を待たずして自から本国のために戦ふ者あるゆゑ、斯る相違も出来ことなり」<sup>(53)</sup>。それでは、どうしてフランス国民は「其国を自分の身の上に引受け」、「本国のためを思ふこと私家を思ふが如く」することができ、日本の国民はそのようにならないのか。福澤は、フランスなどの西洋諸国では「上下貴賤の別なく」、「自由独立の気分」が国中に満ちているのに対し、日本では「治者と被治者との区別」があり、一般の国民が国事と無関係である「客分」の立場に置かれていたと結論づけている<sup>(54)</sup>。彼から見れば、政府が少數の知識人の才能をもつて多数の民衆を支配していくと、一般民衆は国事に関してなんでも「主人」に頼つてしまふという気持を形成しやすく、月日の経つうちに独立意識をまったく失つてしまうのである。それによつて、彼は「独立の氣力なき者は國を思ふこと深切ならず」<sup>(55)</sup>とか、「一國の独立は國民の独立心から涌いて出ることだ。國中を挙げて古風の奴隸根性では、決も國が持てない」<sup>(56)</sup>という判断を打ち出している。民衆の独立こそ西洋諸国の独立を支える根本だと確信する福澤は、日本人の氣風に着目し、「民の卑屈無力」

という現状を深く憂慮した。維新後、四民平等が施行されたにもかかわらず、「平民の根性は依然として旧の平民に異ならず、〔……〕立てと云へば立ち、舞へと云へば舞ひ、其柔順なること家に飼たる瘦犬の如し」<sup>(57)</sup>。人民の無氣力は昔の封建の世ではそれでよかつたかも知れない。しかし福澤は、「今外国と交るの日に至ては、これがため大なる弊害あり」<sup>(58)</sup> と断ずる。というのは、「内に居て独立を得ざる者は、外に在ても独立すること能はざる」<sup>(59)</sup>、「内に居て弱き者は外に向て強きこと能はず。〔……〕内に在ては唯政府を尊崇して卑屈固陋を極めたるものなれば、此人民を驅て外人に当らしめ、日本独立の気分を保たしめんとするも亦難きに非ずや」<sup>(60)</sup> と考えるからである。

要するに、福澤の考えにおいては、独立の気力をもたない者は強烈な愛国意識を形成し得ず、国内で独立の地位を戦い取る勇気をもたない者は厳しい国際競争の環境の中で精一杯国家独立の実現を目指して努力することができないのである。このような認識に基づいて、彼は「一身独立して一国独立する」<sup>(61)</sup> という有名なテーマを押し出し、国民に「今世に生れ、苟も愛国の意あらん者は、官私を問はず、先づ自己の独立を謀り、余力あらば他人の独立を助け成す可し。父兄は子弟に独立を教へ、教師は生徒に独立を勧め、士農工商共に独立して、國を守らざる可らず」<sup>(62)</sup> と呼びかけたのであった。

## (2) 「一身独立」主張の内実

福澤は「一国独立」と関連して「一身独立」の課題を提出したが、その「一身独立」という主張の内実はいったいいかなるものであろうか。はたしてそれは「近代的ナショナリズム」の理念のもとでの「民権の確立」を唱道するものと解すことができるのであろうか。

福澤が『学問のすゝめ』の中で展開した政府と国民の関係論をみよう。「政府は国民の名代にて、国民の思ふ所に従ひ事を為すものなり」<sup>(63)</sup>。それゆえ、「政府たるものは、人民の委任を受け、其約束に従て、一國の人をして

貴賤上下の別なく、何れも其権義を逞ふせしめざる可らず。法を正ふし罰を嚴にして、一点の私曲ある可らず」<sup>(64)</sup>。すなわち、政府は国民の代表として、統治を代行するというのである。また、国民は自分の「総代として政府を立て、善人保護の職分を勤めしめ、其代として、役人の給料は勿論、政府の諸入用をば、悉皆国民より賄ふ可し」と、約束せしことなり。且又政府は、既に国民の総名代となりて事を為す可き権を得たるものなれば、政府の為す事は即ち国民の為す事にて、国民は必ず政府の法に従はざる可なず。是亦国民と政府との約束なり。故に国民の政府に従ふは、政府の作りし法に従ふに非ず、自から作りし法に従ふなり」<sup>(65)</sup>。ここで福澤がある種の「社会契約論」を展開していることを疑うことはできない。驚くべきことに、彼は、西洋近代民主主義国家理念の体現たる社会契約論がそのまま日本の現実の政府と人民の関係にあてはまると考えていたのである。

維新政府が社会契約によって成立したものではなく、薩長を中心とするいわゆる官軍が暴力をもって徳川政府から政権を奪取することによって成立したことは誰の目にも明らかであった。だが、福澤はそれが人民との約束、すなわち社会契約によって成立したと国民に説き聞かせたのである。それは彼の意図的な虚構と解されるほかない。なぜなら、文久渡欧の際、彼はすでに國家権力の人民による信託の方法、すなわち議会制度に接触した。しかも、明治七年（一八七四）初『学問のすゝめ』第六編、第七編が世に現われ出た時、民選議員設立建白書がはすでに世に問われていた。したがって、明治政府が人民による信託の産物ではないことを福澤が知らないわけはないのである。明治政府を人民との契約の産物と解したあと、福澤は日本の人民に次のような「人民の職分」を要求している。「国の政体に由て定りし法は、仮令ひ或は愚なるも、或は不便なるも、妄にこれを破るの理なし。師を起すも、外國と条約を結ぶも、政府の権にある事にて、この権はもと約束にて人民より政府へ与へたものなれば、政府の政に關係なき者は決して其事を評議す可らず」<sup>(66)</sup>。すなわち、国法を「小心翼々謹て守」ることが「是即ち人民の職分」である。また、「人民は既に一国の家元にて、國を護るための入用を払ふは固より其職分なれば、この入用を

出すに付き、決して不平の顔色を見はす可らず」<sup>(67)</sup>として、人民は国の「家元」である以上、税金を「思案にも及ばず快く」納めることが要求されているのである。

ところが、国民の総名代としての政府が、自らの権限を越えて国民の権利を侵害した場合、どうすればいいのであるうか。福澤は、「人民たる者は、平生よりよく心を用び、政府の处置を見て不安心と思ふことあれば、深切にこれを告げ、遠慮なく穏に論ず可きなり」<sup>(68)</sup>とか、国法には「不正不便の箇条あらば、一国の支配人たる政府に説き勧めて、静かに其法を改めしむ可し。政府若し我説に従はずんば、且力を尽し且堪忍して時節を待つ可きなり」<sup>(69)</sup>と答えている。穏やかに論じて静かに待つてから、はたして人民の意志が政府によって聞き届けられない場合、「主人」としての人民はどんな態度を取るべきかについて、福澤は次のように説いている。「政府なるもの、其分限を越て暴政を行ふことあり。こゝに至て、人民の分として為す可き挙動は、唯三箇条あるのみ。即ち節を屈して政府に従ふ歟。力を以て政府に敵対する歟、正理を守て身を棄る歟、この三箇条なり」<sup>(70)</sup>

福澤は、第一条の「節を屈して政府に従ふ」という選択肢は「甚だ宜しからず」と認めている。なぜならば、「天の正道」に従うことは人々の職分であり、節を屈して「政府の人造の悪法」に従うことは、「天の正道」に違反する行為である。しかも、一度「不正の法」に従うと、後世に惡例を残してしまう。彼の考えによれば、当時の日本に溢れていた政府の役人を恐れる気分はまさにそこに由来する。第二条について、彼は、人民が「力を以て政府に敵対する」という選択は、「固より一人の能する所に非ず、必ず徒党を結はざる可らず。即是れ内乱の師なり。決してこれを上策と云ふ可らず」と断じている。政府の暴政に対して反抗するのは内乱の元となるのでよくないと云うのである。彼が「上策の上」とした人民の取るべき態度は、「如何なる暴政の下に居て如何なる苛酷の法に窘めらるゝも、其苦痛を忍て我志を挫くことなく、一寸の武器も携へず」に「正理を唱て政府に迫る」ところの「マルチルドム」（殉教）の道である<sup>(71)</sup>。すなわち、政府がいかなる暴政を行なっても、人民は一寸の武器も取るべき

ではなく、平和的な「マルチルドム」の道を選ぶことによって、悪政府の側の「同情相憐むの心」と「改心」<sup>(72)</sup>を待つというのである。

こうしたことから見れば、福澤は暴力革命をとおして悪政府を打ち倒すことを主張していないとはいっても、人民の抵抗権をけつして否定しているわけでもない。彼が反対するのは抵抗そのものではなく暴力による抵抗にすぎない。したがって、著者は安川寿之輔の「福澤は、基本的には人民の「抵抗権」を否定する」<sup>(73)</sup>という表現の仕方に同意しない。さもなければ、「政府に対して不平を抱くことあらば、これを包みかくして暗に上を怨むことなく、其路を求め其筋に由り、静にこれを訴て遠慮なく議論すべし。天理人情にさへ叶ふ事ならば、一命をも抛て争ふべきなり」<sup>(74)</sup>との福澤の論述を解釈するのは難しくなるであろう。

『学問のすゝめ』時代の福澤は人民の抵抗権を否定しないものの、逆に有効に国家の職能を果たせない悪政府を倒して「人の安全幸福を保つべき新政府を立てる」<sup>(75)</sup>ことにも賛成していない。こうして、福澤の求める「一身独立」は事実上一つの前置条件が設定されたものになる。一つは国家独立の確保を前提条件としなければならない。もう一つは明治政府の支配を覆せないことを先決条件としなければならない。言い換えれば、福澤の「一身独立」は「二国独立」という当面の課題に従属する「一身独立」でもあれば、政府の絶対権力によって規定される政治秩序と経済秩序の枠内での「一身独立」もある。このような非近代的成分が福澤の個人と国家観の中に紛れ込んでいるので、明治初期の彼の「一身独立」の主張を、近代民主主義理念に基づいて「民権の確立」を唱道するものと解すのは妥当ではないと言つてもいい。

福澤の国際関係認識は「マイツ・イズ・ライト」であったという議論が提出されているであるが、実情はそうではないのである。そのような主張は、福澤の、権利についての議論と現実についての議論を混同してしまっているのだ。彼は、権利においては、国家は力と関係なく平等であるという国家平等説を堅持していた。だが、現実にお

いては、国々は貧富、強弱の差があるという不平等な状態にあることを彼はリアリスティックに認識していたのである。彼は権利としての「自由」と、それを現実化した「独立」を明晰に区別して論じていたように、権利としての国の「平等」と、現実の国の「独立」とを混同せず、理論展開したのであった。

そして、厳しい国際環境のなかで日本を西洋諸国と肩を並べる国家として「独立」させるためには、なによりも国民一人一人の「独立」精神が重要であるとした。ここで福澤が打ち出すのが、学問による「独立」という路線である。次節では、国民の「独立」を学問によつて実現するための方途について論ずることにしよう。

### 三 「一身独立」の実現の方途

#### 1 学者は在野たるべし

##### (1) 「権力偏重」の悪果

「國中の人民に独立の氣力なきときは、一國独立の権義を伸すこと能はず」と確信していた福澤は、厳しい国際環境の中で日本を西洋諸国と対等し得る国家に造り上げたいなら、何より国民を「一身独立」させなければならぬと訴えた。ところが、問題の焦点は、そもそもどのようにして国民を「一身独立」させることができるか、といふところにある。「一身独立」を実現する具体的な方法を明示せず、ただ「一身独立」の必要性だけを説いても、国民の「一身独立」の問題がいつまでも解決できないという道理が彼に分からぬわけはない。彼は国民を「一身独立」させなければならないという課題を提出した以上、当然その解決策をも頭に入れていた。

明治初期、福澤は内外両面から国民の自立を推し進める二つの方法を提示した。一つは、学者は在野で活動しなければならないということである。もう一つは、国民が学問、とくに実学に励まなければならないということであ

る。以下、この二つの方途を検討してみる。

いかなる社会改造方案であろうと、それは発案者が宿す自らの社会認識を反映したものに相違ない。福澤の「身独立」の推進方法として打ち出した学者在野論も例外ではない。

福澤によれば、日本人民を卑屈無力、自立できない状態に落ち込ませた社会的要因は、主に社会の権力が過分に「治者」に集中され、「被治者」すなわち日本人民が「客分」の立場に置かれてきたところにある。明治七年（一八七四）刊の『学問のすゝめ』第四編で彼が使った言葉を借りて言えば、次のようにある。「我国の人民に氣力なき其源因を尋るに、数千百年の古より、全国の権柄を政府の一手に握り、武備文学より工業商売に至るまで、人間些末の事務と雖ども、政府の関らざるものなく、人民は唯政府の嗾する所に向て奔走するのみ。恰も国は政府の私有にして、人民は国の食客たるが如し」<sup>(76)</sup>。すなわち、日本では、権力が政府の一手に握られ、人民は政府に従うのみであったことにより、氣力が失われたというのである。

一年後に出版した『文明論之概略』の中で彼はほぼ同じ論旨を持ち出している。そこで彼は次のように日本社会の権力偏重の普遍性と、それがもたらした悪果を指摘した。「日本人の人間交際は、上古の時より、治者流と被治者流との二元素に分れて、権力の偏重を成し、今日に至るまでも、其勢を変じたことなし」<sup>(77)</sup>。

このような事態の必然的帰結として、すべての権力が常に治者の一方に偏した結果、民衆の氣力だけでなく、学問も自立することがなかった。また、権力偏重により、民衆が国の歴史からまったく隔離されてしまった。「恰も治者と被治者の間に高大なる隔壁を作て其通路を絶つが如し。〔……〕治乱興廃、文明の進退、悉皆治者の知る所にして、被治者は嘗て心に之を閑せず、恬として路傍の事を見聞するが如し」<sup>(78)</sup>、「戦争は武士と武士との戦にして、人民と人民との戦に非ず。家と家との争にして、国と国との争に非ず」、人民は「其勝利を榮とするに非ず、又其敗を辱とするに非ず」<sup>(79)</sup>。つまり、「日本には政府ありて国民（ネーション）なし」<sup>(80)</sup>という状態になつてしまつた。

まつたのである。

徳川幕府が崩壊する前の日本社会の権力偏重は以上のようにあったが、明治時代に入つたあとも、事情はほとんど変わっていない。変わったのは、「古の政府は力を用ひ、今の政府は力と智を用ゆ。古の政府は民を御するの術に乏しく、今の政府はこれに富めり」<sup>(81)</sup> というように、暴力的な統治から文化的な統治に変わったにすぎない。したがつて、維新後の日本では、学制・徵兵令・地租改正が実施され、文明開化の風潮が高まつたものの、政府の專制と人民の卑屈という関係が再生産され続けられている。ひいては、政府は文明が進めば進むほど、文明の精神たる人民の独立の気分が日に日に衰退するという結果になる。

」のようになつたあと、福澤は学者が政府外にあつて自立し、人民の抱るべき目標を示さなければならないという処方箋を出すことになるのである。

## (2) 学者在野の利益

学者は在野にあるべし、という福澤の主張は、権力偏重の批判と独立した国民の形成の構想において核心的な位置を占めていると言つてもいい。福澤から見れば、学者が政府に入つて仕事をなすことは、民間の力を弱め、政府の力を強め、権力偏重の傾きを助長する」とになる。それゆえ彼はあらん限りの力を尽くして、学者がジェームズ・ワット (James Watt, 1736-1819) や、ジョージ・ステーヴンソン (George Stephenson, 1781-1848) や、アダム・スマス (Adam Smith, 1723-1790) のように政府外に立つて、新しいものを発明することや、有益な学説を立てることや、大きな事業を起つることを評価し、権力を政府に偏する傾向を抑え、人民の卑屈無力の状況を変えようと力説する。

また、福澤は、日本人の心に染み込んでいる卑屈無力の根性を根絶し、文明に進めさせるには、「唯政府の力の

みに依頼す可らざるなり」<sup>(82)</sup> と考えている。というのは、「事を為すに、これを命ずるはこれを論すに若かず、これを論すは我より其実の例を示すに若かず。然り而して、政府は唯命するの權あるのみ」<sup>(83)</sup> だからである。したがつて、「必ずしも人に先つて私に事を為し、以て人民の由る可き標的を示す者なかる可らず」<sup>(84)</sup>。つまり、政府がリーダーシップを發揮して強力に人民に文明を押し付けると、一国独立の基礎たる人民の独立自主の精神は一層衰えてしまうので、必ず衆人の先頭に立つて、民間で独立の事業を起こし、一般人民の学ぶべきお手本を、身をもつて示す人間がなければならないのである。福澤によれば、こうしたお手本を示す人物の任にあたるべき者は、「所謂ミッヅルカラツスなる者にて、國の執政に非ず、亦力役の小民に非ず、正に国人の中等に位し、智力を以て一世を指揮したる者なり」<sup>(85)</sup>。ここでいう「ミッヅルカラツス」は、すなわち、ミドル・クラス、中産階層である。

日本社会のミドル・クラスとして、福澤が期待を寄せたのは「和漢の学者」ではなく、「唯一種の洋学者流」である。しかし、彼は当時の一般の洋学者も頼むに足りないと思っていた。なぜならば、「方今、世の洋学者流は概皆官途に就き、私に事を為す者は僅に指を屈するに足らず。蓋し其官に在るは、唯利是れ貪るのためのみに非ず、生來の教育に先入して、只管政府に眼を着し、政府に非ざれば決して事を為す可らざるものと思ひ、これに依頼して、宿昔青雲の志を遂んと欲するのみ」<sup>(86)</sup> だからである。すなわち、洋学者もおおむね官職についており、その官職についているのはたんに利を得るためではなく、政府こそが社会を動かせると考えているがゆえに、洋学者も独立心の育成の頼りにはならないというのである。今日の日本では、「青年の書生、僅に数巻の書を読めば、乃ち官途に志し、有志の町人、僅に数百の元金あれば、乃ち官の名を假りて商売を行はんとし、学校も官許なり、説教も官許なり、牧牛も官許、養蚕も官許、凡そ民間の事業、十に七、八は官の関せざるものなし。是を以て、世の人心益其風に靡き、官を慕ひ官を頼み、官を恐れ官に諂ひ、毫も独立の丹心を発露する者なくして、其醜体、見るに忍びざることなり」<sup>(87)</sup>。学校も事業もみな政府がかかわっており、これでは独立精神は養われない。このような卑

屈無力の状態にいつそう拍車を掛けたのは、まさに「官あるを知て私あるを知らず、政府の上にたつの術を知て、政府の下に居るの道を知らざる」<sup>(88)</sup> 洋学者であると福澤は考へている。したがつて、彼は「今の洋学者流も依頼するに足らず」<sup>(89)</sup> と断言している。

和漢の学者も洋学者流も頼りにできない状況に直面して、福澤は「先づ我より事の端を開き、愚民の先を為すのみならず、亦彼の洋学者流のために先駆して、其向ふ所を示さざる可らず」<sup>(90)</sup> と言い、先に政府外にあつて自立し、人民の拠るべき手本を示すということを「我輩の任」<sup>(91)</sup> と決めた。さらに、全国の有識者に政府の「範囲を脱して私立する」ことを力説している。「百回の説諭を費すは、一回の実例を示すに若かず。今我より私立の実例を示し、人間の事業は独り政府の任にあらず、学者は学者にて私に事を行ふ可し、町人は町人にて私に事を為す可し、政府も日本の政府なり、人民も日本の人民なり。政府は恐る可らず近づく可し、疑ふ可らず親む可し」との趣を知らしめなば、人民漸く向ふ所を明にし、上下固有の気分も次第に消滅して、始めて眞の日本国民を生じ、政府の玩具たらずして政府の刺衝と為り、「……」以て全国の独立を維持すべきなり<sup>(92)</sup>。

注目すべきは、福澤が学者の在野の趣旨を主張したばかりでなく、終始自らの在野の実践をもつて独立の原型を作り出したことである<sup>(93)</sup>。この点は明治時代の人々に多く語られていた。たとえば、山路愛山は福澤の最も敬服すべき所を、「何処までも「平民」として世に立てる」とし、「明治の時代に平民的模範を与へたる者、己の生涯を以て平民政義を解釈したる者は、彼れに非ずして何ぞや」と述べた<sup>(94)</sup>。三宅雪嶺は福澤の「偉なる所」が「瘠我慢を徹ほせるにあり。独立自尊の模範を垂れたるにあり」と言い<sup>(95)</sup>、「人爵を辞して受けず、専ら天爵に安んぜし」福澤の精神を、「明治の時代に傑出せる偉大なる人物たりし」根本的要素としている<sup>(96)</sup>。福澤の学者としての独立精神および在野を堅持する模範的実践は、彼の支持者と批判者とを問はず、高い評価を得てているのである。

## 2 国民は実学に励むべし

### (1) 「一身独立」と学問

学者が在野にあることは国民を「一身独立」の道に導いていく一つの有効な方途であるが、それはあくまで外部からの刺激要素にすぎず、国民が積極的に学問に励むことこそ、「一身独立」を実現するもつとも重要な方途である。もちろん、この考えは、福澤が自分なりの自由観と独立論とに基づいて形成したものであった。

すでに指摘したごとく、福澤の一身独立は、精神の独立と経済の独立という二層の意味を含んでいる。彼によれば、徳川時代の日本人が精神の独立も経済の独立も実現できなかつたのは、主として人々に意志と行動の自由がなかつたからにはかならない。人心が身分によって拘束され、行動が政治権力によって規制された場合、人々が独自に物事の判断を行ない、自己の才覚や身体を生かし、一身独立を図ることは当然不可能である。まさにこのような認識に基づいていたからこそ、彼は、徳川時代の士農工商の身分制がいかに下位の民衆の意志や行動の自由を抑圧し破壊したか、また家庭内で女性が男性の横暴によって精神的にも身体的にもいかに厳しい屈辱と隸従を強いられたか、を事実に即して詳細に告発しえたのであった。

しかるに、明治時代に入った後、福澤は、日本で民衆の意志と行動の自由という問題は基本的に解決済であり、残った問題は自由に思考・行動できる人々がいかにして一身独立という高次の目標を達成するかということであると考えた。たとえば、『学問のすゝめ』初編の中で彼は、「王制一度新なりしより以来、我日本の政風大に改り、外は万国の公法を以て外国に交り、内は人民に自由独立の趣旨を示し、既に平民へ苗字乗馬を許せしが如きは、開闢以来の一美事、士農工商、四民の位を一様にするの基、こゝに定りたりと云ふべきなり。されば今より後は、日本國中の人民に、生れながら其身に附たる位などゝ申すは先づなき姿にて、唯其人の才徳と其居所とに由て位もある

ものなり」<sup>(97)</sup>とか、「このごろは四民同等の基本も立ちしことなれば、何れも安心いたし、唯天理に従て存分に事を為すべし」<sup>(98)</sup>と説いている。このような論述からみれば、福澤の考えにおいて、封建時代には、人間は生まれながらに不平等であったが、今はそうではない。政府の役人も、一般の人民も、一個人としてはなんら権利に相違はないなり、人々はみな好きな所に行き、好きな所に留まり、自由に国事を議論し、自由に職業を選ぶことができるのである人間になっている。このように人々が意志と行動の自由を有しているから、理論的には誰もが自らの心身を介して欲求を実現し、自立の地位を得得することが可能になる。

ところが、人身の自由をもつ人々はいかにして自立、あるいは一身独立を実現することができるのか。福澤の答えは、人々が学問に励むことこそ精神の独立と経済の独立を追求する最上の方法である、ということであった。

『学問のすゝめ』初編の冒頭で福澤は、人が生まれながら身についた位などなく、己の心身を働かせて自由自在に世を渡ることのできる存在であるという自由觀・平等觀を掲げたあと、すぐ筆を転じて「今、広く人間世界を見渡すに、かしこき人あり、おろかなる人あり、貧しきもあり、富めるもあり、貴人もあり、下人もあり」<sup>(99)</sup>と述べ、現実において人と人との間に雲泥の差があることを指摘した。彼は、言動の自由や権利平等が確立された人間が必ずしも経済の独立と精神の独立を実現するわけではないという問題を提起しているのである。なぜなら、それは「学ぶと学ばざるとに由て」<sup>(100)</sup>、すなわち学問の有無によって決まるからである。このように学問の重要性を強調し、「学問を勤て物事をよく知る者は貴人となり富人となり、無学なる者は貧人となり下人となる」<sup>(101)</sup>という観点を打ち出したので、福澤は教育万能論を主張したものである<sup>(102)</sup>と指摘されることがあつたが、それは別に不思議なことではない。

人間の賢愚や貴賤や貧富が、すべて学問の有無によって決まるという觀点は、現実から遊離していると見られるかもしれない。当時の社会的現実に即して見ても、人間が自由になつてからは、学問が貴賤貧富を決定する唯一の

要素であるという考えは、空虚な観念論たる感じを免れない。明治初期、新政府が四民平等、廢藩置県、地租改正などの政治改革と経済改革を断行したが、それらの改革はあくまで上から推進された社会変革であり、不徹底な变革であった。封建制度が一朝に崩壊して、民衆は急に解放感を味わったが、眞の自由、平等、民主の社会の骨組みは依然としてできあがってはいなかった。このような社会に置かれた人々がただ学問に没頭し、それだけによって「一身独立」を実現するには事実上不可能であるといつてもいい。したがって、安川寿之輔の「福澤の近代ナショナリズムの基礎としての『一身独立』は、経済的条件を不間に付し、政治的条件を欠落した心がまえ『独立』論であ」<sup>(18)</sup> といったいう評価は、少し酷ではあるが、まったく事実に合わないとも言えないかも知れない。

## (2) 「実学」こそ眞の学問である

国家の独立と個人の独立を実現するために、国民はどうしても学問に励まなければならないが、その学問は実学でなければならない。このことについて福澤は『学問のすゝめ』初編において次のように説明している。「学問とは、唯むつかしき字を知り、解し難き古文を読み、和歌を樂み、詩を作るなど、世上に実のなき文学を云ふにあらず。〔……〕古来、漢学者に世帯持の上手なる者も少く、和歌をよくして商売に巧者なる町人も稀なり。これがため心ある町人百姓は、其子の学問に出精するを見て、やがて身代を持崩すならんとて親心に心配する者あり。無理ならぬことなり。畢竟、其学問の實に遠くして、日用の間に合はぬ証拠なり。されば今斯る実なき学問は先づ次にし、専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」<sup>(19)</sup>。ここで福澤は、「実学」を、古文・和歌・詩などの「実のなき文学」、すなわち「虚学」に対置している。彼は、「人間普通日用に近き」実学、すなわち、「世帯持の上手なる者」、「商売に巧者」を育成しうる学問こそ、当時の人々が励むべき学問であると主張しているのである。「実学」という言葉が福澤の著作の中に初めて現われたのは、『西洋事情』初編においてであろう。彼はその卷一

でルネサンス期ヨーロッパの「文学技術」に言及した際に、「これより、千四百年代に至るまでは、世の学者、詩歌を玩び小説を悦て実学を勉るもの少し。千四百二十三年、版刻の發明ありし後も、文学大に進歩し、経学、性理、詩歌、歴史の学は其盛美を極めたれども、独り究理学に至ては然からず。世人皆古聖アリストーツルの学流に心酔し、附会奇異の神説を唱へて、有用の実学に志すものなく、千六百年の頃に至るまでも其形勢依然たり」<sup>(15)</sup>と述べていた。ここにおける「実学」は、『学問のすゝめ』初編に出現する「実学」と異なる、ともに詩歌や、小説などの「虚学」に対する「有用」の学問を意味している。福澤が国民に勧めている実学は、ほかならぬ有用性をもつた学問である。その中味として、彼が『学問のすゝめ』初編で列挙したのは、いろは四十七文字、手紙の文言、帳合の仕方、算盤の稽古、天秤の取扱及び地理学、究理学、歴史、経済学、修身学などであつた<sup>(16)</sup>。

かつて日本の学界で広く信じられていたのは、福澤における伝統的な学問から「実学」への転回の意義は、空疎にして迂遠な漢学や有閑的な歌学に対して、「人間普通日用に近き」実学を対置し、学問の実用性を提唱することにあつた、というものであつた。現在の中国では、この見方は依然として有力な説である。福澤の学問における革新は倫理学から物理学への変革として理解されている<sup>(17)</sup>。しかし、丸山眞男は先述の「福澤諭吉における「実学」の転回」において次のように指摘した。福澤の学問についての主張が、たんに「学問の有用性」、「学問と日常生活との結合」ということに尽きるならば、彼は江戸時代の実学の「繼承者」ではあっても、断じて「革命者」ではない。丸山によれば、「福澤の実学に於ける眞の革命的転回は、実は、学問と生活との結合、学問の実用性の主張自体にあるのではなく、むしろ学問と生活とがいかなる仕方でつけられるかといふ点に問題の核心が存する」<sup>(18)</sup>。さらに、丸山は、「福澤の「実学」への飛躍は、そこでの中核的学問領域の推移から見るならば、實に倫理学より物理学への転回として現われる」のであつたが、「物理学を学問の原型に置いたことは、「倫理」と「精神」の輕視ではなくして、逆に、新たなる倫理と精神の確立の前提」であったとし、「福澤の関心を惹いたのは、自然科学それ

自体、またそのもたらした諸結果よりも、根本的に近代自然科学を生み出し、そしてまた近代的な倫理・政治・経済・芸術を生み出した人間精神であった」と論ずる。ここから「『倫理』の実学と「物理」の実学との対立はかくして、根本的には、東洋的な道学を産む所の「精神」と近代の数学的物理学を産む所の「精神」との対立に帰着する」という結論が導き出される<sup>(10)</sup>。丸山によれば、その数学的物理学を産む所の「精神」とは、ほかならぬ近代科学精神そのものを指すのである<sup>(11)</sup>。

上述の丸山眞男の論文について、源了圓は、「戦後の混乱期に新しい時代をきりひらこうとする気迫に満ちたすぐれた論文だ」<sup>(12)</sup>と評価すると同時に、その問題点をも指摘している。具体的にいえば、「(1)果して「学問ノス、メ」の時代の福澤は、ここで丸山が解明されたような思想を自觉的にもつていたか、(2)近世実学はこの論文で一括されたように「倫理を中心とする実学」と規定しつゝされるかという問題である」<sup>(13)</sup>。(2)の問題点について、源了圓は、徳川時代の実学が「倫理を中心とする実学」と言い切れないと批判している。というのは、横井小楠などが説いていた実学は「倫理を中心とする実学」といえるが、荻生徂徠の「実証的実学」や、渡辺華山、高野長英の「経済の実学」や、海保青陵の「経世済民の実学」などは、「物理を中心とする」ところまではいたらないにもかかわらず、「倫理を中心とする実学」ともどうえられないからである<sup>(14)</sup>。(1)の問題点について、源了圓は「ここでこれ以上問わない」としているが、著者としては、ここで簡単に吟味してみたいと思う。

すでに指摘したように、『学問のすゝめ』の時代の福澤にとっての至上の命題は、国家の独立というナショナルな問題であった。彼からみれば、国家の独立を維持するためには、まずもって国民の「一身独立」を実現しなければならない。ところが、旧来の学問は精神面だけではなく経済面においても嚴重に国民の独立の実現を妨げている。まさにこのように、旧来の学問が国民の精神的かつ経済的独立のためにならないことを強く自覚していたからこそ、福澤はいつそう新しい学問、すなわち「人間普通日用に近き実学」への転回の決意を固めたのではないであろうか。

だとすれば、福澤の「実学」の権要性がただヨーロッパ近代科学の根底にある特異な精神を採用したところのみに存すると唱えている丸山眞男は明治初期の福澤の実学思想を自らが戦後抱えていた問題に引きつけすぎていると言つてもよい。実のところ、学問の実用性を強調するという点において、福澤には近世実学の「繼承者」という面もある。しかし、彼が打ち出した、国民が実学に勤めることにより精神と物質との両面の独立を実現すべきという主張には高い評価を与えるべきではないのか。

#### 四 結論

維新初期の福澤の考え方の道筋は次のようなものであった。日本の独立を確保するために、国民がどうしても「一身独立」を実現しなければならない。国民の「一身独立」を図る時、取るべき主な方途は二つある。すなわち、第一に、学者が政府外にあって自立し、国民に一身独立を実現する拠るべき目標を示さなければならない、第二に、全国民が「実学」という新しい学問に励み、「一身独立」の才能を身に付けなければならぬ。このように、国民に着目し、国民一般の知識を開くことこそ現在の急務であると意識し始めた時、福澤はまさに文明の先覚者として国民に対する啓蒙の課題を抱え込んだわけなのである。

福澤の啓蒙思想は、西洋の啓蒙思想を受容とともに、当時の厳しい国際関係のなかで、国家の独立を図らねばならないというナショナルな枠組みに大きな規定をうけていた。その結果、福澤の啓蒙思想は、権利についての理想的な議論と現実についてのリアリスティックな議論の二面性をもつことになった。彼は権利においては国家平等説を堅持していたが、現実においては、国々は不平等な状態にあることを認識していた。そして、厳しい国際環境のなかで日本を「独立」させるためには、国民一人一人の「独立」精神が重要であるとした。彼は幕末期から、日本の近代化の過程において個人の「自由」の実現が重要であると考えていたが、その「自由」と「独立」との間

に学問が介在する。人々は自由になり、学問を身に付けてこそ、「独立」を実現しうるのである。そして、文明の先覚者として啓蒙の課題を抱え込んだ彼は、旧来の学問に対し鋭い批判を向け、科学啓蒙思想の建設に向かうことにした。

#### 註

- (1) 永田広志『日本唯物論史』(法政大学出版局、一九六九年)、六八頁を見よ。永田の啓蒙概念には十分には同意しがたい面があるが、彼による日本啓蒙時代についての時期区分はそれほど大きな問題はないであろう。
- (2) 植手通有『日本近代思想の形成』(岩波書店、一九七四年)、一一一—一九六頁、や水野建雄「近代理性と明治啓蒙」、「東と西」第一〇号(一九九一年六月)、六六—八〇頁、を参照。
- (3) 周程「福沢諭吉における科学啓蒙思想の展開」、『哲学・科学史論叢』第二号(二〇〇〇年一月)、七三—一〇三頁。
- (4) 『福翁自伝』、富田正文・土橋俊一編集『福沢諭吉選集』(岩波書店、一九八〇—八一年)(以下、『選集』と略記する)第十卷、一三頁。
- (5) 『福翁百余話』、『選集』第十一卷、一八二—一八四頁。
- (6) 『西洋事情初編』、『選集』第一卷、一〇三頁。
- (7) 平山洋『福澤諭吉——文明の政治には六つの要訣あり』(ミネルヴァ書房、二〇〇八年)、一一〇六頁。
- (8) 『西洋事情初編』、『選集』第一卷、一三九—一四〇頁。
- (9) この時の福澤の自由認識については、多田顕「福沢諭吉と自由の概念」、『福沢諭吉年鑑』第四号(一九七七年一一月)、三〇頁。
- (10) 「福沢英之助宛」、慶應義塾編纂『福澤諭吉全集』(岩波書店、一九五八—六年)(以下、『全集』と略記する)第十七卷、四五頁。
- (11) 『西洋事情外編』、『選集』第一卷、一六四頁。
- (12) 「中元祝酒之記」、『選集』第三卷、一八頁。
- (13) 『西洋事情』編、『全集』第一卷、四八八頁。

- (14) W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 1765-69 (Reprint, London: Dawsons of Pall Mall, 1966), Vol. 1, p. 121.
- (15) 『西洋事情』編、『全集』第一卷、四九五-五〇一頁。
- (16) 除大同主編『西方政治思想史』(天津人民出版社、一九八五年)、一一一-一一五頁や、福田歛一『近代政治原理成立史序説』(岩波書店、一九七一年)などを参照。
- (17) 「松山棟庵死」、『選集』第十三卷、五一-五三頁。
- (18) 「浜口儀兵衛死」、『選集』第十三卷、五四-五五頁。
- (19) 「九鬼隆義死」、『選集』第十三卷、七三頁。
- (20) 『中津留別之書』、『選集』第九卷、六頁。
- (21) 遠山茂樹『福沢諭吉——思想と政治との関連』(東京大学出版会、一九七〇年)、三八頁。
- (22) 「明治二十四年七月二十三日慶心義塾の卒業生に告ぐ」、『全集』第十三卷、一六六頁。
- (23) 山田洸『近代日本道德思想史研究』(未来社、一九七二年)、九一頁。
- (24) 高増杰「社会契約論の「自由」と進化論的「自由」——福沢諭吉と厳復の「自由」についての比較」、『アジア文化研究』第20号(一九九四年三月)、一一一頁。なお、高増杰の明治三年から福澤が初めて「独立」を提起したという論断もや間に検討される必要がある。
- (25) 『学問のすゝめ』、『選集』第三卷、七一頁。
- (26) 同右、一六二頁。
- (27) 『福翁百余話』、『選集』第十一卷、一二八頁。
- (28) 日本史蹟協会『岩倉具視関係文書』第一卷(東京大学出版会、一九六八年復刻版)、三四七-三四八頁。
- (29) 芳賀徹『明治維新と日本人』(講談社、一九八〇年)、一一〇三-一一一八頁、安岡昭男『日本近代史』(芸林書房、一九八五年)、一三三-一六二頁。
- (30) 『福翁自伝』、『選集』第十卷、三三二頁。
- (31) 多田好問『岩倉公実記』中巻(原書房、一九六八年)、八三〇頁。
- (32) 『中津留別之書』、『選集』第九卷、六頁。
- (33) 『福翁自伝』、『選集』第十卷、一〇〇頁。

- (34) 伊藤正雄『学問のすゝめ』講読（風間書房、一九六八年）、二九三一頁。中村正直による訳業『西国立志編』の思想史的意義については、前掲の綿密な研究、平川弘『天ハ自ラ助クルモノヲ助ク』を参照。
- (35) 『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、五七頁。
- (36) 同右、六五頁。
- (37) 同右、七〇頁。
- (38) 同右、七〇頁。
- (39) 同右、五九六〇頁。
- (40) 『唐人往来』、『選集』第一巻、七一頁。
- (41) 同右、八一八二頁。
- (42) 魏源『海國図志』自序（一八四四年）、石峻主編『中国近代思想史参考資料選編』（北京三聯書店、一九五七年）、三一頁。
- (43) 安川寿之輔「日本の近代と福澤諭吉の啓蒙思想」、『社会思想史研究』第一〇号（北樹出版、一九八六年）、一二〇頁。
- (44) 安川寿之輔『福澤諭吉のアジア認識』（高文研、二〇〇〇年）、五三六一頁。
- (45) 丸山眞男「福澤諭吉選集」第四巻解題、『丸山眞男集』第五巻（岩波書店、一九九五年）、二三〇頁。
- (46) 『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、七〇頁。
- (47) 福澤の思考法については、露口卓也「福澤諭吉——その思考法」、『日本思想史学』第三一号（一九九九年九月）、一二一四頁、および、丸山眞男「福澤諭吉の哲学——とくにその時事批判との関連」、『国家学会雑誌』第六一卷三号（一九四七年九月）、『丸山眞男集』第三巻（岩波書店、一九九五年）所収、一六二二〇四頁を参照。
- (48) 『西航記』、『選集』第一巻、一三二三頁。
- (49) 『文明論之概略』、『選集』第四巻、二四二二四三頁。
- (50) 同右、二三九頁。
- (51) 同右、一二四四頁。
- (52) 同右、七三頁。
- (53) 同右、七三頁。
- (54) 『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、七一頁。

同右、七二頁。

『福翁自伝』『選集』第十卷、三〇一—三〇二頁。

『学問のすゝめ』『選集』第三卷、七四頁。

同右、七四頁。

同右、七五頁。

「内忍ぶ可し外忍ぶ可らず」、『全集』第十九卷、二二六—二二七頁。

『学問のすゝめ』『選集』第三卷、七一頁。

同右、七六頁。

同右、九一頁。

同右、一〇一頁。

同右、九二頁。

同右、一〇二頁。

同右、一〇〇頁。

同右、一〇三頁。

同右、一〇四頁。

同右、一〇五頁。

安川寿之輔『日本近代教育の思想構造』（新評論、一九七〇年）、四二二頁。

『学問のすゝめ』『選集』第三卷、六一頁。

『西洋事情初編』、『選集』第一卷、一四〇頁。

『学問のすゝめ』『選集』第三卷、八七頁。

『文明論之概略』『選集』第四卷、二〇〇頁。

- (98) (97) (96) (95) (94) (93) (92) 遠山茂樹はこの「我輩」を単数であると解釈しているが、これは必ずしも正しくないであろう。ここでの「我輩」という言葉は複数、すなわち、われわれと解したほうがいい。少なくともここで福澤が用いた「我輩」は、伊藤正雄が主張しているように、福澤およびその周辺の有志者、なかんづく慶應義塾の同志の人々を含めていると見るべきである。遠山茂樹『福澤諭吉——思想と政治との関連』(東京大学出版会、一九七〇年)、五七頁と伊藤正雄『学問のすゝめ』講説(風間書房、一九六八年)、一二九頁を参照。
- (91) 福澤の在野の活動については、石河幹明『福澤諭吉伝』(岩波書店、一九三一年)第二巻の第三編を参照せよ。
- (90) 『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、八三頁。
- (89) 同右、六七頁。
- (88) 同右、七〇頁。
- (87) 同右、八一頁。
- (86) 同右、八〇頁。
- (85) 同右、八〇頁。
- (84) 同右、八〇頁。
- (83) 同右、八〇頁。
- (82) 同右、八〇頁。
- (81) 同右、八〇頁。
- (80) 同右、一八三頁。
- (79) 同右、一八二頁。

『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、八八頁。

『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、六〇頁。

『学問のすゝめ』、『選集』第三巻、六一頁。

〔99〕

同右、五七頁。

〔100〕

同右、五七頁。

〔101〕 同右、五八頁。

〔102〕 伊藤正雄『学問のすゝめ』講説（風間書房、一九六七年）、三五、および三七頁。

〔103〕 安川寿之輔『日本近代教育の思想構造』五七頁。

〔104〕 『学問のすゝめ』、『選集』第三卷、五八頁。

〔105〕 『西洋事情初編』、『選集』第一卷、一二六頁。

〔106〕 『学問のすゝめ』、『選集』第三卷、五八頁。

〔107〕 區建英「現代中国における福沢理解」、『近代日本研究』第七卷（慶應義塾福沢論吉研究センター、一九九一年）、一四二一

〔108〕 丸山眞男「福沢に於ける『実学』の転回」、『丸山眞男集』第三卷（岩波書店、一九九五年）所収、一一三頁。

〔109〕 同右、一一五一、一六頁。

〔110〕 同右、一二三一二三頁。

〔111〕 源了圓『近世初期実学思想の研究』（創文社、一九八〇年）、附論「日本における実学研究の現状」、五五〇頁。

〔112〕 同右、五五一頁。

〔113〕 同右、五一五五一頁。その他、源了圓『実学思想の系譜』（講談社学術文庫、一九八六年）をも参照。