

福澤諭吉『学問のすゝめ』再考

安 西 敏 三

- 一 はじめに
- 二 普遍的原理としての人権の宣言
 - 1 「天は人の上に人を造らずといへり」——「独立宣言」(一)、あるいはウエイランド『道德科学要綱』(二)
 - 2 「各安楽に此世を渡らしめ給ふ」——「独立宣言」(二)
 - 3 「天は富貴を人に与へずしてこれを其人の働に与へるものなり」——チェンバーズ版『政治経済学』
- 三 「天」の諸相
 - 1 儒学的天と仏教的天——広瀬淡窓『約言惑問』
 - 2 「人学ばざれば智なし、智なき者は愚人なり」——『実語教』
 - 3 「専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」
- 四 「権理通義」と「自由自在」
 - 1 「有様の同等」と「権理通義の同等」——ウエイランド『道德科学要綱』(二)
 - 2 「文明の政治」と「自主任意」——ミル『女性の隷従』

- 五 社会契約説と抵抗権、あるいは「政府は国民の名代」―ウェイランド『道德科学要綱』(三三)
- 六 流出論批判と民主制の議論
- 1 「国を思ふの心ありて国を思ふの理を弁せざる者」
―ヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(二)・スコープル英訳ギゾー『代議政体起源史』
- 2 「日本は日本人の日本なり」―ミル『代議制統治論』(二)
- 七 「ミヅルカラッス」と「私立」
- 1 「理」あるいは「所以の道」―バックル『イングランド文明史』(二)
- 2 「官あるを知て私あるを知らず」―ミル『代議制統治論』(二)
- 3 「専制抑圧の気風」
―バックル『イングランド文明史』(二)とヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(二)
- 八 「私立」と「高尚」、そして「文明」への道
- 1 「怨望」―ミル『代議制統治論』(四)
- 2 「高尚」―ヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(三)
- 3 「名分論」と「職分論」―脱亜への視点
- 4 「心事の棚卸」―チェンバーズ版『道德教本』
- 5 「人望論」と「文明」―ヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(四)
- 九 おわりに

一 はじめに

福澤論吉は明治三年、即ち一八七〇年二月の九鬼隆義宛書簡に於いて、今必要なのは「知恵」＝智であり、それには知識を磨き、見聞を広くする読書が第一であると認め、ウェイランドの修身論 (Francis Wayland, *The Elements of Moral Science*, 1835) を推薦している。そうして誠の道を求め一身を修める術は何よりも人倫の大本である夫婦の有様ありさまにあると断じ、これこそが文明の源と論じている (18九三)⁽¹⁾。また同年十一月には「中津留別の書」を記し、『書経』(「泰誓上」) が謳っている「人は万物の霊」を挙げ、その所以を、天道に従って徳を修め、人の人たる知識見聞を博くし、物に接して我一身の独立を謀り、我一家の活計を立てることに求め、自由独立の何たるかを述べた後に、「人倫の大本は夫婦なり」と論を進めている (20四九―五〇)。ここにウェイランドの名は登場しないが、福澤が九鬼宛書簡と同様に人倫を改める参考文献にウェイランドの修身論を念頭に置いていたであろうことは、その内容から明らかである。またそれが寝食を忘れるほど面白いものであると九鬼宛書簡で紹介していることからその察しが付く。一身の独立が一家に及び、一家の独立が一国に及び、日本も独立し、所謂報国尽忠もそこにあると愚考するとも説いている (18九一―九二)。この時期、九鬼宛書簡と共に「中津留別の書」が同じ問題意識でもって認められていることが分かる。⁽³⁾

然しながらここで注目したいのはウェイランドの修身論との関係を思わせる「人倫の大本は夫婦にあり」との『孟子』(「万章章句上」)にある「男女室いへに居るは人の大倫たいりんなり」⁽⁴⁾を援用しての主題を福澤が何故に持ち出したのであろうか、という問題である。尚、この孟子の一文はバートン (John Hill Burton) の手になるチェンバーズ版経済論 (Chambers's Educational Course. — Edited by W. and R. Chambers, *Political Economy, for Use in*

Schools, and for Private Instruction. 1852) にある、男女相互が永続的に結婚することは「人間性の規則」(a rule of human nature)⁷との箇所⁽⁵⁾に訳として充てているが(①三九〇)⁽⁵⁾、九鬼宛書簡および「中津留別の書」に於いて初めて仁義五常(君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友)の外に又道徳の教えがあることを知ったと認めた、その契機となった書こそがウェイランド修身論であったということである。これはその一節、則ち男女両性の契約による婚姻が社会を形成し、夫婦が「一切の市民社会の起源(the origin of all civil society)」⁽⁶⁾としてるところを讀んでの言葉であろう。福澤は男女を陰陽論に準えての男女の貴賤を説き、あるいは「女子才なきは之を徳」さらに「五障三從罪深き女人の身」⁽⁷⁾〔法華經〕卷四「提婆品」などと言われていた様を挙げ、仮令「琴瑟相和」〔詩經〕とあつても、世間で通用している夫婦の有様、ないし女性像がそのように謳われていたことを思えば、ロック『統治二論』(John Locke, *Two Treatises of Government*, 1690) 第二論文(§77 “The first Society was between Man and Wife.”)を承けてのウェイランドの夫婦が市民社会の起源との説は、新鮮な響きを以て受け止められたであろう。福澤が孔子の説、実は「人倫の道」として五倫を謳った「夫婦別有」との『孟子』(滕文公章句上)のあと一つの人倫に関する説を、『左伝』にあるとして「室を易る」⁽⁹⁾を批判して、陳選の註解「別は各配偶有、而して相乱れざるを謂う也。」⁽¹⁰⁾に沿った解釈をしたとしても(②〇五〇—五二)、“civil society”(チェンバーズ版では“a rule of human nature”)を「人倫」と把握し、そこに新たな夫婦の有様、それは後に福澤が証人となつての森有礼と廣瀬阿常との婚姻契約に見られるが如きものであるが⁽¹¹⁾(②二九五—九六)、男女が各々一個人として契約によつて結ばれ、それが国をも含めた社会の起源ないし原理との位置づけの知識を得たことに着眼すべきである。またウェイランドが科学を以て道徳を説くのも科学的認識を強調していた福澤のこの時期としてはウェイランド読書を一層かき立てたであろう。

九鬼が撰州三田で学校を建てる同時期に、福澤は故郷中津にも同様な考え方の定着を謀るべく差し当たりウェイランドの修身論を座右において草稿を記し、何よりも知識見聞を広くする「学問」の必要性を認識した上で『学問のすゝめ』を著し、中津の人々に語り掛けたのである。学問をすれば十中七八は商売農業を粗略にして帯刀を望んで我を高ぶり他人を見下し、親に対しても面前での不孝はしないけれども事によっては文盲扱の仕種をする⁽¹⁴⁾、というのが当時の一般的な学問観ではあったと思われるが、寺子屋で使われ福澤も名を挙げて引用している『実語教』のような智を重んずる学問のすゝめが流布していたことも事実である。こうしたなかにおいて福澤の勧めめる学問が好評を得たため明治五年、即ち一八七二年に『学問のすゝめ 全』として出版し、更なる需要のため、それを「初編」として刊行し、以後論を加えつつ明治九年刊の十七編までそれは続くこととなった。そうして「書中に記す所は、西洋の諸書より或は其文を直に訳し或は其意を訳し、形あることにも形なきことにて、一般に人の心得と為る可き事柄を挙げて学問の大趣意を示したるものなり」（二編③三七）と西洋の書物から得た普遍的に通じる知見を提供すると予め断っている。こうして明治十三（一八八〇）年には合本が出版され、「論の主義に於ては決して違ふなきを發明す可きのみ」（序③二三）と初編から十七編まで一貫した思想がそこに横たわっていることを自負する。

本稿は明治期の一大ベストセラーとして広く読まれ、今なお読者を引き付けて止まない『学問のすゝめ』を挙げて、よく読まれているが故に立ち入った分析が今なお必要であると認識したがための、その再考である。

二 普遍的原理としての人權の宣言

1 「天は人の上に人を造らずといへり」——「独立宣言」(二)、あるいはウエイランド『道徳科学要綱』(一) 先ずは普遍的原理としての人權の宣言ともいえる初編冒頭部を飾る余りにも有名な「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」とのアメリカの「独立宣言」を訳したといわれる普く銘記されている名言について考えてみよう。是は「云へり」とあることから枕詞的に解釈する見方もあるが、原文“all men are created equal”の受動表現を「天」を主語とする能動表現に直したための工夫である。⁽¹⁶⁾ 従つて以下にその説明が続くのである(初編③二九)。これはウエイランドが「独立宣言」のその個所は余りに自明とされたがために説明不足として、⁽¹⁷⁾ 先ずは個人的自由を解説し、その要約をしたところの福澤の解釈に従つた文を補い、あるいは省略しながらの翻訳である。即ち「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ま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を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に人の妨をなさずして各安楽に此世を渡らしめ給ふの趣意なり」(初編③二九)に該当するのは以下の文である。言い換えの文も一文あるが、これは意味の解釈の手助けになつてゐる程度であらう。即ち“*To sum up what has been said — all men are created with an equal right to employ their faculties of body or of mind in such a manner as will promote their own happiness, either here or hereafter; provided he do not use them in such manner as to interfere with the rights of his neighbor.*”⁽¹⁸⁾

「天より人を生じるは万人は万人皆同じ位」は“all men are created with an equal right”であつて、⁽²⁰⁾ 夙に知られている福澤が訳した「独立宣言」、即ち「天の人を生ずるは億兆皆同一轍にて、之に附与するに動かす可からざ

るの通義を以てす。」(all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights.)との類似性をそれは感じさせる。「独立宣言」の原文では「通義」(rights)の説明、即ち「自から生命を保し自由を求め幸福を祈る (Life, Liberty, and the pursuits of Happiness) の類」の諸権利が含まれることが加わっているのに比して、福澤の訳では、「即ち其通義とは」と、その意味内容を後に附与している点(①三二三)、ウエイランドの“to employ”：“云々の如き説明文に近い。因みに中村正直はこの箇所を「この権利に種々ありと雖も。その主要なるものは。生命を保ち。自主を保ち。職業を務め。福祚を長ずることなり」と訳し、「この権利は。己おのこれを棄るを得ず。人これを奪ふを得ず」と「職業を務め」との具体的営為を加えてはいるが、やはり福澤やウエイランドと同じ工夫を見ることが出来る。「同じ位」が“an equal right”の訳としたのは、後に触れる平等観にまつわる問題があつてのことであろう。

そうして「身と心との働をおもひのまま」の方法で、即ち「自由自在」に、神学者ウエイランドと異なつて「彼世あきよ」の存在に否定的な儒学的教養を持ちかつ社会改革を推し進めようとする福澤にあつては、“Hereafter”が「現在」に対する「将来」であつたとしても、現在のみならず将来も含意する「此世このよ」(here)の変革こそが何よりも必要であつたのであろう、「彼世」(hereafter)を省略し、「安樂に此世を渡らしめ給ふ」(to employ their faculties of body or of mind in such manner as will promote their own happiness, either here or hereafter.) 権利である。ここで福澤は『西洋事情』で訳した幸福追求権の「幸福」が仏教用語の今や古めかしく聞こえる身に危険が無く心に憂悩がない「安樂」(無量壽経上)「法華文句第八下」に代えているのも、「彼世」の世界における極楽浄土の「安樂」(この用語自体は福澤も通常の意味で使用している例もあるが(①一三、九編③八五)⁽²⁾、また『礼記』や『孟子』などにも登場する漢語ではあるが、ここは仏教用語としてのそれと理解した方が「彼

世」との関係上妥当である。それは明治七（一八七四）年に『民間雜誌』に掲載した「大廈高樓に住居して無事安樂に此世を渡るは、地獄の仕送にて極楽の世帯を持つもの」との「農に告るの文」における用法を見れば（19 三一）理解できよう。）を望むのではなく、あるいは「悉皆平等、差別有る無し」（『涅槃経』）を可視化した平等院鳳凰堂の如き特定の場合における「安樂」を体现するのではなく、何処までも日常世界である「此世」での「幸福」＝「安樂」でなければならなかったからである。因果応報論による「君臣上下の紀」⁽²³⁾がないとの次元で満足することなく、「此世」での「安樂」追求権でなければならなかったということである。

むろん福澤は慶應二（一八六六）年頃、中津の長老島津祐太郎に示した「或云隨筆」の冒頭部において「世の宗門の趣意を一筋に死後の冥福を祈ること、思ふは大なる心得違なり」として「世界中宗旨」の数は甚だ多く、その説は「千緒万端なれども、概して之を言えは、『現在未來に拘はらず唯安心の地を求るなり』と結論して、「仏氏の善行功德を以て未來の冥福を祈り、孔孟氏の仁義五常を以て現在の身の行を守るも、皆安心の地を定るにて、仏も宗旨なり、儒も宗旨なり。儒者が仏法を異端と云へば、坊主は儒教を外道と云ひ、何れも宗旨争にて取るに足らず。」そうして「又日本に大和魂とか云へる宗旨あり。此の宗旨は先づ儒者宗の別派なれども、漢儒の事は頗に誹謗し、去迎又宮寺に参詣して神仏を信じんするでもなし、其趣意は一筋に信義を失はず我意を張り通ふすと云ふ所に安心すること、思はる」として「何宗にても皆安心を定る趣意」と結論づけている（20-22）⁽²⁴⁾。福澤の意図は宗旨争いを避け「文明の君子」たるものは見聞を博くして世界万国の事情に通じ、「世界の道理」は「入札」によって定まると思つて仮令己の宗旨に戻つたとしても、「断然改宗して、万国公法宗と云へる宗門に入り度ものなり」との開国への要請にあるとしても、福澤が「安心」の希求を以て宗教の本質とみていたことの表れであり、そうした観点からしても「安心」＝「安樂」が重要であつたのである。

今日では心身に苦痛なき状態を表し、「安楽死」や「安楽椅子」などの医学的ないし療養的用法、あるいは稀に「安楽に暮らす」など気楽な生活を指す場合はあるも、当時は仮令一般的ではあつても今や一見古めかしく聞こえ、後退の如く感じられるのもウエイランドの解説に依えている福澤の姿が目につかぶ。ウエイランドは政教分離主義を採るパプティスト派の神学者でもあつたが、「独立宣言」の説明は「現在または将来のいずれかに置いて」の幸福追求権の行使を謳っているのであつて、「彼世」での行使の問題ではなかつたと思われる。「此世」に対する死後の世界である「彼世」で「権」を伴う俗的価値の幸福追求権は信心深い人間にとつては理解し難い問題ではあつたであろう。福澤は単純に分かりやすく工夫し「現在または将来」を「此世」と訳し、「此世」を使つた以上「幸福」ではなく「安楽」としただけの話であつたに過ぎなかつたかもしれない。⁽²⁵⁾但し、福澤が参照したウエイランドの要約文の前段には、福澤も「一身の自由」と訳した草稿が残っているが、そこに「人として自己の愉快 (pleasure) を達せんが為め他人の情形 (condition) を改めしむるは豈に悪む可きの残虐 (tyranny) のみならず、天の全権 (the authority of the Most High God) を僭する者と云ふ可し」⁽²⁶⁾、と天⁽²⁶⁾神の至上権についての表現がある。さらに「人生の通義」(the original right) が何人にもある以上は、償いの保障として人の生命を救つたからとして其人を制する権利はないとして「人の幸不幸 (the consideration of his happiness) は天 (the Creator) より其人に命ずる所のもの」であるが故に「人意を以て傍よりこれを是非するの理なし (no reason)」である。そして「一生に關係する議論にて (in his relation to the present life) 人若し他人に対する害を為さざれば随意に其心身を用るとも理に於いて妨げなき」ことを論証してきたとして、現在の生活についての議論であるとする。そうして「生涯の間に此分限 (these limits)」即ち他人に害をなさない制限を守つて「生涯の幸福 (his present happiness) を求めむ可きの理 (right) あらば、更に一層の美 (much more incontrovert-

ible)を尽くし、其心身を用ひて永遠無窮の幸 (his eternal happiness) を求む可きの道ならんや」とし、次に「一身の私福 (his own happiness) を求むが爲めにも尚天恵を被る可きの理あれば (if for the sake of his own happiness he have a right to the unmolested enjoyment of whatever God has given him)、今若し天の命に従順して我勤む可き至重の職を奉ずるに於ては、安んじて天与の恵福を享る」と (the same unmolested enjoyment for the sake of obeying God) 更に疑を容る可きにあらず」(19二二〇—二二二)とある。ここから「此世」(here)と「彼世」(hereafter)における幸福観念が生まれたとしても不思議ではない。「生涯の幸福」は「此世」のものであり、「永遠無窮の幸」は「彼世」での話である。但し何れも「天」(God)との関係は無視できない。予定説があろうとも、ダンテ『神曲』やミルトン『樂園喪失』の文学的伝統を思えば、「彼世」における幸福追求権は普遍的な観念ともいえる。「独立宣言」に戻つて考えれば、ウエイランドの説はその幸福追求権の具体的説明ではあつた。そして「自由」との関係でそれが論じられてはいるが、幸福追求権が生存権と自由権とともに天賦の権利であつても、世俗権力に要求する権利である以上は、幸福追求権も「此世」のものではあつたと思われる。福澤はウエイランドを翻訳しながら、そのように考えていたとしても不思議ではない。

そつして「此世」における権利行使には「互いに人の妨をなさずして」(provided he do not use them in such manner as to interfere with the rights of his neighbor)との条件が付く。「生まれながら貴賤上下の差別なく」は位の平等を、「萬物の靈」は人としての存在価値と不可分な営みであることを、「天地の間にある万のものを資り」は心身の諸能力を働かせる、即ち「財本」^{モネデ}を活かして、「衣食住の用を達し」即ち「勤勞」^{ホネオウ}して、自身の「安樂」即ち幸福を達成する権利が何人にも平等にあるとの宣言である。

福澤ならではのより具体的な分かりやすい表現で以てウエイランド以上に説得的表現を用いていることが分か

るのであるが、「初編」を著す前に訳したと思われる前述ウエイランド修身論の第二編の一節「一身の自由を論ず」との草稿を見ると、これは確かに後に論ずるように第八編の土台となるべく翻訳を試みたものと言うことが出来るかもしれない(19二一八)。しかしむしろ「自由」について福澤が模索していた時代の産物ではあるまいか。翻訳内容が第八編のものとは若干の相違が見られるからである。ウエイランドの修身論を後に講義用に発注したとあるから(①四八)、その時に届いたのは一八六五年版の改訂版であったと思われる、改めて参考に供して執筆したのが第八編と考えた方が自然である。福澤は「自由」について中津の人々に語るにあたって、予てからの問題意識の下「一身の自由を論ず」を訳し、その延長線上で『学問のすゝめ』初編冒頭部に相応しい論に出会ったと思われる。

然しながらこの問題には“to employ their faculties of body or mind in such manner as will promote their own happiness, either here or hereafter.”の読みである。福澤が「萬物の靈たる身と心との働きを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、各安樂に此世を渡らしめ給ふの趣意」としていることである。その意味を分かりやすく具体例で以て説明したとしても、何らかの根拠があろう。各人の特性や能力を活かすということであるが、これには上野の山の戦乱の中で読んでいた(④五三四)として有名な同じウエイランドの経済書(Francis Wayland, *The Elements of Political Economy*, Boston: Gould and Lincoln, 1856)の存在があったと思われる。この経済書は福澤自身も「経済全書 卷之一」として緒論と第一編第一章の一部を「辰五月十八日朝第九時執筆」即ち戊辰と記されているから、正に戊辰戦争最中の明治元年五月十八日(陰暦)の訳稿であることが分かる(19二〇四)。それは新政府軍が上野の彰義隊を攻撃してこれを破った三日後のことである。また初編で連名とした小幡篤次郎も後にその全訳をなしているが、この訳書の初編一の冊子の扉にはフランクリ

ン (Benjamin Franklin) の「自由之所棲是吾郷里」との揮毫がある。これは「自由」を求める格言ともいえるもので、「自由」を廻って考察している時期の福澤の脳裡に去来していたと思われる。フランクリンの名は福澤にとつて、第一に「独立宣言」の署名者の一人として(①三三二・⑩一〇七)、第二に『西洋事情』第二編の「例言」で「當時有名のフランクリンが云へるには、我身は居に常処なし、自由の存する所、即ち我居なりとの語あり」(①四八七)との「自由」の説明箇所において、第三に『童蒙をしへ草』巻の一における「働と儉約」(industry and frugality)として「勉強」(diligence)は「恰も幸福を生む母 (the mother of good-luck) の如し。天 (God) は万物 (all things) を人に与えずして働 (industry) に与ふるものなり」と労働と儉約に勤しむことが幸福の条件であると論じたフランクリンの人と為りの紹介において(③一八三・②〇二六―二七)、第四に約束が資本豊かに殖産の道を開き、文明の進歩にとつて必要なのは「大家フランクリンは、自由の所在是れ吾里と言ひしことありしが」を借用して「約束の堅き所是れ吾里」と援用して述べているところにおいて(⑪二一五)、記憶されていたはずである。

そうしてウェイランドは経済論で以下の様に論じている。「夫れ人は教へざるも他人の権を犯さゞれば自在に財本勤勞もとてほそぢを用ゐるの権ありと思はざるはなく又此権を拘制くくする者を不義の人と思はざるはなし既に云ふ如く此権を犯すより努力を弛るの甚しきはなし若し其妨害甚しき歟或は之を再三再四するときは芙蘭麒麟ふらんきりん氏が語の如く財本もとてと勤勞ほそぢとは自由之所棲是吾郷里 (Where liberty dwells, there is my country.) と云ふ九字を大書する一旗を揚げ適意の国土を覓め往て茲に移住す可し縦令妨害たどひこの甚しきに至らざるも此種の妨害を離れざるときは指響さしひびの大小あるに従ひ努力の鼓舞衰ふるものなり。」⁽³⁰⁾即ち幸福、即ち仏教用語で極楽浄土を意味する「安楽」(『無量壽経』)は「彼世」(hereafter)ではなく正に「此世」(here)において成就できるものであつて、それには心身の諸能力、

即ち元手を活かした努力、即ち「勤労」、あるいは「勉強」によって達成されるというのである。それは確かに「富有」(Wealth)の問題であるが「身外の萬物」として我意を悦ばしめざるものなし。一として我幸福を助けざるものなし) (It has been frequently remarked, that the universe around us is composed of objects suited to gratify our desire, and thus minister to our happiness.)」(⑩二〇五)⁽³¹⁾であるが故に人は何人と雖も其々自然にある元手を求め、働き、財を積み、衣食住に不自由することなく「安楽」即ち「幸福」に生きることの権利があるというのである。「独立宣言」には幸福追求権があるが、ウェイランド修身論にその為の自由論、実は幸福論以上の説明はない。しかしその経済論を読むと具体的に自由と幸福との関係が見えてくるのである。両書を紐解いていた福澤と小幡が権利、延いては自由について語り合い、身近な処世術で以て分かりやすい表現で応えているのではないであろうか。

2 「各安楽に此世を渡らしめ給ふ」——「独立宣言」(二)

ところで「独立宣言」には幸福追求権が生存権と自由権と同様、三位一体的に謳われている。ロックの固有権(Property)の影響が大と言われながらも、ロックが唱えた「生命」(Life)と「自由」(Liberty)と共に挙げている「資産」(Estate)の自然権⁽³²⁾が幸福追求権に代わっているのである。「独立宣言」の起草者たちにとって「資産」よりも「幸福」の方が自然権として相応しいと考えていたであろうことが理解される。但し福澤は訳出紹介していないが(①三四一)、合衆国憲法修正第五条では、“estate”ではないが、正当な法の手続き(due process of law)を経ずして生命・自由・財産(life, liberty or property)を剥奪されることは無く、正当な保障(just compensation)なくして公的使用のために私有財産(private property)を取り上げられることは無い⁽³³⁾”としてい

るからロック的自然権が生きていることは間違いない。確かにロックが「欲望」(desire)を動かすものとして「幸福」(happiness)への希求を挙げていることから人間が自然に有する幸福追求も自然権と考えても不思議ではない。否、ロックに遡る事、七十年ほど前のメイフラワー誓約には、神と各自相互の前で契約(covenant)により結合して政治団体(a civil Body Poltick)を作り、植民地一般の幸福のために誓約したとある。ただしそこにある「幸福」とは“good”であって“happiness”ではない。ジョン・ワイズ(John Wise)の『ニューイングランド諸教会の制度と擁護』(A Vindication of the Government of New England Churches, 1717)には総ての善い政府の目的は人間性(Humanity)の開発と万人の幸福(the happiness of all)の増進であるとする。⁽⁹⁷⁾ 同書の幸福は“happiness”である。またジョン・サ・メー・ヒュー(Jonathan Mayhew)も一般民衆の安全と幸福(the common safety and utility)を以て政治制度の唯一の存在理由にして、人民がそれに従う唯一の合理的根拠としており、⁽³⁷⁾ そこにある幸福は“utility”ではあるが実益を伴うそれと考えられる。さらに「独立宣言」の署名欄に名を連ねているジェームズ・ウィルソン(James Wilson)は被治者の幸福(the happiness of the governed)の確保と増進を統治目的とし、社会の幸福(the happiness of the society)がすべての政府の最初の法(the first law of every government)であるとしているのである。⁽⁹⁸⁾ スマイルズ著／中村正直訳『西洋節用論』(Samuel Smiles, *Thrift*, 1875)ではさらに「安楽は必しも富を要せず (Wealth is not necessary for comfort.)」⁽⁹⁹⁾ 宜しく「富」＝「資産」がなくとも「幸福」であり得るし、計算可能性がより高い「資産」よりは、計算可能性の議論があったとしても、⁽⁴⁰⁾ それに必ずしも依拠しない「幸福」の方が、仮令相対的観念であったとしても、普遍的権利に相応しかったのであろう。死を賭してでも自由を得んとする人間にとっては言わずもがなである。

むしろトクヴィルが観察しているように、資産をも含めて利益の正しい理解の説が現世、即ち此の世のみにし

か視野に入れないとするならば、視野の狭さを証明していることにはなろう。報いが彼の世である来世にしかないと慮る犠牲的行為は数多あるからである。しかし徳の有用性の証明に如何なる精神的努力を傾けても死の恐怖から自由でない人間をよりよく生きさせることは難しい。アメリカ人は利益に引かれて宗教に従い、宗教に従って得られる利益を求め、彼此の幸福を得るとの考えの持ち主であったともいえる。宗教は来世における至福に劣らず現世の幸福に役立ち、このことが宗教の最大の政治的側面ともいえるのである。⁽⁴¹⁾「独立宣言」の最後部を飾る「fortunes」はその意味で「資産」よりも「幸福」であったのであろう。そうして福澤もまたそのように解釈して紹介しているのである。即ち「右布告の趣旨は、余輩天道 (divine Providence) の扶助を固く信じて (a firm reliance on the protection) 幸福と栄名を此一挙に期し、死を以て之を守るものなり (we mutually pledge to each other our lives, our fortune and our sacred Honor)。」(①三二六) 量的快苦と質的快苦に伴う幸福哲学、即ち功利主義の議論はベンサム＝ミル問題として後に議論されることになるが、福澤もまたそれについてはミル『功利論』を繙くことよって考察する。⁽⁴²⁾

3 「天は富貴を人に与へずしてこれを其人の働に与へるものなり」―チェンバーズ版『政治経済学』

ところで『学問のすゝめ』初編冒頭部の一節は確かにチェンバーズ版経済論の「人生の通義及び其職分」(INDIVIDUAL RIGHTS AND DUTIES)の項に近似しているので、そこにある言辭はバートンのそれではないかとも考えられる。即ち「天より人に生を与れば又従て其生を保つ可きの才力を与ふ (While God has given man the gift of life, he has also given him the capacity to support that life, provided he duly employs the means)」。然れども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 (This

capacity for exertion, however, would be useless without liberty to use it)。故に世界中何等の国たるを論ぜ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 (Accordingly, every human being, of whatever colour or country, has, by a law of nature, the property of his own person.)。即ち人は其人の人にして猶天下は天下の天下なりと云ふが如し (He belongs to himself)。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からず亦買ふ可からず (In ordinary language, man is born free. This freedom he is not at liberty to sell or assign.)。人として其行ひを正ふし他の妨を為すに非ざれば国法に於ても其身の自由を奪取する能はず (Neither, in justice, can any one take away his personal freedom, so long as he conducts himself properly and does not injure his neighbours.)。今給料を受けて人に奉公する者は或は其身自由なるに似たれども其実は然らず。奉公の人にも其身体は其人の身体にて煩勞の代には給料を受け一身の処置を為すに他より之を間然する者あることなし (A man may enter into a contract to serve another for a reasonable length of time, for hire; but in doing so he still retains the property of his own person, enjoys the fruits of his own industry, and no one is entitled to intrude on his domestic arrangements.)。○右所述の自由の趣旨は国の制度に於て許す所にてこれを人民普通の自由と名く (In law, this degree of freedom is called *civil liberty* — that is to say, liberty secured by the laws and subject to the regulations of the civil government.)。』

(①三九⁴¹)。

確かに「人民普通の自由」、即ち市民的自由を謳つたこれを読めば内容的に初編冒頭部の説明文に近似しているよう。然しながら『学問のすゝめ』冒頭部との相違は二点ある。即ち第一に天賦人權の宣言と読めるもその権利の平等が明確に宣言されていないこと、及び第二に幸福追求権が語られていないこと、この二点である。それで

もチェンバース経済書の冒頭部は如何との問いも出よう。そこに在るのは福澤の訳に依れば「人の生ずるや、天より之に与ふるに氣力を以てし、之に附するに性質を以てし、此氣力と性質とに由て、外物の性に応じ、以て身を全して、朝露の命を終ることを得るなり。」(①三八九)⁴⁵ しかも人間の「安楽」についても引き続き論じているのではないか。「外物の来るに従ひ、機に臨み変に応じて其処置を施し、一朝の患なく亦終身の憂なし。是れ所謂人間の幸なれば、妄りに喜怒哀樂の情に逐はれ、血氣の情欲に制せらるゝことなく、適宜に心身を用て、我望む所を達し我好む所を得て、自から満足せんことを求む可し。之を概して云へば、人は為すことある可きの造物なり (This is simply equivalent to an intimation from above, that he is designed to be AN ACTIVE BEING.)」。

寒熱痛痒風雨水火の如き、人に害あるに似たれども、却て人の氣を引立、其働を励ますの一大助なる可し。凡そ我に得ることあらんと欲する者は、先づ我心身を勞せざる可からず。千辛万苦、勞を憚る勿れ。人生勞せざれば功なし。」(①三八九)⁴⁶ 福澤は訳出していないが幸福を得るためには働かなければならない。幸福を得るには労働が不可欠の要件ということである。これは成程ウェイランドの説くところでもあった。しかも様々な資質と密接に関係して幸福は存在するのである。欲望の成就是確かに幸福と関係するが、しかしその制限の自覚こそ幸福には必要である。状況によっては禁欲が必要である。美德の法、即ち神の意志、天理あるいは道理に沿わなければ幸福とならない。神の被縛性を重んずるウェイランドの考えでもある。⁴⁷

こうしたことを考慮し福澤はウェイランドを座右に置きつつ、『西洋事情』で訳し著したチェンバース経済論も参考にして意を強くして、ウェイランドの一節を熟慮して自らの用語を補いつつ冒頭部を「独立宣言」で飾ったと思われる。尚、チェンバース経済書の権利論での一節で注意すべきは福澤がチェンバース経済論で明確に「自主自由」(freedom)を「通義」即ち権利として「いる」ことである。「天道の法則」(a law of nature)即ち自然

法に則れば国籍や人種を問わず総ての人間は自身固有なものを有する、即ち福澤流に「人々自ら其身体を自由にする」ことができることを「権利」と福澤は把握して位置づけているのである。そうしてそのように「身体自由」が「天道の法則」として「人は其人の人にして」に加えるに「猶天下は天下の天下なり」と当時、志士たちの教養目録にあったであろう『六韜』にある文王に応えるに太公の言を加えていることである。こうした視点は、質の問題はあるも、個性の伸長が幸福の主要な源泉であるとの、また統治の問題は被治者によって決定されるべきである、とのJ・S・ミルのテーゼを喚起させる⁽⁴⁸⁾。

三 「天」の諸相

1 儒学的天と仏教的天—広瀬淡窓『約言惑問』

さて福澤は受動態を能動態にして主語に「天」を充てていたが、周知のようにこれは「The Creator」を念頭に置いての「天」である。それでは福澤が冒頭で「天」と謳ったとき、当時の人々は「天」に如何なる観念を抱いたのであろうか。身分制度が恰も四季の循環の如く自然の生成の如く映じていた時、「天」を主語として人間の平等が力強く宣言されたのである。主語なき受動態とは読み手の感動が抑々違うであろう。むしろ「天は、人の上に人を造らず人の下に人を造らず、と云へり」と、「云へり」の主語を「天」と把握し（この場合「造らず」の省略された主語は「天」より上位概念である「上帝」である。「云へり」の「へ」は「云ふ」という動詞の已然「へ」を、「り」は助動詞完了を表していると思われ、結果の確定条件を指すといえる）、「天、何をか言わんや」（『論語』「陽貨」）と反射的にその動かすべからざる四時運行する自然の一環としての身分制度を思い起こして、あるいは聖人の作為済とそれを把握して反発した人もいたであろう。さらにその真逆に四時生成する自然に

そもそも身分制度があるはずもなく、蘭方医ではないが元來が人は肉体の構造上違いはなく病に身分はそもそも無関係であるが故に「人間と言ふものは、上天子より下万民に至るまで、男女の外、別種なし。……人なることは同じ人なり」（杉田玄白『形影夜話』⁴⁹）であるから改めてその成句を想い起した人もいたかもしれない。

そこで「天」の意味合いを少しばかりここで考えてみよう。読み手が思い描く「天」の問題である。まずは「お天道様」の「天」である。これには有名な明治四（一八七二）年に福澤が綴った『ひゞのをしへ』に「てんとうさまをおそれ、これをうやまい、そのころにしたがふべし。ただしこゝにいふてんとうさまとは、にちりんのことにはあらず、西洋のことばにほんやくすれば、ざうぶつしやといふものなり」（²⁰七三）と子供たちに諭している如く「お天道様」は「日輪」＝太陽ではない。「造物者」＝the Creator＝「天」＝Godである。しかし読み手からみれば日輪と解しても不思議ではないし、そう把握されるからこそ福澤もわざわざ説明を付したのである。一般には日輪を思い浮かべたとしても、福澤の意図は理解されたであろう。あるいは日輪と無縁でない「天照大御神」の「天」であったかもしれない。そうして「天子」や「天皇」もまた「一天の君・万乗の主」と共に人々の念頭にはあったであろう。また「天神様」の「天」や民間信仰にみられる「天」、之に付随する地名や天地神明などもあろう。また珠算のいう「二一天作五」の「天」もあるいはあったかもしれない。さらに仏語のいう「天上天下唯我独尊」の「天」も内容からして親和性を持つ。現に福澤は晩年、一身の独立を論じて、それを覚悟して思う所あり、としているのである（⁶四三五）。儒学的に言えば「天上天下。唯我独尊」との孔子が子貢を惜しんで論じたと言われる「天」もあったかもしれない。⁵⁰こうした辞書的「天」の意味合いは暫く措くとしても、一般的というよりは有識層にとっては『論語』に見られる「天」が恐らくは尤も自然に浮かんでくるものであったと思われる。或いは「天の命ずるをこれ性と謂う。性に率うをこれ道と謂う。道を修むるをこれ

教と謂う。」(『中庸』)を想起した人もいたであろう。最高の根元的主宰者が命令として人に人としての本質を割り付ける思想ではあった。しかし「性」は万人が平等に持つ人の本性であって、それは人の本質的同一性と尊厳性を保証するものであり、朱子の解釈によれば「性」は天の「理」の内在であり万人平等の至善であり、その「氣」の受け方の違いが過不及の差が生じ不善が生まれる。「道」は人として踏み行う道であり、それを正しく導くものが「教」であつたとすれば、確かに福澤がウエイランドを踏まえての「有様の同等」ではなく「権理通義の同等」を理解する上で参考になつたであろう。

然しながら福澤の郷里中津近辺での「天」は、敬天の思想家といわれた広瀬淡窓の「天」についての思想が想像以上に広く流布していたのではないであろうか。福澤は少年期に照山白石常人の塾晩香堂で学び、そこでの学風は「一体の学流は亀井風で、私の先生は亀井が大信心で、余り詩を作ることなどは教へずに寧ろ冷笑して居た。広瀬淡窓などの事は、彼奴は発句師、俳諧師で、詩の題さへ出来ない、書くことになると漢文が書けぬ、何でもない奴だと云て居られました。先生が爾う云へば門弟子も亦爾う云ふ氣になるのが不思議だ」(⑦二二—二三)との自伝における回想は有名であるが、その淡窓も亀井風であつたというからには接点があつての淡窓批判であつたといえる。

福澤や照山塾の生徒が如何様に思おうが、淡窓が詩人として、そして敬天の思想家として詩のみならず「天」の思想を広めていたことは認めざるを得ないと思われる。淡窓は「約言惑問」に於いて「敬天は聖人の常言也。」と論じ、「萬物の主宰者」としての仏教でいう「天」と比較しつつ天觀念を解説していく。³²淡窓は、仏説には造化を廢して用いることなく、一切の世界を衆生の心より生ずると説くことにあるという。例えば三界唯一心の説は人が善をなせば天堂に生じ、悪をなせば地獄に墜る。「天堂地獄みな我心より現ずる所にして外にあるに非ずと

云ふ。」これは「人心即造化」を言っているということである。しかし儒の教は「善悪をなすは人なれども、禍福を降すものは天也。其外天地万物みな造化の生ずる所にして、我心の如何ともすること能はざる所なり」と「天」の萬物の主宰者たる所以を論じてるのである。⁽⁵⁴⁾ 仏家がいうのは、仏は覺なりと解して、心源を明了覚悟する人を斥して仏と云ふ。即ち迷うときは衆生となり悟るときは仏となる。従つて仏と衆生との差別は知徳の優劣にあつて衆生が仏を尊ぶのは弟子が師を尊ぶのと同じようなものである。それに比して儒学にあつて天は万物の命を制する者であり、万物は天の制を受ける者である。天の字は一大と書いて、一つの大なる物という義である。そこには二も三もない。従つて天を敬し天に則るということはあり得るけれども、人化して天となるということはあり得ない。この点が儒学と仏教の異なる所であると淡窓は言うのである。

人の天に事えることは猶、臣の君に事へ子の父に事えるようなものだ。然しながら後世の儒者は、世界は心よりに作るという説の玄妙なることを愛し、私かに之を習おうとしたと暗に宋学批判をなし、「人の心中に天ありと云ふことを第一義とし、専ら心性を研究することを学問として、敬天の義をおろそかにする者あり。如此の学問は、如何にも陽儒陰仏と称すべき也」と論じて「敬天の義を仏説に出でたり」との説を「己が私を掩はんと欲して、聖人を誣ふるもの也」と断じる。そうして「総じて己が心を第一の尊きものとする事」は「釈氏などの如く、父を離れ君を辞して山林に入る者よりして云はば、猶可也」ではあるが、徂徠のいう「宋の諸老先生は、先王の道の、天を敬し民を安んずるを以て本となすことを忘れて、専らこれを己に求め、つひに莊周の内聖外王の説に陥る。」⁽⁵⁵⁾ 「弁名」を受けての言ともいえる「天下国家をたもつ者は、必ず天を敬するを以て教の本とすべきことなり」と断定する。⁽⁵⁶⁾ そうして儒仏の天の相違について結論付ける。「仏家の所謂天は六道の一つ」であつて「人の一等上に在り」であり、「天にも人ありて住居すること人間の如し」である。そうであるからには「天と

雖も亦一物也」であつて、「萬物の主宰となるべき者に非ず」である。それに比して「儒家の所謂天は、声色形相の名づくべきなく、其理はあまなく萬物に附与す。故に上天のことは声もなく臭もなしと云へり。若し一物ならば、何を以てか萬物の主宰となることを得んや」ということになる。ここからして「仏家の天と同じからざること必せり」という訳である。「聖人の敬天の義とは雲泥の相違と知るべし」⁵⁷⁾なのである。

淡窓には「敬天愛人」の思想家中村正直が唱えるほどには横の視点がなく、例えも縦の忠孝論であるが、⁵⁸⁾それでも淡窓の「天」が主宰者の天であることを思えば、咸宜園から発出された「天」は福澤のいう「天」と親和性を持ち、それ故に中津に在つても容易く受け入れられる観念だったのであるまいか。そこにキリスト教のいう「神」(the Creator)が背景にあるとしても、『学問のすゝめ』初編を手にした中津の読者からみれば冒頭にあら「天」は宇宙の主宰者としての「天」であつたことが第一義的に思い起こされたであろう。それだけに「独立宣言」の内容も「天」という一つの共鳴基盤を介して理解されることになつたということである。

ウエイランドに戻つて考えてみると、より一層の冒頭部の解説は抑圧委譲の論理を批判している第八編「我心を以て他人の身を制す可からず」で直接ウエイランドの名を挙げて巧みにしかも興味深い具体例で以て論じているところで行われる。「他人の魂を止まる旅宿」の状況は「天理人情」ではなく「文明開化」でもないのである(八編③七八―七九)⁵⁹⁾。これは「一身の自由を論ず」との翻訳草稿段階(19二一九)を経て、日本の事例に置き換えての比喩を用いて八編で登場させ一層分かりやすく説いていることが分かる。文明論においても権力偏重論として再度援用されるが(④一四七)、このように自由と人権とが不可分な関係であるとの考えは、『学問のすゝめ』全体を貫く主題でもあつた。正に福澤自ら述べている「論の主義」なのである(序③二三)。

2 「人学ばざれば智なし、智なき者は愚人なり」——『実語教』

初編の叙述に帰って引き続き見ていこう。福澤はその常套手段ともいえる主として西洋の諸書から学び取った原則論を提示し、次いで日本の場における具体的事例を分析すべくそれを援用して論を進めるといふ手法を取るが、ここでは日本の書を取り上げる。登場するのは福澤が後に「如何なる寒村僻邑と雖ども、至愚極貧の者に非ざるより以上は、論語大学の名を知らざる者なし、実語教を読まざる者なし、百人一首を暗唱せざる者なし、二天作を知らざる者なし、めしやの看板を読み得ざる者なし」と日本の識字率の高さを「世界第一等」と誇示した文にも登場する(④六二〇)、寺子屋などで使用され、偽作とされながらも空海の手になると言われている鎌倉期になつた手習い習字の教科書『実語教』である。題名の注釈は「まことにして、そらごとなきことば」、「あるいは金剛経の「如来是真語者実語者」の円泉師の直解によれば「真語とは偽らざるなり、実語とは虚しからざる也」であり大般若経に実語品などの例があり、また「教の字は、ならはしむるこゝる也」として浄源師が遺教経の題を注して「教とは倣なり、衆生をしてこれをならはしむ」ということであると、その題名を解説して「初学のものおしてこれをならはしむるなり」と論じる⁽⁶⁰⁾。「実を語」ことによつて「教ハ倣なり誨なり。空海大師天下後世の童蒙をして教ならハ志めんがために斯書」を著したのであつて、儒仏に亘つてその道理を明らかにするのが注解の趣旨として、手習い習字の本文を解説して刊行されたものであつた⁽⁶¹⁾。

こうした学問入門書の一節を引用して福澤は知の有用性を説くのである。人は本来智があるので貴く、道を知ることが出来る。玉磨かざれば器と成らないのと同じく人は学問修業して始めて、即ち「がくもんの修行をくはふるが専一なり」であつて「これを人不学無智、無智為愚人といふなり」であつて、それこそ「萬物の霊」としての存在になる学則という訳である。万代の財は智徳と説くのであるが、興味深いのは智慧を重視して第一とし、

これがあるがために儒教の仁義礼信の道も明らかに、と五常の中でも智が礼と信の間にあることを批判して注釈し、また仏道には智が肝要であると福澤も手にした可能性のある『元享釈書』の「智通論」をも取り上げて、何よりも智の優位性を説いていることである。⁶²⁾

この智恵が学問によつてなり、その有無が身分の境目であつて、これは天の定めではないと福澤は次いでチェンバーズ版経済論を援用して説き(①三九七)、さらに後にその道德論に引用してあるフランクリンの遺文、天は富貴を人に与えないでその働きに与える(③一八三)との例を引き合いに出し、『実語教』に見られる様な聖賢論的智徳論⁶³⁾に比して「此世」における実を意味する世俗的価値を挙げて学問の有用性を説く。勧める学問は空事ではない実事を押さえる「人間普通の実学」⁶⁴⁾である。これを修得することが「自由」を得る前提である。しかしそれには「分限」(limit)が必要と説く。そうでないと「我儘放蕩」に陥るからである。福澤が「自由」について繰返しそれは「我儘放蕩」の意味ではないと論じているのもその危険性を察してのことである。「大凡そ天下の事物、一利あれば必ず亦た一害なきを得ず。蓋し其弊は分限を知らざるの罪なり。……経済を談じて分限を知らざれば利に走るの弊あり。窮理を説て分限を知らざれば天を恐れざるの弊あり。……就中彼の洋学者流が、英米諸国の史類を読み、自主自由の趣旨を誤認^{あやまちたが}て、これを放肆無頼の口実に用る等のことあらば、其世教に害を為すこと挙て云ふ可からず」(③一四七)である。福澤の天に対する被縛性を見ることも出来よう。

3 「専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」

「学問とは、唯むづかしき字を知り、解し難き古文を読み、和歌を楽み、詩を作るなど、世上に実のなき文学を云ふにあらず」と福澤は既存の学問観を概観して述べ、それらは二の次にして、まずは「人間普通日用に近き

「実学」を専ら勤める学問であるという。日常生活に必要な「いろは四十七文字」、「手紙の文言」、「帳合の仕方」、「十露盤稽古」、「天秤の取り扱い」などの読み書き十露盤である。そうして見聞を広め日常生活に必要な見聞を広める地理学、究理学、歴史、経済学、修身学である。さらに進んで文才のある者は「一科一学も実事を押へ、其事に就き其物に従ひ、近く物事の道理を求て今日の用を達すべきなり」と断じて、それらを「人間普通の実学」であるとして、人たる者は貴賤上下の区別なく嗜むべき心得であつて、そうして士農工商各々其分を尽くして家業を営み、身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり（初編③三〇―三二）、という。さらに自由自在であるけれども分限の必要性を説いている「天の道理」の認識も要求される。これに国際関係を論じて訴えた「天理人道」（初編③三二）を加えれば「天然の道理」や「物事の道理」、即ち「道理」を修得することが肝要であると論じていることが分かる。「人間普通の実学」はその意味で「道理」の修得とも映じる。

ところで福澤は二編で学問を「無形の学問」と「有形の学問」とに分別する。前者には心学、修身学、神学、理学、後者には天文、地理、窮理、化学を指すとしながらも、いずれも知識見聞を広くして「物事の道理」を弁え、「人たる者の職分を知ることなり」と論じ、論語読みの論語知らずは「物事の道理」を弁えないものとされ、「学者」ではない。古事記を暗唱しても米の相場を知らない者、経書史類の奥義に達したが商売の法を知らない者、洋学を成業しても「一個私立の活計」を成し得ないものなどは「飯を食う字引」で国の為には無用の長物、「経済を妨げる食客」と手厳しい。そこで福澤は世帯、帳合、時勢を察するのも学問として「何ぞ必ずしも和漢洋の書を読むのみを以て学問と云ふの理あらんや」という（二編③三六―三七）。そうして初編が総論と見るならば二編以降は各論とも言うべき論題であるが、学問論は題名のこともあつてか常にこだわって論じる。

福澤は学問への志向を高めるためには御酌の芸者が客に酒を勧めるように、威力を用いないで種々の方便を

使つて国中の人々を学問に酔わせるようにと説くも(①七六七)、「才も不才も門地を以て無上の天爵と思ひ、世間普通の道理を知らず」、だからといって「真の田舎風を守り尽忠報国の外事なしと一片の丹心あるにあらず」であつて「才ある者は狡猾姦妄に流れ、才なき者は頑迷固陋に陥り」との状況(①七三六)を何としてでも学問を通じて改めたいと思う意気込みを持っていた。そうして六七歳の子供には最も易しいことを学ばせ、徐々に世界の国を見覚えるようにし、十七、八歳になつて「人情世態経済」即ち人文・社会科学のことを学ばせよと説く。子供に難しい経書を読んでも数千年来、儒者が刻苦しても解釈が難しく今に至る迄儒者同士が議論絶えざる難解の経書を子供に教えるべく素読をしても寺の小僧よろしくお経を読むのと同じである。面白くないのであり、生涯書物嫌いになつてしまふ。「高貴の人杯が馬術劍槍は好めども文学は嫌ひと云ふもの多し」所以である。馬術劍術は形がある故、目前の勝負も見え、自然と面白さを体得できる。従つて「文学」は学問も手近に形を示してその証拠を出し、草双紙を読むが如く面白く事柄を習わすならば、自ずと字を知り語を覚え、徐々に物事の理を呑み込むことができる。そうすれば知らず識らずに博識の学者となり、その上で経書などを一見させれば何も難解なことはなく、直に解釈して馬鹿らしく思うようになる。貴人の教師が心得るべきことである。頼山陽の如き日本の著述家が漢文に翻訳する理由は中国人に日本の歴史を見せるつもりなのか、または己が漢学が出来ることを披露して自慢するつもりなのか。日本人にとって漢文は不便でありながら儒者にはこの僻の者が多く、「動もすれば日本人一般に分からぬ書を著述する」ということになる。学者が一冊読めば一冊だけ人物も上がり、数千万巻の書を読んで聖人にならんとするは「大笑いの話」である。「靈知を鍛錬して次第に這い登れば人力を以て天地万物の理を窮めんとする難し事も、通達の広く万物の多きと雖も、遂に其理を通識して造物者と並び位するに至るべし」という訳である。「物理を知らずして物に接し、徒に寒熱痛痒を覚へ、喜怒哀楽を起こして、其の然

る所以の理を探索せざるは、馬の秣を喰ひ其味を弁じて其出所を知らざるが如し。人として馬と同列に位するは豈愧づ可きに非ずや」ということになるのではないか(20—14—15)。

確かに福澤は視覚に訴える自然科学入門ともいえる『訓蒙窮理図解』にも同じ馬の秣を喰らいてその味わいを知ってその品柄を知らないと思われる例を挙げ、また孟子が葉指が曲がって不具なる者は秦楚の道を遠しとせずして療治を求めるのは、心の人並みに及ばないのを恥じとも思わないのであり、それは軽重の区別を知らない者という。「人は万物の靈」などと大げさに構えてはいるがその知識精神は如何と尋ねれば、馬にも等しいことになる。それは西洋人の笑い種になり孟子の罪人であることを証明しているようなものである。そうして「苟にも人としてこの世に生れなば、よく心を用ひて、何事にも大小軽重に拘はらず、先づ其物を知り其理を窮め、一事一物も捨置くべからず。物の理に暗ければ身の養生も出来ず、親の病氣に介抱の道も分ならず、子を育るに教の方便もなし。人の多きも、之に交る道を知らざれば、我一人の外、人のなきが如く、世界の広きも、其人情風俗に通ぜられれば、我一人の外、世界なきが如し」として「名は万物の靈にして、実は名目丈の値なし」と結論づけ(2—3—5)。「儒夫の口吻」に「仁義道德」を修るなどと口先ばかりの説では「人間の職分」を尽くしたとは言えないのであって、まして「人に知識なく己が仁義道德の鑑定も出来まじ」として「知識なきの極は恥を知らざるに至る。恐るべきことならずや。」そうして「嗚呼世間の少年等、学問は生涯せよとの諺もあるに、何故斯くも不精なるや。人の人たる所以を知らば、無所惜身を役し、無所憚心を勞し、徳誼を修め知識を開き、精心は活発、身体は強壯にして、真に万物の靈長たらんことを勉べし」(2—3—6)と訴えての図解に由る自然科学入門書を著し、「窮理」の具体例を提示するのである。蘭学流に言えば実測窮理学入門であろう。⁶⁵⁾

こうした福澤の学問のすゝめは自らの経験をも踏まえたものであった。福澤も五歳ごろから漢書の素読を受け

たことがあったようであるが(20二五八)、それよりも手内職などを行い、迷信や神仏にまつわる威力にたいして実験を試みるの方が興味があったようである(7一三、一八一—一九、17四二四)。そうして十四、五歳において照山白石常人の私塾にて漢学を学び、一通りの漢学者の前座ぐらいにはなれたと語っている(7一二、一六八)。晩学ではあったが漢学者としての独り立ちできる程の学力の持ち主であったのである。「文学にも成丈け手近く其形を示し其証拠を出して、草双紙を読むと同様の姿にて面白く事柄を習はす中に、自然と字を知り語を覚へ、追々に物理の大体を呑込み、知らず識らずして博識の学者となり、其上にて試に経書杯を一見させなば、何も六ヶしき事なく直に解して馬鹿らしく思ふ程になるべし。」(20一四)という訳である。誇張はあるとしても学問への道しるべは福澤なりの経験に照らしたものであつたらう。お経の如き経書の素読も図示しながらの基本的な学問を修得させた後であれば「馬鹿らしく思ふ程」理解可能といふのである。

「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。其一身を売奴の如く処しながら、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。」そうして「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。其の智識を開くには必ず西洋の書を読まざるべからず、其の洋書を読むには先づ文を以て人を化すべし、其の文を以て人を化するには事を易くし及ぶ所を広くすべし。故に翻訳書を多くし、手習師匠を其儘改革して、時々物々朝々暮々の話しに天地万物世界諸国の事を自然に知る様致度義に御座候。」(17六五)

福澤にすれば『論語』の代わりに『知環啓蒙』を読み、『庭訓往来』の手本を廃して『窮理図解』を手本の文字に認め、「随て文字を覚え随て義理を解する様の仕掛にいたし……日本の国尽を今一等詳しく認め、即ち日本地理書出来(……)、仮名解の国史略杯を著し、随てリードル其の外モラル、フィロソフヒーの訳書も開版いた

し、只管コンモン、エヂュケーションに心を用ひ、次第に人を導く様いたし度、其の内にて或は原書を読む者も出来可申」(17六四)が具体的に普通教育の手立て方法なのである(明治二年松山棟庵宛書簡)。

実を見、計測することによつて法則 \parallel 理を窮めるのが実学であり学問 \parallel サイエンスという訳である。「格物窮理」はかくして観念的な演繹論的方法ではなく、実測的な経験論的方法に福澤に在つては転回していることが出来よう。「人間普通の実学」である。

四 「権理通義」と「自由自在」

1 「有様の同等」と「権理通義の同等」——ウエイランド『道德科学要綱』(二)

福澤は二編において初編の冒頭部の言葉を承けて「人は同等なる事」の意味を説く。そこは初編と同様にウエイランド修身論の一節を分かりやすく説明したものであるが、人が生まれるのは「天の然らしむる所」であつて「人力」ではない。よつて人は相互に敬愛してその職を尽くし、相互に妨げなきようにすべきで、その由縁は同類の人間として共に一天をともし、共に天地の間の造物であるから、とウエイランドを援用して説明する(二編③三七)⁽⁶⁶⁾。

そうして「人と人との釣合を問へばこれを同等と云はざるを得ず」として「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」(The relation in which men stand to each other is essentially the relation of equality; not equality of condition, but equality of right.)と説明する。「有様」(condition)は貧富強弱智恵において雲泥ともいえる差がある。しかし「権理通義」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」であつて平等である(二編③三七—三八)⁽⁶⁷⁾。ウエイランドの議論は必ずしも一貫

性を以て語られていないが、福澤は独立宣言についての説明と理解し、『学問のすゝめ』においては簡潔に「権理通義」の意味内容を表現したのである。そうして個人レベルの権理通義関係は普遍的 (*universally*) に適用される「天の道理」である。福澤はウエイランドが共同体 (*communities*) 相互について論じているのを政府と人民のそれとして、両者即ち国民 (*nations*) レベルにまで拡充して考える。即ち「一身独立して一国独立す」との福澤流のテーゼとなつて表現されるに至るのである。⁽⁶⁸⁾

既に福澤は慶應元年閏五月に起草している「唐人往来」以来、開国論を展開する根拠として「世界普通の道理」や「かろま当前の礼儀」を説いているが(①二〇)、しかしチェンバーズ本も論じている様に、現実には有力者が非を理に変え無力者はその害を被っているのも事実である (*might makes right, and the weak suffer*)。各国交際の有様は「往古夷民」の時代 (*dark ages*) と異なることなく文明開化の時代即ち「至文至明と称する国」(*the most civilized nations*) に在つても動もすれば戦争を起こして殺し合いが始まり、実に長大息を吐く状態である。今日は文明開化の樂園も明日は曝骨血の戦場と化するのである。これを防ぐのは貿易以外にないのがチェンバーズ本から学んでいる福澤であったが(①四一—一四)⁽⁶⁹⁾、この時、緊急の問題は一国独立であった。外国より理不尽に攻め込まれたらどうするのか。福澤は、道理づくで打ち払い其国を攻め潰すか、というよりは理に適つた手段で命を張つても国を護ること、これこそが一国の自由独立にしてその国の威光となる、というのである。ここにはウエイランドの説よりも厳しい対処が説かれている。即ち自由独立という「権理通義」は一身から一国にも及ぶが、その思想的根拠は自然法の観念である。独善的と映る中華思想を批判し、自然法に照らして国の恥辱に対しては命を賭して一国を護れと説くのである(初編③三一—三二)。

これは然しながら既に触れたように「唐人往来」の説くところでもあった(①二二—二三)。加えて福澤の切

迫した気分は「独立宣言」の訳における工夫にもみえる。即ちその人権宣言の件の最終における文面をみると、「右布告の趣旨は、余輩天道の扶助を固く信じて、幸福と栄名を此一挙に期し、死を以て之を守るものなり。」

(①三二六)であるが、原文は“*And for the support of this Declaration, with a firm reliance on the protection of Divine Providence, We mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes, and our sacred Honor.*”である。中村正直は「此布告の事を成就せんが為に、上帝の護佑(まもりたすけ)に堅く信仗(より)し、我等相ひ互に生命(いのち)・貨財(たから)及び聖栄(せいゑい)(せーくれつとをな)を以て担保(たんぽう)(うちあひ)と為ものなり。」と訳し、高木八尺の訳は「この宣言の支持のために、われらは聖なる摂理の保護を信頼しつつ、相ともに、われらの生命財産及び貴き名誉を捧げること誓う。」である。慶應、明治、昭和の訳の比較はともかく、福澤は生命・財産・名誉を担保として捧げるとの通常の解釈よりは明らかに幸福と名誉を失う覚悟というよりは死を賭しても幸福と名誉を含む独立宣言条項を守る、と宣言しているように響く。幸福も英名も不可侵不可譲の自然権ではあろう。しかし生命を第一の自然権として考えている福澤の考えがそこには見える。さらに幸福追求権が不可侵不可譲の権利と宣言の冒頭部には唱えられていることから、財産ではなくて幸福でないと論理的に相応しくないと考えたであろうことが想像できる。福澤のアメリカ憲法修正第五条の省略が第一次的には陪審制のそれであったとしても、そこにある正当な法的手続き以外にロッキ的自然権である生命・自由・財産を奪われることは無いとの財産権 (property) の問題も或いはあったかもしれない。

そこには英国に対する独立と同時に新たに建設せんとする自国政府に対する革命をも辞さないとの意気込みを讀み取ることが出来る。ここにパトリック・ヘンリーの「自由を然らずんば死を」との精神に裏付けられた言葉を想起することは難しくない。そうして初編での「理のためにはアフリカの黒奴にも恐入り道のためには英吉利

亜米利加の軍艦をも恐れず国の恥辱とありては日本国中の人民一人も残らず命を棄て、国の威光を落とさざるこそ一国の自由独立と申すべきなり」(初編③三二)となつて国際政治上に「天の道理」を担保としての激しい言葉となつて現れていることが分かるのである。⁽⁷²⁾

ところで「自由自在」、あるいは「自由」は元々福澤が強調する如く「我儘放蕩」を意味していた訳ではない。江戸期でも「一身之自由」なる用語も病からの解放を意味する用例があり、それは悦ばしく思う時に使用された中井竹山の書簡にみられるのはその例であつて、これは無論肯定的用例である。また煩惱や罪からの解脱や解放を意味する仏教用語にみられる「自由」は肯定的評価を伴う用例である。⁽⁷³⁾ただ一般には漢字が理解できないので意味をはき違える意味で使用している都賀枝春の例もあるが、行為主体ないし行為客体における「自由」の相違はあるものの、価値中立的で「我儘放蕩」と理解するほどの否定的意味合いはそこにはない。西鶴などは寧ろ自由の地大坂を謳歌して自由を肯定的に希求の対象とさえ描いている。ただパトリック・ヘンリーが一七七五年にヴァージニア州会で行つた有名な「我に自由を与えよ、しからずんば死を」というほどの価値の重みはなかつたのである。⁽⁷⁴⁾あるいは福澤自ら警告ともいえる言辞、即ち欧米に長期に滞在すれば自ずとその社会の習慣に慣れ親しんで「何事もフリーを望候様相成候」(⑭四四)というほどには「自由」は欧米に比して日本においては価値的に定着していなかつたのであろう。「Liberty」はその本来の意味からすれば「外的障害の欠如」(the absence of external Impediments)と理解されつゝた(Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chap. 14)⁽⁷⁵⁾、とつづのが西洋思想史上の第一義的位置づけである。思想的意義の日本との相違は暫く措くとしても、「外的障害の欠如」ということは「意のまま」とつづことに通じる。ここから「Liberty」に相応しい訳語と「自由」はいえるのである。

2 「文明の政治」と「自主任意」——ミル『女性の隷従』

然しながら福澤が慧眼にも『西洋事情』初編「備考」において、「欧羅巴政学家の説」即ちオランダ人医師シモン・ベルヘンテから承った説として「文明の政治」の第一条に紹介したのは、職業選択の自由である。これは福澤が後に読み援用することになるミル『女性の隷従』(John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, 1870)にみられ、福澤も確認したであろう。即ちミルは、制度や社会思想、それに生活における近代社会 (the modern world) の特徴は三つあるとして、第一に人 (human beings) は生まれながらにして身分を持たない (born to their place in life)、第二に身分に拘束されて身動きがとれないということはない、第三に自由にその能力を用いて (free to employ their faculties) 目前の好機を捉えて望ましく思う運命を試すことができる (to achieve the lot)、を挙げているのである。古い社会は総てが生まれながらにして一定の社会的地位を有し、法によってその地位に留まることを強制され、そこから逃れる手段を持つことは禁止されていた。近代社会の信条は個人に利害関係があることはその人自身の判断に任せるのが一番で、他人の権利を保護する場合を除けば、個人の自由な選択に任せ、それが最適であり政府の干渉は有害であって、自由と競争 (freedom and competition) に任せれば自分に適した職業を選ぶ。近代における道徳上及び生活上の行動原則 (the principle of the modern movement in morals and politics) は行為 (conduct) のみが尊敬に値するのであって、人々が何者であるかではなく彼らが何を為すか (not what men are, but what they do) なのである。権力と権威との唯一の正当な資格 (the only rightful claim to power and authority) は功績 (merit) であって、生まれ (birth) ではなく、「であること」よりは「すること」に価値があるのであって、それはその人の威力となり威信となるのである。「物の貴きに非ず、其働の貴きなり」(④三七)ともいえる。これが「欧羅巴政学家の説」(①二九〇)ならぬ「英国当今政学名

家」(中村正直『西国立志編』明治三一四・一八七〇年の本文冒頭部頭注)であるミルが描き福澤も読むことになった「文明の政治」ならぬ「近代社会」の特徴なのである。⁽⁷⁸⁾

かく「liberty」に相應しい訳語として「自由」は言えるのであったが、しかし欧米にみられるように「自由」は哲学的検討が加えられてこなかった。あるいは政治的スローガンとして唱えられてきた歴史の意義を「自由」に見出すことは困難であった。例えば束縛からの解放を唱え自由主義と目された徂徠の『弁名』を繕いても「自由」は検討されることはなく、他書にはみられるものも、登場しない。それが為に文字誤用の甚だしいものの一つとして「自由」があり、社会が崩壊した国にあっての「自由」を唱える人間は必ず「放肆無頼の輩」となつて「其放肆愈甚だしければ其自由を唱ふるの声亦愈喧し」となる、と福澤は論じることになったのであり、「此輩の所謂自由とは、毫も報国の義に關係する所あるに非ず」であつて「唯羈絆を脱し限度を超えるの意に誤用するのみにて、真の自由には非ざるなり。」と断言する所以となつたのである。「自由の仮面を脱し、放肆無頼の真面目を發見」とするといふ訳である。従つて「世上一般の悪風俗と報国尽忠の赤心とは、同時同国に並立つ可らざるものなり」となることになる。「自主自由の趣旨」を誤認して「放肆無頼の口実」と化すことを防ぐためにも「慎独修身、以て分限を誤らず、次第に物に接し人に交るの道を明か」にする所以が生まれるのである。福澤にあつては「我本国の爲を思ひ、其国をして義理に従ひ自由を得せしめんとする」のは「慷慨の氣」と「盛徳の心」というのである(③一四七—四八)。モンテスキューのいう共和政体を動かすバナネといふべき祖国と平等への愛、即ち徳の欠如の下の自由である。法に依つて自由であつたものが法に反して自由たろうとするのである。福澤が○印を記し「不拔確言」とモンテスキュー『法の精神』が論じている一節に書き込む所以である。⁽⁸⁰⁾

福澤が指摘する「自由」の由来は、オランダ語の“vrijheid”を長崎通詞あたりが「我がまま」と訳し、それが

幕末維新期に通用することになったからであろう。⁽⁸¹⁾ 福澤が早期に望みかつ恐れた「自由」は、ミル『女性の隷従』においても、衣食を除けば人間性の第一の最も強い欲求とされ、法なき間は法なき自由を望むが故に「義務の意義」(the meaning of duties)と「理性の価値」(the value of reason)を学ぶことによって自由の行使には義務と理性に照らし合わせる必要がある⁽⁸²⁾、ロック統治論を受けているブラックストン英法釈義が論じる如く(①四九六)、「法なき所に自由はない」(where there is no Law, there is no Freedom.)ということである。それはロツクによれば自由(Liberty)は、他者からの拘束と暴力から解放されることであるから法のない所ではあり得ない。つまり人が他人の意のままによって支配されるならば、そこには拘束や暴力の支配はありえても、生まれながらに持っている理性を行使しなければ生まれながらに持っている自由(we are born Free, as we are born Rational. Man has a Natural Freedom.)は確保できない⁽⁸³⁾、ということである。チェンバース本もまた人生の通義として自らその身体を自由にすることは「天道の法則」(a law of nature)であり生まれながらに束縛されることとはなく(man is born free)、「天より附与された「自主自由の通義」は売買できないものであって、その行いは正義に適って他人の妨害をしない限り「国法」であつてもその身の自由を奪うことは出来ない」と、「人民普通の自由 civil liberty」を説く(①三九二)。福澤は「自主自由の通義」を補い、「国法」も「天道の法則」に対比すべくと補い、自然権としての「自由」を訳出するが、文明社会にあつては真の自由は然しながら法を設け総てに対して一様に施すことであると訳出する(①三九五、②〇九三)。ウエイランドの総ての人間は唯一神の責任に服すも各人の心身の諸能力を行使する自身の権利を持つ、との主題を受けての展開である。そしてそれが普遍的なものであるが故に隣人に対しても認められるとウエイランドは説くのに対して、福澤は神の責任に服する(the laws imposed by his Creator)を分限論で応えるのであつた(初編③三二)。⁽⁸⁴⁾ またミルの言う理性と義務、それに

法についても福澤の「分限」の意味内容を考える上で重要であり、福澤における「造物者」と並び位する靈智と「天」の被縛性の問題にも通じる(20-14-15)。「自由の理」であり、「自由は不自由の際に在て存するものなり」(20-93)である。

五 社会契約説と抵抗権、あるいは「政府は国民の名代」

—ウエイランド『道徳科学要綱』(三)

ところで福澤は暴動と区別された革命の意義を認識しながらも(①四二—二二)⁽⁸⁵⁾、あるいは「独立宣言」の趣旨を理解しながらも、そこに明示されている人民の同意に由来する正当な権力を有する政府と雖も改廃を可能とする革命権⁽⁸⁷⁾についてはウエイランドと共に否定する。それは既にロックの説に従ってそれを導入しているブラックストン英法釈義に於ける該当箇所の省略とも受け取れる付加、即ち「直訴を許すときは、又従て謹慎を加へ、其流弊を妨がざる可らず。若し否ざるときは、人民或は愁訴に托して朋党を結び、軽率妄動、以て世を誤り太平を防ることあればなり」で以て説明していることとも関係しよう。「抵抗と自己保存の自然権」(the natural right of resistance and self-preservation)と、その為の「武器を携えて補助的権利」(that auxiliary right of having arms)を訳出していないのである(①五〇三)⁽⁸⁸⁾。対外的侵攻を防ぐための郷兵になるべき帯刀権ならぬ武器携帯権を認めるアメリカ憲法修正第二条のことを勘案すると、武器が国内に向けられることへの拒否とも映る。革命権の否定は六・七編における福澤がウエイランドを通して紹介している社会契約説にも見られる⁽⁸⁹⁾。福澤は、「政府」は「国民」(citizen)の「名代」(the agent)であって「国民の思ふ所に従ひ事を為すものなり」と七編を始めるが、罪人を取締り、罪なき人を保護するのがその「職分」(the instrument)とみなす。「一人の民」

(individual) が申し合わせて一國という「会社」(society)を作り、法を立てて施行し、それに従うのが国民の役割である。国民は主客両用である。そうであるが故に“civil society”の論理として、「国民」と「政府」との約束上、「政府」の費用は「国民」が支払う。「国民」が「政府」に従うのは「政府」が作った法に従うのではなく自ら作った法に従うとの論理である(六編③六三)。ということは各人の契約によって成った政治社会に対して暴力で覆す革命権を首肯する論理と矛盾するということである⁽⁹⁰⁾。この点、「法律の寛なる国」(a free State)に とっては規律ある「郷兵」(Militia)の必要性のために武器携帯権を人民^(the people)(福澤訳は「国民」)に認めた合衆国憲法修正第二条(①三四〇)のそれを国家^(State)ではなく州^(State)に向けられた南北戦争^(the Civil War)、その渦中であってウェイランドは修身論の改訂版を出し(一八六五年)、福澤も戊辰戦争を目の当たりにして、それ以前の版を手にして感嘆した。温度差はあるものの内乱が何をもたらすのかは暴を以て暴に代えるどころか自由を求めて却って残虐を蒙ったフランス革命の歴史も福澤は知っていた(①五八一)。

チェンバーズ経済論に在っても、「兵乱に由て俄に政府の革まるを革命(a Revolution)」と言って「世に通る可らざるの禍」ではあるが、これによって「国の幸となることあり (be desirable)」である。しかしそれは「一時の安妥を買んとして (to purchase tranquility) 人間普通の自由を棄てることあり (at the price of their entire liberty)」で正に福澤がウェイランド修身論の説を付加して説明するように「自由を求めて自由を失ふものなり」である。何とならば、革命に伴う騒乱は、また一場の騒乱を生み出し、「斯く騒乱の持続する際に当て、世のためにも最も憂ふ可き一事は、最初国政の改革を企望せし者、既に其望を失ひ、現在の兵乱に苦み、後來の難を恐れ、遂に姑息の心を生じて、衰世の時運を挽回す可き人物を見れば、忽ち其人に籠絡せられ」るからである。従って「世人」(a people)が政府を改革しようとするならば、「劇烈非情の術」を用いなくて政府を改革すべきである、

即ち「之に従事す可し」というのである(①四二二—二三、三九—四〇)。

福澤はチェンバーズ経済論やウエイランド修身論を読むに至ってそれまでの「独立宣言」にみられる革命権の首肯から、或いは明治維新革命を後に肯ずるも、そのマイナス面を認識するに至って革命観も変わって行ったと思われる⁽⁹²⁾。これ以後の邦訳にはそれを省略しているからである。特にウエイランドの社会契約説は、修身論についてではないが、革命権を首肯するロックよりもそれを否定すると解釈し得るホッブズに遥かに近いとの説もあり、それを精読している福澤からすれば猶更ではあるまいか。⁽⁹³⁾ 社会契約である以上、その構成員は論理的に言っても自ら作った法の貴きを知らなければならぬ。この点はロックを受けてウエイランドも「私裁」の禁止が唱えられ、福澤も導入する(六編③六三—六四)⁽⁹⁴⁾。これが赤穂義士事件との関連で物議を醸したことは既によく知られたことである。荻生徂徠ではないが、私論を以て公論を害せば、天下の法は立つべからず、である⁽⁹⁵⁾。制裁可能なのは物的強制力を持った国民が委託した政府のみである。修身齊家と治国平天下との分離である。そうして福澤は後にミル『功利論』の読書において「私裁」を再考することになる。

このようにウエイランドを介して福澤は社会契約説を翻案して紹介したのであるが、福澤は最初の訪米時にワシントンの子孫の談話に驚いた際に(⑦九五)アメリカ建国事情も恐らくは聴いていると思われ、ウエイランド読書以前にメイフラワー誓約などから社会契約からなるそれを学び取っていたとしても不思議ではない。この点は「唐人往来」における「仲間を結びて一所に住居する土地を一国と云ふ」(①一四)と国の成り立ちについて論じていることから察することができる。ウエイランドはその意味で理論的に社会契約説を福澤に提供しているともいえる。

福澤は“citizen”を「国民」と訳し、「一人の民」(individual)として人民が申し合せて「一国と名づくる会社

を結び社の法を立て、これを施し行」う社会の一員 (a constituent member of society) としての役割が記されている (七編③七〇)。後者は主人、前者は客とされる。ここでは“society”が「会社」と訳され⁽⁹⁶⁾、社会契約が商社に準えて説かれていることに注意されたい。原則論の後に具体的事例を挙げて説明する一例である。商行為など市民の卑近な日常的営為で政府の存在理由を説明するも、社会契約説を商社になぞらえたのである。「日本には唯政府ありて未だ国民あらずと云ふも可なり」(四編③五二)とは四編に登場する有名な文言で文明論でも説かれるが、そこには「日本には政府ありて国民 (ネーション) なしと云ひしも是の謂なり」(④一五四)と文明論においても四編での議論を再説している。“citizen”から“nation”への思考回路の発展はみられるものの、国事に関わる主体的存在としての理解として両者の意味する所は同じである。

こうしてなった政治社会に対する政府の側の不履行に対する抵抗はウエイランドに従って、第一「節を屈して政府に従う」(Passive obedience) か、第二「力を以て政府に敵対する」(Resistance by force) か、それとも第三「正理を守て身を棄てる」(of suffering in the cause of right) か、かの何れかになるが、既に触れたように武器携帯を伴う抵抗権、即ち革命権を否定するウエイランドは「天の道理」(to be right) に従っての非武装抵抗をよしとする。そうしてその究極の手段が命を落とす事、則ち「マルチルダム」(martyrdom) である。これこそ内乱を起こす武器携帯による政府に対する抵抗権よりは「真の自由の精神」(the spirits of true liberty) の表れとウエイランドによって評価されるもので、これは正義と自由の行使であって、文明のより好ましい証しでもあった (a more favorable indication for civilization)⁽⁹⁸⁾。そうして福澤も佐倉宗五郎伝説⁽⁹⁹⁾を引き合いに出しそれを首肯するのである (七編③七六)。尚これは物議を呼んだものとして、福澤はその応答として再論する (①四〇)。

ところで福澤は『西洋事情』初編でアメリカの独立宣言とともに「千七百八十七年議定せる合衆国の律例」と

して「正道を行て国の静謐を謀り、災害を妨ぎ、平安を求め、人民の寛裕をなさんための」の「亜米利加合衆国の律例を定める」とアメリカ憲法を訳出紹介しているが、福澤が手にした合衆国憲法が何であつたかにもよるが、修正第二条に「法律の寛なる国に於いては郷兵を養ふこと緊要なるが故に、国民皆武器を貯へ武器を携るを許すべし」(①三四〇) (A well regulated Militia being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms shall not be infringed.)との武器携帯権を認めていることである。福澤はこれを読んで対内的には「法の正当な手続き」理論とあるいは矛盾していると考えたかもしれない。福澤は既にウェイランド修身論やチェンバーズ経済論を読んで法の支配の重要性を学び取つていたと思われ、武器携帯権を認めた抵抗権の行使は対外防衛のための国民軍の要請を旨とするも、それは国内に向けられれば、暴を以て暴を生み、革命権の行使ともなる。南北戦争を経たウェイランドにとって、あるいは戊辰戦争を目の当たりにした福澤にとっては士族帯刀権の放棄問題と共に問題化していったと思われる。

六 流出論理批判と民主制の議論

1 「国を思ふの心ありて国を思ふの理を弁ぜざる者」——ヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(一)・スコープル英訳ギゾー『代議政体起源史』

ところで、明治七年十一月七日『朝野新聞』に掲載した先の応答で五九楼仙万たる福澤はギゾー『ヨーロッパ文明史』の一節を援用して流出論理、即ち「人民同権は共和政治なり、共和政治は耶蘇教なり、耶蘇教は洋学なり」を批判し、鄙言でその疑惑を説くべく「酒店よかやの主人必ずしも酒客に非ず、餅屋の亭主必ずしも下戸に非ず、世人其門前を走て遽に其内を評する勿れ、其店を窺て其主人を怒る勿れ。」と論じているが(①四七)、ギゾーは

確かに「君主は恰も一種珍奇の果実の如く、政治風俗は樹の如し、同一の果実よく異種の樹に登る可し」と論じ、福澤は「あまり珍しき説に非ず」としているが(①四六一四七)、その背景には、ギゾーが英国の国制を論じて、君主制の下にあっても国を代表するのが下院であり、そこに人民主権の思想が隠されており、あるいは同時期に読んでいるバックルがモンテスキューを援用して説明する擬装された共和制論、即ちバックルは英国人の政治の直接の目的は政治的自由であり、彼らは如何なる共和国にもまして自由を保持し、彼らの制度は事実上、君主政とはいえ擬装された共和国である、とモンテスキューを挙げて論じているのであるが、これらからも流出論理が現状認識を妨げているとの確信を福澤は得ていると思われる。後年福澤が読むバジヨット英国憲政論第二版では十九世紀において、英国人のような国民にふさわしいのは「仮装の共和制」しかないと論じるが、共和制が君主政の衣の下に徐々に入り込んでいたからでもあったのであろう。福澤にとっては政治の実をみる(18)ことが基本なのである(④四二―四三)。

この問題に付いては暫く措くとしても福澤がここで語っているのは、政治制度よりはウェイランドから学び、ミル自伝を通して確認したであろう国家形態に国民が無関心であるとしても、民主的な選挙こそが良き政治への保障であり、これは代議政体を意味し、それには完全な言論の自由が保障されなければならない、との父ミルの見解に対する賛同である(18)。

父ミルは政治形態論を論ずるも代議制を「現代の偉大な発見」(the grand discovery of modern times)と称賛を惜しまないが、福澤は流出論理批判もあつてか、また議会開設の時期も見計らつてか、同時期にギゾー代議政体起源史(18)も繕いたと思われる。即ちギゾーは代議政体に必要なものは、第一に権力の分立、第二に選挙、第三に公開性にあるとするが、第一に共通の真理の追求を権力に強いる討論、第二にこれらの追求が市民全体に明らか

にする公開性、第三に市民自身が真理を追究するための市民を駆り立て、それを権力に問う出版の自由の三つが条件であるとする⁽¹⁰⁾。これらが「真理」(truth)、「理性」(reason)、「そして」「正義」(justice)、「一言で言えばギゾーのいう「神の法」(the divine law)であるが⁽¹⁰⁾、中でも最も不可欠なのは「言論の自由」(liberty of speech)であるというのである⁽¹⁰⁾。また福澤署名本にも、その着眼が確認できるように、パスカルの言葉、統一をもたらさない多様性は混乱であり、多様性に由来しない統一は専制である⁽¹¹⁾、あるいは格言、民の声は神の声⁽¹²⁾、これらが代議制に必要不可欠な思考であるというのである。

こうしたギゾーの代議政論は後にリヒャルト・トーマが幻想として批判し、カール・シュミットがミルをも含めてアングロサクソンの精神に満ちた議会主義論として批判するものではあつた⁽¹³⁾。しかし福澤にとつては十二編で演説の法を勧め、その会の設立を見れば分かるように、或いは雑誌や新聞紙の発刊を見れば容易く理解できるように、極めて重要項目であつた。仮令議會を開いたとしても、演説をする法が無ければ、その用を為さないからである(一二編③一〇二—一〇三、六一五—一六、六二九、⁽¹⁷⁾一六四、⁽¹⁹⁾五〇七)。

2 「日本は日本人の日本なり」—ミル『代議制統治論』(一)

肝心なのは住民が政権を認めるか否かの主体としての役割を担う、即ち主人としての機能を持つ、言ってみれば正統性の問題でもある。政治制度の問題はギゾーではないが二の次であつたのである⁽¹⁴⁾。ミルにあつても統治形態はそれを受け入れる国民の存在、その存続が国民自身に依拠すること、そしてその目的を達成するための能力の必要性を挙げているが、これらは国民がその統治に対する最終権力を持つとの論理に通ずる⁽¹⁵⁾。天下は一人の天下に非ず天下は天下の天下なり、の後半部は福澤が「人はその人の人」に付加した『六韜』にある文王に対する太

公の言辭である(①三九二)。これはしかし、既に見たように、天下の利は共有すべきものであつて帝王がそれを独占することを戒めたものである。これを福澤は文明論でミルの言を承けて述べたように、統治の問題は被治者によつて決定されるべきものである、との主題に結びつけ、「日本は日本人の日本なり」となつて活かされているのである。そうしてそれが為にも智徳の進歩が国民に要求されるのである(①三九三)。国民が政權を失うか否かの問題こそが福澤にとっては政体論より肝要だったのである(④二八)。それは政体論を超えて、福澤にとつて普遍的命題であつた。しかしそれに相応しい政体は、意志による統治から法による統治への移行が文明の進歩である以上、さらにはヘロドトス以来言及され書かれてきた如く、人をひきつけ高尚ならしめる自由政治の上でも、立法府に国民の代表が選出される代議政体こそが、理想的に最良の統治形態となるのである(④二九)。主権者である国民の智徳の向上 (the moral and intellectual development of men)、即ち代議政体を担う高尚な人民＝貴人の創出が不可欠となるに至る所以である(④三二)。

ミルが謳う如く、また中村正直がそれを「一国の貴とまるゝところの位価(あたひ)は、その人民の貴とまるゝもの、合併(ひとつにまとまる)したる位価(あたひ)なり」(一)内は左ルビ以下同様)と『西国立志編』(明治四年)で訳して紹介している如く、またその主題で綴つた第一編の序で「国の強弱は人民の品行に關わるゝ、あるいは「国政は人民の光の反照(かへりうつる)なり」とスマイルズの意図を要約して論ずる如く、一国の価値は結局、国を構成する諸個人、即ち国民次第ということなのである。まことに「品格(くらゐ)尊き人民は、品格(くらゐ)尊き政事を以て統治(しはい)せざることを得ず、蚩愚(おろか)にして壞悪(わるく)なりた)なる人民は自ら愚なる政事を以て管理(しはい)せらるることなり」(The noble people will be nobly ruled, and the ignorant and corrupt ignobly.)である。「国」あるいは「政事」と「政府」との表現上の相違は

あるものの「愚民の上に苛き政府あれば、良民の上には良き政府あるの理なり」（初編③三三）である。⁽¹²⁾ 活動的自助的性格の持ち主でない受動的な性格では専制には相応しくとも代議制には相応しくないということでもある。⁽¹³⁾

「人は為すことある可きの造物なり」(he [MAN] is designed to be AN ACTIVE BEING.) (①三八九)⁽¹⁴⁾ である。ところで。社会契約説は門閥制度から解き放された他人と他人との関係よりなる社会の形成原理である。そこには「職分」論による実力主義はあっても「名分」論による情愛に基づく社会のように「金箔付きの偽君子」を生むことは無い。(一一編③九七)。それだけ機会に恵まれ淡泊な念を起すことはあっても嫉妬の念は薄くなるからである。

ミルもその嫉妬の念を防ぐ意味を持つ資格試験の有意義性を説くが、⁽¹⁵⁾ それはマイナス面、即ちペダントクラシー化も指摘することも忘れてはいない。⁽¹⁶⁾ スマイルズの『品行論』に見られる大衆迎合主義 (Popularity, 「民心 (民愛) ヲ得ル」) 中村正直の『問題』⁽¹⁷⁾ の問題も恐らく福澤はそれを読むことによつて認識していたと思われるが、それは力に加えて心をつかむ政治の民主化がもたらす真逆の側面でもあった。「古の政府は力を用ひ、今の政府は力と智とを用ゆ。」であるが (五編③六〇)、そうであるが故に巧妙に人心を掌握する政府への視点を福澤はあるいは感じ取っていたのではあるまいか。民主的専制は政府指導型の民主化においては容易なのである。ミルや後に読むトクヴィルの多数者の専制の問題ともかかわるが、人民独立の精神と大衆迎合の問題である。

ミルを批判し統合の象徴機能を女王に求めたバジョットの『英国憲政論』も福澤は読むことになるが、そこにある一人人以下の教養も財産もない庶民にとつて分かりやすいのは象徴によつて支配されたいとの念であるが、⁽¹⁸⁾ しかし福澤はその影響下にある『帝室論』にあつても『経世の理』ではあるが、「理」による認識を訴えており (⑤二六三)、その意味では『学問のすゝめ』執筆時と同様に一貫している。「国を思ふの心ありて国を思ふ理を

弁ぜざるもの」は「片眼もって物を視るの弊」なのであり（①四七）、六編で言う「国を患ふるを知て国を患ふる所以の道を知らざる者なり」（六編③六七）である。

七 「ミヅルカラス」と「私立」

1 「理」あるいは「所以の道」―バツクル『イングリランド文明史』（一）

ところで「理」なるもの、或いは「所以の道」なるものは如何なる方法で得られるのか。福澤は十二編において学問の中心となるべき目的となるべき考えを吐露して、読書のみならず精神の働きにもあるとして、「ヲブセルウエーション」とは事物を視察することなり。「リーゾニング」とは事物の道理を推究して自分の説を付ることなり。」として、その他に談話、演説を加え、「視察、推究、読書は以て智見を集め、談話は以て智見を交易し、著書演説は以て智見を散ずるの術なり」と論じている（一二編③一〇三）。「ヲブセルウエーション」は「実測」であり「リーゾニング」は「窮理」である。朱子学の認識論の基本ともいえる「格物窮理」が「陰陽五行」による思弁的にして観念的な「物」に沿った「理」ではなく、福澤が緒方洪庵の適塾の下で学んだ「実測」に則った「物」の「実」を発見する過程であって、「逐々見聞する所、和蘭実測窮理の事共は驚入りし事ばかりなり。」と杉田玄白が平賀源内に語りあっていることは、また福澤の認識論でもあった。事物について観測を伴う実験検証を経た理の発見は実を見ることになるので実学の要件である。「陰陽五行の惑溺を払はざれば窮理の道に入る可からず」（④三三）と福澤が断言する所以である。

それでは実測窮理学を行うエートスは何か、と問われれば、この時期における福澤にとつては蘭学の修得はその基盤ではあったが、何よりもバツクルからは、第一に統計学の手法、第二に進歩に於ける懷疑精神、そうして

第三にミルからの学びと重複するが習慣の圧制や永遠の停止状態をもたらす故習の惑溺からの自由な精神を学んであると思われる。福澤がバックルを読み始めたのは、中間階級の意義を説いた五編に見られるから、その発行日である明治七年一月頃であることが分かる。そこにはアダム・スミスの名を出して『国富論』の書名こそ登場させていないが、『西洋事情』では逆にその書名を『富国論』と訳して、その経済学における貢献度を紹介してスミスの名は省略されている(①四五六)⁽¹³¹⁾。「始めて経済の定則 (the principles on which government should be based) を論じ商売の法を一変したるは (the old theory of protection as applied to commerce, was destroyed in nearly all its parts) 「アダムスミス」の功なり」とある(五編③六〇)⁽¹³²⁾。スミスは「経済学」(Political Economy)を「科学」(a science)にまで高めた最初の学者であり、バックルはそれを一八世紀の精神の進歩の具体例として挙げ、富の創造と普及を司る法則を発見したと論じ、政府が基礎とすべき原理を単独で為した最も価値ある貢献をした、と論じているのである。さらにスミス国富論は立法上における大変革の近因であり、より深い分析についてはより遠因である一般的源因についてバックルは説明している。尚、福澤手沢本バックル文明史第一巻の『富国論』についての歴史的意義について論じている箇所には赤の付箋紙が貼付されている⁽¹³³⁾。

バックルの援用はさらに八編の男女の出生数についての議論においても確認できる(八編③八二)。ここはミル『女性の隷従』を承けての、「妾の議論」を批判、つまりはそれが「天理」に反していることを論じている箇所である。「スチュアルト・ミル」は婦人論を著して、万古一定動かす可らざるの「男子は外を務め婦人は内を治るとて其関係殆ど天然なる」が如き「習慣を破らんことを試みたり」とバックルのテーゼを承けて展開する十五編「事物を疑て取捨を断ずる事」で登場するミルである(一五編③二二四)⁽¹³⁴⁾。福澤は八編で政府が強く小民を制圧するのが「天の道理」に反している様に「人間男女の間」にあってもミルの論理に沿っての差別を批判し

たのである。福澤はなによりも「男も人なり女も人なり」として同じ人間であることを宣言する。両者とも人間に欠くべからざる用を為す点、「天下一日も男なかる可らず又女なかる可からず」である。その効能に差は無く同様であるが、只一点「男は強く女は弱し」がある。その意味では「男子は強く婦人は弱しと云ふ所より、腕の力を本にして男女上下の名分を立てたる教なる可し」。(八編③八一—八二) というのである。ミルの言う男と女との間の諸々の権利の不平等は強者の法則以上の何等かの原因がある訳ではないのである (the inequality of rights between men and women has no other source than the law of the strongest)⁽¹³⁵⁾。福澤は『女大学』に見られるとする「婦人に三従の道あり」、仏書の「罪業深き女」⁽¹³⁶⁾ はいずれも「腕の力」に端を発する名分なのである。かく姦夫淫婦論の由来についての説明をして、福澤は次に「妾の議論」に入る。

福澤は「西洋人の実験によれば」として男子二十二、女子二十人の割合とし、一夫にて二、三の女性を娶ることが天理に背くことを立証せんがため、男女の出生数を比較したのである。バックルは個々人の意思のみならず人間の全体の行動を研究すべきとして、人間精神の規則的行動を発見する事を「自然の偉大な法則」(the Great Laws of Nature) の適格の例として男女の出生数を挙げているのであるが、バックルは出生数とその性別の記録によってその規則性を確認する。その結果、その比率は男子二十一に対して女子二十である。福澤が「西洋人の実験」としている比率と比較すると、誤植でなければ、男子の出生数が一人少ない。これはバックルの脚註を勘案して一人多くして男性の出生数にしたと考えられる。即ち東洋諸国では例外的に女性の出生数が男性のそれより多いと思われていたが、その典拠となった旅行家の記録は信じがたく、結果、世界中何処に於いても男子より女子が多く生まれる所は無く、バックルが参照した統計的報告 (statistical returns) によれば男子が幾分か多い (a slight excess) 程度(とらう)ことである。⁽¹³⁷⁾ ウェイランドは然しながら同数としており、福澤がバックルを⁽¹³⁸⁾

手にして「西洋人の実験」としの比率と東洋人についての報告を勘案して、男子を一人増やして二十二二人、女子を二十人として、これを以て「天理」としたと思われる。福澤はミルを読むにつけても識者が誰一人として勇敢に女性と奴隷という二つの奴隷制度に対しての正当性と社会的必要の絶対性に対して異議を唱えるものはなかったとして、ミルが勇敢にその不当性に挑戦しているのを読んで、アジアにおける孔孟を始めとする儒学や仏教思想に異議を唱える勇気を得たであろう（一三編③一一一―一二）。

ところでバックルの『学問のすゝめ』における影響で有名なのは周知の如く、十五編「事物を疑て取捨を断ずること」の懐疑精神の必要な箇所に見られる。それは「信の世界に偽許多く、疑の世界に真理多し」とのテーゼである。三浦梅園の「物を怪しみいぶかる心」⁽¹⁴⁾（『梅園拾葉』）がバックルの「懐疑の原則」⁽¹⁵⁾（principle of scepticism）を経つスペンサーの「ヨク信スル者ハヨク疑フ者ナリ」（Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, 1874への福澤の書き込み）へと思考の連鎖を確認できるが、十五編が刊行されたのは明治九（一八七六）年七月のことであるから、同時期に精読したスペンサー『社会学研究』についても勘案する必要がある。スペンサーが、客観的認識がいかに偏見によって困難となるかについて論じているところに、福澤は「理ヲ以テ實ヲ推ストキハ疑フ可シ 實ヲ以テ理ヲ證セントスレハ其證ナシ」と書き込んで留意しているが、これには理に適ったものとして自明としているところにやはり懐疑的精神で臨むことへの感想と解釈できる。スペンサー問題は暫く措くとして、ここでは「昨日の所信は今日の疑団と為り、今日の所疑は明日氷解する」（一五編③一二九）がバックルの“Unless, therefore, in different ages there are different standards of truth, it is clear that the testimony of man's consciousness is no proof of an opinion being true; for it were so, then two propositions diametrically opposed to each other might both be equally accurate.” “what in one period is attacked as a paradox or a

heresy, is another period welcomed as a sober truth^(註)”を参照にしての福澤の見解であることを指摘しておきたい。バックルの懐疑精神が文明の進歩にとって必要であることについてはイングランド思想史を扱っている文明史第七章において詳細に論じている。バックルにとって「懐疑主義」(scepticism)とは、「信じ難^ろ」(hardness of belief)を意味するに過ぎず、「懐疑主義」が増せば予め決まっている説に対する異議の認識が増すということである。即ち「理性の法則」(the rules of reasoning)‘それに「証拠の法則」(the rules of evidence)の適用と普及の増大を意味するのである。バックルによれば思想のあらゆる部門において、躊躇感や判断の見合わせ感や人間精神が通過してきた総ての知的革命の変わることなき予備試験であり、懐疑主義がないところに進歩も変化も文明もあり得なかった。「物理学」(physics)にあつては「科学」(science)の、「政治学」(politics)にあつては「自由」(liberty)の、「神学」(theology)にあつては「寛容」(toleration)の、無^くつはならない先駆者であつたのである。懐疑主義の三つの先導的形態である。懐疑精神がない時代は主要な原理は一つの盲目的にして即座に応ずる「軽信」(credulity)^(註)であつた。その時代にあつて疑義を唱えた偉人はいたが、空論家、妄想家、先人に対する理性的反逆者とされ、その所信を公表することは許されなかった。しかし疑いが始まらなければ進歩は不可能である。文明の進歩は単に人間の知性によって得られたものに依存し、それらの拡がりによつていからである。懐疑精神なくして研究なく、研究なくして知識はないのである。懐疑精神の原則が試みられれば試みられるほど、ヨーロッパ文明の進歩において果たした役割が益々あきらかになる^(註)。こうしてバックルはその先頭になつている十六世紀から十八世紀にいたるイングランド知性史を宗教(神学)、科学(自然科学)、政治(政治学)の領域を顧みることによつて論証する。福澤が赤の付箋紙を貼付しているように、懐疑がまずあり、次に研究があり、そして最後に発見があるのである^(註)。但しそれらの担い手に付いてはバックルに依拠することなく

福澤が独自に選別したものであって、例えばバックルにあっては大部の頁数を割いているトーマス・ブラウン（宗教）やボイル（科学）、さらにはエドマンド・バーク（政治）は福澤の議論には登場しない。「迷信」（superstition）による軽信時代が「物理学研究の推進」（the cultivations of the physical sciences）によってイングランドの思想界が一層の進歩をもたらした具体例は、福澤にとつて既にその画期的役割をヨーロッパ思想史において確認した人物たちであった。地動説を唱えたガリレオであり（①三〇二）、スマイルズ『自助論』で電気現象ではなく、そのヒキガエルの股を使った電気をおこす原理を知ったガルハニであり（⑥四二九）、引力の法則を発見し光のスペクトル分析を行ったニュートンであり（①三〇二）、蒸気機関を改良して実用的にしたワットであり（①三一一）、⁽¹³⁾「他人の天然の通義」（the natural rights of others）に誠を尽くしたトーマス・クラレクソン（③二六三―六五）であり、⁽¹⁴⁾それに宗教上の旧体制を破壊したマルチン・ルーザーであり、あるいは暴で以て暴を為したと雖も「至悪の極より至善の極」に政治を至らしめた「コード・ナポレオン」を定めるまでになった革命を起こしたフランス人民であり（①五八八）、「独立の檄文」を作成し「独立不羈の国」を建国したアメリカ州民であり（①三二二―二三）、勇敢に女性と奴隷の二つの制度の正当性と絶対性に異議を唱えたスチュアート・ミルである。⁽¹⁵⁾またスミス以来の英国の自由貿易論者や自国の産業育成の為にそれに異を唱えるアメリカの保護貿易論者であった。⁽¹⁶⁾

バックルは、信仰心の厚いロシアは非道德的がためではなく、非理知的であるがために好戦的であるが、イングランドは理的進歩が著しく、「中間階級の権威」（the authority of middle class）が並みはずれて居り、国を統治するにあたっては軍人が影響力を持たないばかりか、軍人精神を抹殺しなければ危険であるとさえ思わせるにいたつていという。つまりバックルに依ればイングランドでは国民的感情として好戦的精神はすっかり消え

失せている。そうして文明が進歩するに従って平和の維持を願う階級、即ち中間階級、福澤のいう「所謂」ミツゾルカラス」(五編③六〇)が社会に形成され、その階級が好戦的な階級を左右するだけの権威を持つに至ったというのである。⁽⁵⁾ バックルはヨーロッパにあつては古代においては優れた軍人は優れた政治家であり、最も良く軍隊を率いる者は、一国をも善く治めた人であつた。しかし近代に入ると知的職業が増加し、古代にあつての有為な才幹の持ち主は軍事よりも知的職業に目を向け、好戦的精神は知的進歩に影響されて弱体化したというのである。

軍事より平和への契機は、第一に「火薬の発明」(the invention of Gunpowder)であり、第二に理知的運動が呼び起した「政治経済学」(Political Economy)による諸々の発見であり、第三に「蒸気の応用」(the application of Steam)による輸送機関の改良である。福澤は第五編(明治七年)で「国の文明は上政府より起るべからず、下小民より生ずべからず、必ずその中間より興て衆庶の向ふ所を示し、政府と並立て初て成功を期す可きなり。」(五編③六〇)と記し、西洋諸国の歴史を鑑みると「商売工業の道一として政府の創造せしものなし、其本は皆中等の地位にある学者の心匠に成りしものゝみ。」として蒸気機関のワットの発明、鉄道のステイブンスンの工夫、それに経済の定則を論じてその法を一変したはアダム・スミスを挙げている。そうして彼らが所謂「ミツゾルカラス」なる者であつて国の執政でも力役の小民でもなく、「正に国中等に位し、智力を以て一世を指揮したる者なり」と論じる(五編③六〇)。福澤が挙げていないのは火薬の発明と軍人の地位の低下であるが、ワットは既に『西洋事情』初編で蒸気機関の大成者としてその名を挙げ、その工夫の延長線上でジョージ・ステフエンソンが蒸気車を製造したとの蒸気の改良の具体例を挙げている(①三二二—二五)。福澤はバックルを読む以前に「蒸気機関一と度び世に行はれてより、世界中、之が為めに工作貿易の風を一変せり」であり、

「蒸氣車の法、世に行はれてより以来、各地産物の有無を交易して物価平均し、都鄙の往来を便利にして人情相通じ、世間の交際俄かに一新せり。」である(①三一四、三一六)との認識を得ていたが、第五編においてその歴史の意義を改めて論じ、バックルを読むことよって得たスマイスのそれを紹介したのである。⁽¹⁵⁾

ところで興味深いのはバックルが歴史の画期となった火薬の発明については、福澤は一言も論じていないことである。鉄砲の伝来が戦国状況を一変したとしても、それは武士層の戦術の問題であり、そこに武士層以外の中間階級が勃興した訳ではない。天下泰平となるも町人層が経済的に力を増したとしても武士を中心とした城下の町であり、官僚化した武士の支配は持続したのである。バックルがロシアについて論じている様に中間階級に由来する思慮深い平和的な習慣は根付かなかつたのであろう。知的階級がその手段方法の増大に伴いその権威をも増加せしめるに至つたフランスやイギリスとは異なつて、その場を持つに至らないとすれば、あらゆる才能は統治者たる武士へ帰属するともいえる。⁽¹⁶⁾「人民独立の気力」の精神は知的階級が種々の場に於いて活躍し権威を持たせることである。福澤はバックルを読みながら「抑も我国の人民に気力なき其原因を尋るに、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、人民は国の食客足るが如し。既に無宿の食客と為りて僅に此国中に寄食するを得るものなれば、国を視ること逆旅の如く、嘗て深切の意を尽くすことなく、又其気力を見はす可き機会をも得ずして、遂に全国の気風を養ひ成したるなり。加之今日に至ては尚これより甚だしきことあり。大凡世間の事物、進まざる者は必ず退き、退ざる者は必ず進む。進まず退かずして滯滞する者はある可らざるの理なり。今日本の有様を見るに文明の形は進むに似たれども、文明の精神たる人民の気力は日に退歩に赴けり。」(五編③五九)という訳である。するとどうなるであろうか、知的能力保

持者を政府が取り込むということは、「政府は豈に力あるのみならず兼て又智あり、我輩の遠く及ぶ所に非ず、政府は雲上に在て国を司り、我輩は下に居て、これに依頼するのみ、国を患ふるは上の任なり、下賤の関る所に非ず」（五編③五九—六〇）ということになり「古の政府は力を用ひ、今の政府は力と智とを用ゆ」となり。つまるところ「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」であり「古の政府は民の力を挫き、今の政府は其心を奪ふ」となり「古の政府は民の外を犯し、今の政府は其内を制す」と化す。それは「古の民は政府を視ること鬼のごとくし、今の民はこれを視ること神の如くす。古の民は政府を恐れ、今の民は政府を拜む」こととなる（五編③六〇）。

かくして福澤はかかる先例のまま事態が進行すれば、政府指導型の文明化が進んだとしても、「人民は正しく一段の氣力を失ひ文明の精神は次第に衰ふるのみである。」政府が常備兵を持つとして人民が「護国の兵」と見なしても意氣揚々としても、「威民の具」と見なして恐怖するのみである。政府が学校や鉄道を設けても「一国の文明の徴」として誇るべきが却って「政府の私恩」に帰して、「益其賜に依頼するの心を増すのみ」である。どうしてそのような状態で外国と文明を争う違があるうか。「人民に独立の氣力あらざれば文明の形を作るも豈に無用の長物のみならず、却て民心を退縮せしむるの具と為る可きなり」である（五編③六〇）。

バックルによれば軍人でも僧侶でもない第三階級たる知的階級が独立して表立った活動を開始したのは一四、五世紀頃であつて、一六世紀に入つて宗教的暴動として明らかな形を以て表れ、一七世紀には知的階級が實際的な行動を示し、政府の暴政に対する数次の革命を誘発させ、ヨーロッパ諸国は何らかの影響を受けた。そうして一八、一九世紀に至つて知的階級は公私に亘つて様々な生活に影響を及ぼした。立法者を教育し国王を統制し「輿論」(Public Opinion)の優越性を確立し、立憲君主のみならず専制的主権者すら左右させるに至つた。⁽⁶⁾第三

身分たる中間階級、即ち知的階級の勃興である。

火薬の発明が力任せの軍人たちの戦争を減少させ、特殊な技術を持った新たな職業軍人を生み出したが、それは既存の軍人を数に於いて減らす要因となった。そうして第三の知的活動の契機となったのが「政治経済学」(Political Economy)が論じて得た種々の発見である。政治経済学は古代にあっても存在したが、最も賢明な学者に限定されていた。しかし政治経済学は統治に関する術(the art of government)の中でも科学の名に値するまでに高められた唯一のものであった。この高遠な研究(noble study)の実際の価値は、造詣が深い進歩的思想家から普通教育(ordinary education)を受けた人間にまで理解されるに至った。このことが平和にとっての実利、従って文明の進展にとつて直接影響を与えたのである。バックルは論じる。数多ある戦争の最大要因は商業上の嫉視であることは従来からよく知られたことであるが、実際は関税の制定と特定製品の保護から起こった争いが多く、それも無知に由来する。商業上の利害は輸出入の均衡如何によるが、一八世紀になると革新の精神と改革への欲求を生み出す道が切り開かれ、富の生産分配を調整する法則を発見することによって政治経済学が科学にまで高められたというのである。一七七六年にはアダム・スミスの『諸国民の富』(Wealth of Nations)が刊行され、その及ぼした究極の結果をみれば、政府の基礎となるべき原則に寄与した一個人の著作としては最も重要なものであった。スミスはこれまで適用されていた保護貿易理論を無効とし、貿易均衡説は批判を受けたばかりか、その誤りを指摘したのである。そうしてバックルはもし『諸国民の富』がその刊行年以前の世紀に現れたとしたら、研究者や思想家に興味を喚起はさせたが実際の政治家には恐らく何等影響を及ぼさなかつたであろうと述べ、知識の普及が一般的と為り、普通の立法者らもある程度までは、そこに含まれている真理を理解するに至っていたことを挙げる。前世紀の立法者と異なり、彼らは『諸国民の富』を単なる物好きの著作として侮

蔑することなく、そこに著されている学説は下院に浸透して少数と雖も主だった議員が採用するに至ったのである。スミスによって啓示された自由貿易説とその結果に対しては上下両院の抗争をもたらしが遂にはスミスの見解が政策として実現をみることになったというのである。⁽¹⁸⁾ こうしたスミスの叙述についての箇所には福澤も赤の付箋紙を貼付して着眼しているが、スミスは人類の幸福にとつて、歴史上の総ての政治家や立法者にも勝る貢献をしたという訳である。くり返すが「始て経済の定則を論じ商売の法を一変したるは「アダム スミス」の功なり」と五編で福澤が明言する所以である（五編③六〇）。

バックルが次いで戦争に対する崇敬を弱体化させた第三の主要な要因は蒸気機関の発明による交通機関の発達であると説く。各国間の交流を密にして、従来の相互の無知に由来する一国の他の一国に対する軽蔑の念を撤廃させるのにそれは与つて大であつたというのである。無智と無理解が支配していた国家間にあつて文明の進歩は相互の愚かな偏見から解き放されて相互が称賛し合い尊敬の念を持つに至つたのである。英仏間の歴史をバックルは例に挙げて論じ、福澤も緑の付箋紙を貼付して着眼しているように、交通の発達によつて無知は克服され相互接触が増し、それだけ憎悪の念は人類愛に高まつていったと言つたのである。無知が克服され、知識の進歩が与えた数えきれない利益の中で交通機関の進歩によるものほど重大なものはほとんど存在しないのである。⁽¹⁹⁾ バックルは福澤の如く『西洋事情』初編で既に紹介済であつた「ワット」も「ステフェンソン」の名を挙げていないが、福澤はバックルをよむことによつて改めて彼らの歴史的画期性を記したともいえよう。実に「西洋諸国日新の勢を見るに、電信、蒸氣、百般の器械、随て出れば随て面目を改め、日に月に新奇ならざるはなし、人智愈開れば交際愈広く、交際愈広ければ人情愈和らぎ、万国公法の説に権を得て、戦争を起すこと軽率ならず、経済の議論盛にして政治商売の風を一変し、学校の制度、著書の体裁、政府の商議、議院の政談、愈改れば愈高く、其至

る所の極を期す可らず」であり「試に西洋文明の歴史を読み、開關の時より紀元千六百年代に至て巻を閉し、二百年の間を超えて頓に千八百年代の巻を開てこれを見れば、誰か其長足の進歩に驚愕せざるものあらんや。殆ど同国の史記とは信じ難かる可し」である。しかも「其進歩を為せし所以の本を尋れば、皆此れ古人の遺物、先進の賜なり。」(九編③八八)と断じて、日本の文明の歴史について言及する。朝鮮や中国から文明が伝わり日本人たちが切磋琢磨し、近世に至りては宝暦年間に洋学が起り近年の外国交際により西洋の説が世上で行われ、洋学も普及し天下の人心は更に方向を変じて維新革命を経て廢藩置県と為り、文明の端を開くことが出来たのも先人の遺物・賜である。そうして「人間交際の義務を重んじて、其志す所蓋し高遠に在るなり」であつて、「進歩の先鋒」に立ち、時を得ているが故に「今の学者世のために勉強せざる可らず」である。「不幸にして時に遇はず、空しく宝を懐にして生涯を渡り、或は死し或は老し、遂に世上の人をして大に其徳を蒙らしむるを得ざりしは遺憾」である。「苟も時を得ざれば有力の人物も其力を逞しふすること能はず」である(九編③八九—九〇)。バックルがスミス国富論の登場が一世紀前であつたならば、スミスは理解されることなく後世から学説史に其名を残すのみで終わった、と説いた論が福澤の念頭にはあつたのであろう。

福澤が主張する「西洋諸国の史類を案ずるに、商売工業の道として政府の創造せしものなし、其本は皆中等の地位にある学者の心匠に成りしもの、み」(五編③六〇)は、バックル文明史が与つて大であつたのである。しかもバックルと同時期に読んだギゾー文明史に依れば、バックルの指摘する以前の一六世紀には「商売繁盛シテ王権ヲ制ス」と福澤が書き込んである様に、既に中間階級である商業的繁榮の担い手が土地所有においても封建的貴族階級に取って代わっているとの認識を福澤はもつていたのであるが、こうした中間階級の位置づけに理論的支柱を提供し、確かなものにしたと思われるのがミル『代議制統治論』、それに『自由論』との出会ひであつ

たと思われる。

2 「官あるを知て私あるを知らず」——ミル『代議制統治論』(二)

福澤がジョン・ステュアート・ミルに言及しているのは既に触れたように、十五編である。そこには「万古一定動かす可らざるの此習慣（男子は外を務め婦人は内を治るとて其関係殆ど天然なるが如く）を破らんことを試みたり。」（一五編③一二四）とある。ミルの名はここにおいて登場するのである。しかしミルは福澤も認めている様に「天下有名の碩学」であり「経済政法の議論に於ては当代の時風を圧倒して、之が為に英国は固より世界公共の利益を助けたること如何ばかりなるや知る可らず。」（⑪三〇〇）とまで称賛される世界的大学者との認識を福澤は持っていた。実際、既に触れたように、福澤が欧米体験を経てまとめ上げた『西洋事情』初編冒頭部にある「欧羅巴政治家の説に、凡そ文明の政治と称するものは六カ条の要訣ありと云へり」として第一条の「自主任意」を読むならば職業選択の自由を謳いあげ、「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」とある（①二九〇）。ここにミルの言う自由の名に値する自由が他人の幸福を奪うことなく、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しない限り、自身の幸福を自身の方法に於いて追及する自由である、あるいは人間にとって高貴にして美しい観照の対象は他人の権利と利益とによって課せられる限界の範囲内で个性的なものを開発し喚起することによる、との言辞を想起するのである。「欧羅巴政治家」がオランダ人医師シンモン・ベルヘンテであったとしても、そこにミルの影響を見ることができるのである。ところで『学問のすゝめ』執筆中であって福澤がギゾーやバックルと共にミルも手にしていることは、その文中の内容とその名の明示で分かるが、名を挙げているのは『女性の隷従』のみである。然しながら福澤が『学問

のすゝめ』の執筆を進める中にミル『自由論』や『代議制統治論』、それに『政治経済学原理』や『功利論』、さらには、確証はできないが『論説論考集』などを手にしていることは明らかである。此処では『学問のすゝめ』において先ずは重要な『代議制統治論』の導入の問題を中心に迫ってみよう。

福澤は「学者の職分を論ず」（四編、明治七年）において「今我輩も此国に生れて日本人の名あり、既に其名あれば亦各其分を明にして尽す所なかる可らず。固より政の字の義に限りたる事を成すは政府の任なれども、人間の事柄には政府の関る可らざるものも亦多し。故に一国の全体を整理するには、人民と政府と両立して始めて其成功を得可きものなれば、我輩は国民たるの分限を尽し、政府は政府たるの分限を尽し、互に相助け以て全国の独立を維持せざる可らず」と述べ、自らは人民としてのその分限を尽くすと宣言している。そうして「都て物を維持するには力の平均なかる可らず」と人身の健康を例にしてそれを論じ、「国も亦然り。政は一国の働なり。この働を調和して国の独立を保たんとするには、内に政府の力あり、外に人民の力あり、内外相応じて其力を平均せざる可らず。故に政府は猶生力の如く、人民は猶外物の刺衝の如し」と断じる（四編③四八―四九）。

こうした身体の例を出して政治論を説くのはスペンサーを想起させるが、（福澤がスペンサーを読むのは、先に触れたように明治八年五月十三日より同九年三月十四日にかけて読んだ『社会学研究』であり、同じく明治九年五月十日から同十年六月二十三日にかけて読んだ『第一諸原理』(First Principles, 1875、福澤手沢本)があり、そこには「平均論」(equilibrium, equilibration)も論じられており、福澤も関心をもっていることが、その手沢本から判断できる)^(註)、ここはむしろミル代議政論にある社会における最も力のあるのは政府であつてその中で最も力のあるものは何であるか、と問われれば筋肉と腱ではなく、身体の力に加えるに財力と知力を加えるとしても、多数者が少数者に抑えられ、あるいは多数者が財力と知力ともに勝っているのにそれらに於いて劣つ

ている少数者に抑えられている場合があるのであって、その党派はその優位を長く保持もできる。こうした統治をミルは力学 (mechanics) における不安定な均衡状態 (unstable equilibrium) であるとして、辛うじて均衡を保っている物体と同様、一度攪乱されるならば旧状に服すどころか離れてしまふ、と論じている。⁽¹⁶⁾ 福澤が是を讀んで「力の平均」を説いたとしても不思議ではない。「人身窮理の義」を明らかにしてその「定則」で以て「一國経済の議論に施すことを知る者は、此理を疑ふことなかる可し。」(四編③四九)である。

福澤は日本が外国に及ばないものとして、「學術」、「商売」それに「法律」を挙げるが、この三者の欧米の水準にまで達することが国の独立を得るためには必要である、と説く。ところが明治維新以降在官の人物は力を尽くしてこれ等の領域においても文明化を図るのは良いが、如何ともし難い原因があると、福澤は指摘する。それは「人民の無知文盲」である。従つて自ら先例を示し百方手を尽くすも、その実効を見ることが出来ない。「政府は依然たる専制の政府」であり「人民は依然たる無氣無力の愚民」のみであると現状を分析し、「一國の文明は独り政府の力を以て進むべきものに非ざる也」と断言する(四編③四九―五〇)。福澤は政府指導型の文明化を認めながら、つまるところ「人民の無知文盲」が問題であるというのである。

ところでミルは優れた統治の第一条件は、その共同社会を構成している人間の徳 (virtue) と知性 (intelligence) であると断じる。そうして統治形態が持つ最も重要な点は国民自身の徳と知性を向上させることにあるといふ。⁽¹⁷⁾ 福澤がバックルを援用しながら文明論で論じる「智徳の弁」である(④八三)。もちろん moral (バックル) と virtue (ミル) との区別はあるが、この文脈上では同一の意味と見て良い。そうしてミルは被治者の福祉が統治の唯一の目的であることに加えて被治者の優れた資質の総体を集め集めることが優れた統治の一つの規準と見なす。⁽¹⁸⁾

しかし福澤は日本の人民は数百年の間、専制の政治に苦しめられており、人々がその思うところを發揮できないでいる。むしろ欺いて安全を得て、偽って罪を逃れて「欺詐術策は人生必需の具」となり「不誠不実は日常の習慣」となっている。バックルの統治者側の聡明に帰しての保護政策は結局のところ偽善と偽証の続出 (the increase of perjury, the increase of hypocrisy) を生むのであるとの史論を恐らくは念頭に置いての発言であろう。「一身の廉恥」は地を掃って尽きて居り、どうして国を思う余裕がそこにあるか。政府はこの習慣を改めようとして虚位を張って、人民を嚇して叱咤して誠実に至らしめんとするも却って人民の信用を失っている。「上下の間隔絶」して「一種無形の氣風」を為している。バックルの言う国民性、即ちナショナル・キャラクター (national character) ともこうべき「氣風」即ち「スピリット」は俄かに革まる類ではない。政府の外形は改まっても「専制抑圧の氣風」は現存しているのである。「卑屈不信の氣風」は昔の儘でしかも「氣風」は「無形無体にして遽に一個の人につき一場の事を見て名状すべきものに非ざれども、其実の力は甚だ強くして世間全体の事跡に顕はるゝを見れば、明らかにその虚に非ざるを知るべし。」そうしてその事例を挙げ、在官の人物を見れば「闊達大度の士君子」であつて非難するべきものではないのみならず、其の言行も目標とすべきものもある。また平民にあつても無氣無力の愚民のみならず「方に一人は公明誠実の良民」もいる。しかし「士君子」が政治を担う場合、その為政の事跡をみれば納得しないものが多い。また「誠実なる良民」も政府に接しては節を屈して「偽詐術策以て官を欺き嘗て恥るものなし」と論じ、「この士君子にしてこの政を施し、此の民にしてこの賤劣に陥るは何ぞや」と問い、「恰も一身両頭あるが如し。私に在ては智なり、官に在ては愚なり。これを散ずれば明なり、これを集れば暗なり」である。従つて「政府は衆智者の集る所にして一愚人の事を行ふものと云ふ可し。」その要因は何か。「かの氣風」である。それに制せられて「人々自から一個の働を逞ふること能はざるに

由て致す所ならん乎。」ということになる。政府指導型の学術・法律・商売などの道を興そうとしても効なきはその病の原因である「氣風」が立ちはだかつているからである。さればどうするか、一時的な術を利用して下民を御してその智徳の進歩を待つべきか。しかしそれでは「威を以て人を文明に強ゆるものか」、そうでなければ「欺きて善に帰せしむるの策なるべし」である。そうすれば人民は偽を以てそれに応じ、あるいは人民は容を作って従うのみである。これは上策ではない。その策が巧みであるとしても、文明の事実に施して考えれば利益とはならない。従って「世の文明を進むるにはただ政府の力のみには依頼すべからざるなり」である。(四編③四九―五一)

3 「専制抑圧の氣風」―バツクル『イングランド文明史』(二)とヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(二)

福澤がここで日本の歴史を総括しているのは、バツクルが歴史を総括 (generalization) して見る必要性を踏まえたものではあつたらう。しかしバツクルが豪語するような官公吏による信頼ある研究調査を利用しての帰納的方法をとる術はない故、それだけ大胆に、しかも有識者を念頭においての歴史における精神的現象 (mental phenomena) の連続性、即ち「氣風」(spirit) の規則性 (regularity) の提示であつた。福澤は文明論でその一端を紹介しているが、バツクルが重視する「統計学」(statistics) はその一環であつて、ベルギーのケトレ (Quetelet) の成果を紹介するものであつた。⁽²¹⁾これは文明論での援用において確認することができる。福澤はバツクルを読みつつも、本格的な史論は暫く措き、ここではその方法論の日本への適用を考え、恐らくはバツクルの諸文明の概観を論ずるにあたって分析したインドを念頭に置いたと思われる。バツクルは中国文明については触

れないが、気候や土壌の問題よりも米を主食としていることに触れる。この点に於いてはインドと日本とは福澤のみるところ共通しているのである。インドは富の不平等な分配があり、富が知性に次いで恒久的な権力の源泉であるとして、その結果、社会的政治的権力の不平等を為したと言うのである。カースト制度もその結果であり、そこから抜け出すことが出来ないのも、身分に反抗することが不可能であり、それは運命づけられているのであって、その法則の威力は極めて強大で生産階級は永久の屈従状態におかれるのである。バツクルは富が広く蓄積されながらも労働階級が奴隷状態から抜け出す実例はない、と気候の酷暑性などの要因を挙げながら論じている。⁽¹⁷⁾ 富と権力の不均衡を矯正したのはヨーロッパを以て嚆矢とするのであった。

士農工商が富の偏在を意味しないことは福澤には自明であつたらうし、支配身分たる武士が知性においても有力であつたとは思つてはいなかったであらう。しかし明六社知識人の前では敢えて愚民思想を述べ、政府指導型の文明化が真の御一新にならないことを説くためのそれは方便ともいえる。

あと一つの史論はギゾーである。此処で重要なのは福澤が、ギゾーが第四講で論じている封建制論を如何様に読んでいくかである。権力の偏重が近代ヨーロッパ以外の文明に於いて見られ、その特色の比較は福澤文明論で活写されるが、ここでは単一性の文明が覇権を争つたにも拘らず一つの権力が勝利を得て社会を独占しているとの視点に注目すべきである。種々の原理の共存と競争は仮初の危機であり偶発的出来事に過ぎない。社会が静止状態に陥り、単純性は単調な歴史を生み、国は解体することなく社会は存続すると言ふ状態が続くことになった。凍結した社会である。排他性をもった支配的原理は異なった原理の発現と活動を許すことなく構造化したのである。古代ヨーロッパではローマがアウグストゥスからディオクレティアヌスの治政の間に国内法制の整備と行政的専制の広大な組織が樹立され、ローマの世界を役人が網の目を張り巡らしたのであった。「専制の精神」

(the spirit of despotism) が人々の中に入り込み、これはギゾーの文脈から言えば、福澤が的確に書き込んでい
る様に、「羅馬ニテ東洋ノ風ヲ学ハントス」であったのである。行政組織を伴った、また軍事組織を支えた専制
の精神は、確かにローマ帝国内の崩壊と外からの蛮族に対する圧力に長きに亘って闘争した。ところが福澤が
「羅馬帝国ノタイ人民ヲ統ルコト能ハズ」と書き込んでいる様に、その精神は結局、代議政体の種子が専制的な
行政よりはローマ帝国の統一を守るのではないかと思うに至り、地方と自治都市の精神 (the spirit of locality,
and of municipality) が再び現れるようになり、近代ヨーロッパの多様性を生み出す契機となったとギゾーは分
析するのである。⁽¹²⁾ その他、キリスト教の影響なども挙げていっているのは言うまでもない。福澤がギゾーから学んでい
るのは専制的精神、すなわち有司専制といわれる「気風」(spirit) の下での文明化は假令隆盛を誇ったとしても
ローマ帝国の如く崩壊するということである。近代ヨーロッパの如く多様性があつてこそ文明の名に値する近代
化なのであり、官吏がはびこる社会では相変わらずの気風に制せられるのではないか。そうして近代ヨーロッ
パに見られる多様性を伴った統治、そこには「個性」(individuality) が活かされる契機をもつ「人民の統治」(the
government of mankind) であると『自由論』で結論付けているミル⁽¹³⁾を読むことに由つても福澤は確信したであ
らう。

4 「政府は猶生力の如く、人民は猶外物の刺衝の如し」——ミル『代議制統治論』(三)・『自由論』

官僚制支配が何故に文明化にとつて負となるのか。ミルは代議制以外で高度な政治的手腕 (political skill) と
能力 (ability) を持つ統治形態は官僚制であるとして、君主政であれ貴族政であれ、本質的には官僚制 (essentially
bureaucracies) であつたとして、専門家 (profession) による統治者の手中の下での統治の仕事が官僚政治の本

質と意味であるという。偉大な君主や大臣の登場は殆ど稀な現象であり、官僚制こそが君主政や貴族政を支えたものであった。官僚制が優れているのは経験の蓄積であり、よく試みられよく考えられた伝統的な基本的方針に従って実際の業務を遂行する上での実際の知識を提供することができるからである。しかし個人的精神力 (individual energy of mind) にとつては好都合な体系ではない。官僚制統治を蝕み死に追いやるのは「慣例」(routine)、『つまり変わることもなき根本方針 (the immutability of their maxims) が腐敗するからである。慣例は生命原理 (vital principle) と精神的活力 (mind acting) を喪失させ、業務が行使されなくても良いようなものまで機械的に回転する普遍的法則 (revolving mechanically the universal law) によって行使されるのである。』
 そうして官僚制統治は常に「銜学政治」(pedantocracy)、『つまり細事にこだわる文書主義政治に陥りやすい。何か。官僚制に基づく政治は実際に政治にあたる場合、その団体精神 (the spirits of corps) がより優れた官僚たちの「個性」(individuality) を圧迫するからである。それはカトリックにおけるイエズス会と同様である。』

統治の専門官僚は他の専門家と同様に彼らが教えられてきたことを行うとの彼らの多数者の考えに従うのであって、単にそれだけなのである。出る杭は打たれるのが官僚制の特徴である。いってみれば官僚社会における多数者の専制であり個性ある有能な官僚は排除される体系である。従って官僚たちの本来の才能 (the man of original genius) に由来する構想力を活かし、彼等にとつての訓練された凡庸という妨害精神 (the obstructive spirit of trained mediocrity) に打ち勝つためには「民衆統治」(a popular government) が必要となる。英国の教育家にして郵便制度改革者であるローランド・ヒル卿に個人的気力と獨創性を伴った特別な知識を結合させたが故により政策をもたらしたのも、ローマの貴族政においてもその官僚制の悪癖を免れさせたのは民衆的要素の導入に依拠したからである。貴族政といつても民衆の選挙によって元老院の議席やその職務が決定されていたので

あつた。⁽¹⁷⁾

こうした民衆の要素を取り入れない官僚制はロシアの統治のように目的に向かう驚くべき手腕を發揮すると同時に恐ろしいほどの内部の腐敗をもたらし、皇帝の独裁的権力すらそれを克服できなかつた。長期に亘る頑迷な障害とその官僚たちの団体に埋没してしまつたのである。さらに中国の統治をみるとマンダリンたちの官僚制統治もロシアと同じような資質と欠陥をもつた。科挙に由つて選抜されたマンダリンは文書主義に拘束され術学政治、即ちペダントクラシーに陥っている。対立勢力が存在することによつて起る活発と効率はそのに望むべくも無い。対立勢力の共存によつて生まれる自由は訓練され訓練された行政と結びつくことによつて文明社会として最良の効果がもたらされる。そうでないと社会は崩壊する。自由といふ外的要素 (an outside element of freedom) の必要性の強調である。代議制がそれを可能にする。代議制に慣れた習熟した国民の間に在つては、代議制か、それとも最も完全と思われる官僚制か、どちらを選ぶかは自明である。代議制を選ぶであろう。そして最も重要な政治制度の目的の一つは一方の多くの資質が他方のそれと両立することである。両者が矛盾することなく併存することである。知的専門家として育んだ熟練された人々、即ち官僚によつて事務仕事を効率よく処理する利点を確実に行い、同時に全国民の代表機関が真摯に一般的監督を行うこと、両者の両立である。官僚制と代議制はそれぞれ役割分担を担うのである。熟練した民主政への進歩は熟練を要する仕事を熟練の訓練を積んだ人物に委ねることを望むことであり、自身の本来の仕事をしつつ「監督と抑制」(superintendence and check) をするのに十分な精神的有能性を身に着けるのみで事足りる。⁽¹⁸⁾ミルの官民調和論である。そしてそれが「人類の統治」(the government of mankind) ともなる。中村正直の名訳で以て語つてもらおう。

「故に余断じて曰く、若し我等常に才智あり万能ある人を得て、政府の百官となさんと欲し、及び創造するを

能くし、修め善くするを能くする政府を得んと欲し、及び専権の官政となり自ら誇大する政府を得ざらんと欲せば、その政府は、決して、国中才能器量の人、凡百職業の事を、一己に抱攬し、自ら壟断を私くすること勿れ、蓋し凡百職業の事は、人々の才能を造り出し、養ひ長じ、それをして、人類を統治せしむるものなり⁽¹⁷⁾。さらにミルは官僚を養成するに当たって、カトリックのように「自由なき教養」(culture without freedom)が「寛弘広大の心ある人 (a large and liberal mind) を造り出すこと能はず」であるけれども「聡明なる聴訟官」(a clever *nis prius*) の如きは育成できるが、科挙に見られた官吏選抜と育成ではペダントクラシーに陥るとミルが批判していることも福澤の学者私立論への意向を考えさせたのではあるまいか。

統治者の視点と解する点においては真逆ではあるが、「万世界の人ごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候。」(『徂來先生答問書』上、享保十二(一七二七)年)と論じ、「氣質は天の賦する所、豈に變ず可けんや。人各々資稟に随ひて以て材を達し徳を成し、諸国家に用ゆ。」(『学則』附録「安澹泊に答ふる書」享保十二年)として、「故に学は寧ろ諸子百家曲芸の士と為るとも、道学先生と為ることを願はず。」(『学則』)と喝破した荻生徂徠を想起する人もいるであろう。福澤はミルを読むことによつて一層、学者私立論を確信したと思われる。バックルやギゾー、さらにはミルに依拠しつつも福澤が学んでいる中間階級こそが文明の推進力であること、さらにそれは個性を活かすことで、統治も人類にとつてのそれであるのである。あるいは同じくスマイルズの読書から得た「自助精神」(the spirit of self-help)⁽¹⁸⁾が、福澤流に「独立不羈」の「氣風」の養成と要請になっているともいえよう。

福澤は仁政を前提にした「修己治人」の教えである儒学において学問を活かす道は「官」にあるとの認識を持っていた。「大学の道は明德を明らかにするに在り、民を親しましむるに在り、至善に止まるに在り。」との

『大学』冒頭の言葉はそれを明示している。統治者たるものは大学教育において輝かしい徳を身に着け、それを輝かせ、そうすることによって民が相互に親しみ睦みあうようにすることであり、常に最高善の境地に踏み止まることである。⁽⁸⁾ 学問はどこまでも統治者である「官」に就くための前提にして、その目的である。そこに「官」以外の領域における活躍の場は大学教育を受ける人間には無い。むしろ格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下との『大学』にみられる八条目は「天子より以て庶人に至るまで、老に是れ皆身を修むるを以て本と為す。その本乱れて未治まる者は否⁽⁹⁾ず」とある様に、独り治者のみならず被治者にも適用されるべきものであつて、治者たる「官」の独占するものではない。しかもそこには「慎独」があるのではないか、との疑問も出よう。しかしそれは内面的に独立した自己を意味する。従つて「私立」にあつての世俗的業務に従事するという意味での外面的独立を第一次的な意味とするものではないであらう。⁽¹⁰⁾

このように多くの知識人の思想的背景にあつた儒学思想は基本的には「官」にあつての善政を志向するものであつたと言える。福澤は実例で以て学術を講じ、商売に従事し、法律を議し、書を著し、新聞紙を出版するのは国民たるの分限を超えないことであるとの思想を持つていた。分限内であれば忌諱を憚らずして行い、法を順守して正しく事を処し、政令に疑問が生じ正ではなく曲を蒙る場合は地位に屈せずしてその非なる事を論じ、政府に頂門の一針を加えて、旧弊を除いて民権を恢復することが方今至急の要務である。私立の業務は多端であるが、天下の人に私立の方向を知らしめん為に、百回の説論を費やすは一回の実例を示すに勝る。社会の事業は独り政府の任務ではない、学者は学者にて私に事を行い、町人は町人にて私に事を行う。政府も日本の政府であり、人民も日本の人民である。政府を恐れるのではなく近づけ、猜疑心を持つのではなく親しくすべきである。かくすれば上下固有の氣風も消滅して、初めて真の日本国民が生まれ政府の玩具ではなく政府の刺衝となる。国民の力

と政府の力が相平均して全国の独立を維持すべきである。私立の人も在官の人も等しく日本人であつて、地位を異にするのみである。其の実は相助けて共に全国の便利を謀るのであるから、敵ではなく真の益友である。しかし科挙ならぬ高等文官試験である文官試験補及見習規則が合本『学問のすゝめ』刊行の七年後の明治二十（一八八七）年には公布されることになる。青雲の志への道は平等に開かれることになった。ここに福澤が危惧した官吏志向に一層の拍車がかかることになる。門閥から藩閥を経ての学閥への道でもあつた。

福澤は自らの立ち位置をも自覚して「官」に劣ることの無い「私」にあることの誇りとも読める論調で説き進めているが、この背景にはミルやバックル、あるいはギゾーなどから得た知見を踏まえての「文明社会」への道、あるいはその名に値する社会の構想があつたと思われる。そうして『学問のすゝめ』の後半部において取り分けそうした傾向が顕著となる。

八 「私立」と「高尚」、そして「文明」への道

1 「怨望」—ミル『代議制統治論』（四）

福澤は「徳川家へ御奉公いたし不計も今日の形勢に相成、最早武家奉公も沢山に御座候。此後は双刀を投棄し読書渡世の一小民と相成候積、左様御承知被下度候」（⑩五六）との有名な書簡を山口良蔵宛に認めているが（明治元年）、既に見たようにこうした「私立」への志向はバックルで認識した英国の中間階級の歴史的役割やミルの官僚制批判や自由論、さらにはギゾー文明史やスマイルズ自助論等で一層、福澤の確心となつたであろう。欧州文明の知的背景を認識した以上、「私立」にあつても「官立」以上の「心事高尚なる人物」への道を探求することができる（一六編③一三四）。そこで福澤は十三編で「怨望の人間に害あるを論ず」と題して、此の世で

高尚への道を妨げるものとして怨望を挙げる。貪吝奢侈誹謗の類は不徳の問題であるにもかかわらず「一片の道理」の問題であり、相對するものであつて不徳とも徳ともなる。福澤は「不善の不善なる者は怨望の一箇条なり」と断言する(一二編③一一〇)。

周知の如く、之にはミル『代議制統治論』の一節があつた。人生における成否は、宿命(Fatality)ないし偶然(accident)の結果(Fruit)であつて、努力(exertion)の結果ではない。それに比例して怨望(Envy)が国民性(national character)の特徴と化す。全人類の中で最も怨望心を有しているのは、東洋人(the Orientals)である。東洋の道徳論者や物語には怨望に満ちた人間が顕著にあらわれている。それがために実生活に於いても豪邸であれ可愛い子供であれ、さらには健全な身体や精神においてですら、何らかの望ましいものを持つてゐる人は恐怖の的となる。こうした国民性を生むのはまた活動的ないし自助的(the active, self-helping)でない資質(character)に由る。

ミルは人間性の一般的善にとつて人間を二つの性格類型に区分する。即ち「活動的性格」(the active type)と「受動的性格」(the passive type)である。前者は害悪に対して闘争する性格であり、後者はそれに忍従する性格である。また境遇を自己に屈服させるよう努力する性格と境遇に屈服する性格である。道徳学者の多くは受動的性格に味方する。多くの人も活動的性格の持ち主を時に称賛することはあつても個人的には従順で黙従的な受動的性格を好む。満足した性格は競争を嫌う。改良は不満足な性格の持ち主によつてもたらされる。活動的精神が受動的精神を身につける方が、受動的精神が活動的精神を身につけるよりも容易い。知的にして実践的精神は活動的精神によつて生まれる。自然を克服して人間生活を改良するのは、延いては共同社会全体を前進させるのは道徳的卓越性よりも知的にして実践的精神なのである。こうした精神に満ちた国民性は憎悪と悪意を持つこと

なく、その失敗を自己責任に帰す。そうでない国民性は運命に依存して為そうとするのでそれが成就しない場合は怨望を抱く。人生の成功は努力の結果ではなく宿命や偶然の結果と思ふのである。南歐人が東洋人に次いで受動的性情の持ち主が多く、アングロ・サクソン人が最も活動的である¹⁰⁾。

福澤は徳不徳との分界には「一片の道理」があるとしているが、其の一線を超える者が「不善の不善なる者は怨望の一箇条」と言っている如く「羨望」である。自らの努力義務を果たさずして「彼我の平均をなさんと欲する」の如き行動で以て現れるというのである。それは欺詐虚言・疑猜・嫉妬・恐怖・卑怯の要因である。怨望は衆悪の母である。内形にあつては私語・密話・内談・秘計、外形にあつては徒党・暗殺・一揆・内乱となつても国に益するところはない。それでは怨望の原因は何であるのか。「ただ窮の一事にあり」である。それはしかしながら困窮・貧窮などの窮ではない。「人の言路を塞ぎ人の業作を妨ぐる」などの「人類天然の働きを窮せしむることなり」である。ここで登場させるのが『論語』の「陽貨」にある「唯だ女子と小人とは養い難しと爲す也。之を近づぐれば則ち不遜、之を遠ざぐれば則ち怨む」である。福澤に依れば人の性は男も女も異なる理なのである。小人という下人もあるいは貴人も生まれながらにして異同はない。それなのに女子と下人に取り扱ふのに困るとは何故か。それはいつも卑屈の旨を以て普く人民を教え、弱き婦人や下人を束縛して、其の働きに少しも自由を与えない結果、怨望の氣風を醸成し、其の極度に至つたが故に孔子も歎息した結果の言であるといふのである。「元來人の性情において働きに自由を得ざれば、その勢ひ必ず他を怨望せざるを得ず」なのである。聖人の名を得たる孔夫子がその理を知らないで別に工夫もなくして徒に愚痴をこぼしたまでの話である。孔子の時代は明治を去る事二千有余年、その教えの趣旨も野蛮草昧の時代にあつての天下の人心を維持せんが為の、ことさらに束縛する權道である。もし孔子が眞の聖人として万世の後を洞察するの明識があるならば、当時の權道

を以て由とはしなかつたであろう。孔子を学ぶ者は「時代の考へを勘定の内に入れて取捨せざるべからず。二千年前に行われたる教へをそのままに、しき写して明治年間に行わんとする者は、共に事物の相場を談ずべからざる人なり」である（一三編③一一〇—一一二）。

あと一つ福澤は有名な御殿女中の例を出して断ずる。「無識無学の婦女子群居して無智無徳の一主人に仕へ、勉強を以て賞せらるゝに非ず。懶惰に由て罰せらるゝに非ず、諫て叱らるゝこともあり、諫めずして叱らるゝ、こともあり、言ふも善し言わざるも善し、詐るも悪し詐らざるも悪し、唯朝夕の臨機応変にて主人の寵愛を僥倖するのみ。其の状恰も的なきに射るが如く、……正に之を人間外の一乾坤と云ふも可なり」（一三編③一一二）である。偶々同じ主人に仕える仲間のなかで立身するものがあるとしても、その方法を学ぶ術がなければ、羨むほかない。それは嫉みとなつて、仲間を嫉み主人を怨望することに忙しく、御家の御ためを思う余裕がない。従つて「忠信節義は表向の挨拶のみ」となり、甚だしいときは主人が一命に関わる時でも、仲間同士が睨み合いになつて思うように看病も出来ない例が多い。怨望嫉妬の極度にいたるならば毒害の沙汰ともなりかねない、という訳である。もし「スタチスチク」の表をつくれれば御殿に行われた毒害の数と世間に行われたそれとを比較すれば、御殿の悪事が盛んであったことは明らかに知ることができる。「怨望の禍豈恐怖すべきに非ずや」（一三編③一一二—一三）ということになる。先に見たミルの見解の日本における事例である。また「スタチスチク」即ち統計は既に見たようにバックルがベルギーの碩学ケトレによつて社会事象の科学的根拠づけの方法として確立したものの紹介であつた。⁽⁸⁾

それでは「人間最大の禍は怨望に在り」とすれば、その源を追求して、その対策を為せばよい。福澤は、それは「窮」より生ずるが故に「人の言路をひらかざるべからず、人の業作は防ぐべからず」と論じる如く「自由に

言わしめ、自由に働かしめ、富貴も貧賤もただ本人の自ら取るに任して、他よりこれを妨ぐべからずなり」と結論付ける。言論の自由、行動の自由の保障である。福澤がそのような結論を導き出すのには、ミル代議政論の先の一節があつたであろう。ミルはアングロ・サクソン人を例に挙げているが、福澤は「英亜諸国の有様」と「日本の有様」とを比較して、その「人間の交際」即ち社会を見れば何れが御殿女中の如き有様があるかは、アメリカやイギリス諸国がそうした状況から遠いと言わざるを得ないという。むろん「英亜の人民」といへども貪吝驕奢、粗野乱暴、偽り欺く者もおり、「その風俗決して善美ならずと雖も唯怨望隱伏の一事に至つては必ず我国と趣きを異にするところあるべし」なのである。識者が民選議院を説き、出版の自由を論ずる理由は「怨望に易るに活動をもつてし、嫉妬の念を絶ちて相競ふの勇気を励まし、禍福譏譽悉く皆自力をもつてこれを取り、満天下の人をして自業自得ならしめん」とするところにあるはずであると解説する（二三編③一一三）。福澤は確かにミル代議政論二章・三章にある比較政治文化論ともいべき言説にヒントを得て、日本社会を分析しているのである。

ミルは活動的にして自助的性格はそれ自身最良のもののみならず反対にある型の最良のものをも獲得する可能性が最も大きいとして、イングランドと合衆国の努力的進取的性格 (the string, go-ahead character) は非難の対象と為らうとも人類の全般的改良にとつて最良の希望的基礎である⁽¹⁸⁾と論じる。精神的自由 (mental liberty) や個性 (individuality) の欠如 (wants) は如何に文明化がなされたとしても、エジプトの位階制や中国の家父長的専制をみれば分かるように、「永遠の停止状態」 (permanent halt) と化する⁽¹⁹⁾のである。

然しながら福澤はその解決法をも示している。それは「元来人の性は交を好むもの」 (Man is formed for society)⁽²⁰⁾ との人は社会的動物 (アリストテレス) とのテーゼに沿って、「変人奇物」を「心志怯弱にして物に接

するの勇なく、その度量狭小にして人を容るゝこと能はずであつて、「人を容るゝこと能はざれば人も亦これを容れず」して結局は「異類の者の如く為り、後には讐敵の如く為りて、互に怨望するに至ることあり。世の中に大なる禍と云ふ可し」となる（一三編③一一四）。そうして「人間の交際」にあつて「物事の相談に伝言文通にて整はざるものも直談にて円く治まること」や「実は斯くの訳なれども面と向かつてまさか左様にも」ということがあり、これを「人類の至情にて堪忍の心在るところなり」であつて、これこそが「情実互いに相通じて怨望嫉妬の念は忽ち消散せざるを得ず」である。「如何なる讐敵にても相和するのみならず或いは無二の朋友たることもあるべし」となるのである。

このように福澤はミルを援用しながらも「言路を塞ぎ業作を妨ぐるの事は、独り政府のみの病に非ず、全国人民の間に流行するものにて、学者と雖ども或は之を免かれ難し」として社会の構造的な問題として把握する。そして「人生活発の気力は物に接せざれば生じ難し。自由に言はしめ、自由に働かしめ、富貴も貧賤も唯本人の自から取るに任して他より之を妨ぐ可らざるなり」と断るのである（一三編③一一四）。

ミルから学び撰った己の誤りをも正すことが議論と経験によつてもできるとの思想・言論の自由の社会的必要性の訴えであり、自由のあらゆる原理が抑圧されているところでは「停滞」(immobility) が精神生活の特徴となり、アジアの大部分の住民が陥っているとのギゾーの指摘⁽¹³⁾を踏まえての福澤の処方箋である。そうして始めて「高尚」への道も確保されるであらう。

2 「高尚」——ヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』(三)

ところで福澤は九編において、人の心身の働きを細に見れば、二様に区別すべしとして、第一は「一人たる身

に就ての働」であり、第二に「人間交際の仲間」にあつて「其交際の身に就ての働」なりと論ずる（九編③八五）。この区分は恐らくギゾーが文明は二つの事柄からなり、一つは社会、即ち「人間交際」の進歩、あるいは社会の改善についてであり、二つは個人、即ち「一人たる身」の進歩、あるいは人間の精神と資質の発達についてである、と論じているのを参考にした論説と思われる。福澤は「一人の身についての働」は然しながら天地間の万物は人にとって便利でないものは無いとして、一粒の種が二、三百倍の実をつけ、深山の樹木が培養しなくても成長し、風は車を動かし、海は運送の便となる、石炭を掘り、河海の水を汲み、火を点じて蒸気を造れば舟車も自由に動かすことが出来る。「造化の妙工」(Providence)は枚挙に遑ない。人間の衣食住は造化の手を以て九十九分の調理をなしたものに人力の一分を加えているに過ぎない。路傍に捨てたものを拾うようなものである。従つて人間の営みは禽獸魚虫の如くではない。蟻ですら未来を圖つて穴を掘り居所を作り、冬に備えて食料を蓄えているではないか。一身の衣食住を得て満足するものとするならば、人間の渡世は生まれて死するのみで、これを子孫相伝えるならば幾代にも亘つて変わることは無い。一を得て二を欲し、足ればまた不足を覚え、飽くことなきを知る欲は確かに「野心」ではあるが、心身の働きを推し広めずして達すべき目的を達しないものは「蠢愚」である。人間は「蟻の門人」ではない。独立の活計をなし、それを不羈独立の人として称して過分の働きを手柄の様にみるのは間違ひである。「萬物ノ最モ靈妙ナルモノ」⁽¹⁸⁵⁾即ち「萬物の靈」たる「人の目的」を達する者は言えないのである（九編③八五—八七）。

そうして第二に「人の性は群居を好み決して独歩孤立するを得ず。」(Man is formed for society. Isolated and solitary, his reason would remain perfectly undeveloped.)である。夫婦親子では人間性を満足させない。広く他人との交わりがあれば「一身の幸福愈々大なるを覚ゆるものにて、即ちこれ人間交際の起る由縁なり」で

ある。⁽¹⁸⁶⁾ そうして人間交際のために学問や工業、あるいは政治や法律が必要となる。人間交際を全うするために政府が法律を設けるのである。学者が書を著し、人を教育するのも後進を導き人間交際を保つためである。文明の徳沢である。世の中の有様は次第に進み、「昨日便利とせしものは今日は迂遠となり、去年の新工夫も今年は陳腐に属す」である。さらに電信・蒸気・百般の器械、「随つて出れば随つて面目を改め、日に月に新奇ならざるはなし。」これは則ち有形なもののみではない。「人智愈々開くれば交際愈々広く、交際愈々広ければ人情愈々和らぎ、万国公法の説に権を得て、戦争を起こすこと軽率ならず、経済の議論盛んにして政治商売の風を一変し、学校の制度、著者の体裁、政府の商議、議院の政談、愈々改むれば愈々高く、其至ところの極を期すべからず」である。西洋の文明の歴史を読めば長足の進歩に驚愕し殆ど同国の歴史とは信じがたいものがあるが、これも古人の遺物、先人の賜である。西洋のみならず日本においても、文明の端緒は中国や朝鮮からの文物に由来し、日本人が切磋琢磨して近世の有様になった。洋学も宝暦年間にあり、最近では外国交際が始まり、西洋の説をも世上に行われ洋学を教える者やそれを訳すものも出て、「天下の人心更に方向を変じて」政府も改め諸藩も廢して現在に至っている。重ねて文明の端を開いたのも「古人の遺物、先進の賜」である。ギゾー文明史の脚注者ヘンリーに依れば、文明の歴史は社会的諸関係の拵がりと完璧性を通しての、そして存在している様々な政治的かつ市民的制度の特性によって影響されたり、前進させられたり、あるいは遅らされたりしながらも、「人間性の思想」(the idea of humanity)の實現に向かつての人類の進歩の歴史なのである。⁽¹⁸⁷⁾

このように福澤は『学問のすゝめ』九編で、学びつつあった匿名英訳ギゾー文明史ヘンリー脚注本から着想を得て文明論の一端を論じ、さらに十編で論ずる。歴史を顧みるに古の時代より有力の人物は心身を勞して世の為に事を為すものも少なからずいた。その心事を想うとどうして衣食住の豊かさで満足することができるであろう

か。「人間交際の義務を重んじて其志すところ蓋し高遠に在るなり」である。そうして現在の痕跡を遺して後世子孫に伝えることが職務である。その任務は重い。「時を得ざれば有力の人物も其の力を逞しふすること能わず」である。あのアダム・スミスも『国富論』を前世紀に出版していたら、その運命たるや今や誰も記憶にない前世紀の経済学者である英国のスタッフォードやイタリアのセラと運命を共にしていたであろう。実際の政治に影響を及ぼすことなく理論家たちの興味を喚起するのみに終わったかもしれない。しかし一七七六年という時期に公刊されたからこそ七年後にスミスは議会で取り上げられたのである。⁽⁸⁾

俊英の士君子も時論によっては方向を誤る。「空しく宝を懐にして生涯」を終え、その徳を蒙らないのは遺憾である。今や西洋の思想が具体化されて旧政府を倒し、諸藩を廃したのは単に戦争の変動と見なすべきではない。「文明の功能は僅かに一場の戦争を以て止むべきものに非ず」である。戦争の変動は七年前に止み、その跡形もないが「人心の変動は今なお依然たり。凡そ物動かざればこれを導くべからず。学問の道を首唱して天下の人心を導き、推してこれを高尚の域に進ましむるには、特に今の時を以て好機会とし、この機会に逢ふ者は即ち今の学者なれば、学者世の為に勉強せざるべからず」と文明論における学者の「僥倖」をみて断言する（九編③八八—八九、④五）。

福澤はさらに十編で一身一家の衣食のみを以て満足すべきでなく、「人の天性には尚これよりも高き約束あるものなれば、人間交際の仲間に入り、その仲間たる身分を以て世のために勉むるところなかるべからず」との九編の趣意を述べ、「学問をするにはその志を高遠にせざる可からず」と提言する。そうして得るに易きは貴からず、得るに難しければ貴い、と説いて、学者が易きに流れている弊を指摘する。封建制下の学者はそれを施すべき場所がなく、学びに学んでいるがために、その博識は今の学者の及ぶ所ではない。今の学者は随って学べば

随つて實地に施すことが出来る。こうした状況では「世の学問は遂に高尚の域に進むことなかるべし」である。「真の実学」を得るには三、五年の艱苦を要する。かくすれば日本国の智徳の力を増して西洋諸国の文明と鋒を争うことが出来る。自ら説いた実学が軽薄にもインスタント的学問の修得と見做され、それがまた立身出世の糧となつていくことへの警鐘である。基礎学力の充実がまず必要であつて、直ぐに役立つ学問批判である。「今の学者」の目的は「不羈独立の大義を求る」ことであり「自主自由の権義を恢復する」というのではなかつたか。だがしかし「自由独立」には「義務」も含まれている。内のみならず外の義務もあるのである。家のみならず日本国の「自由独立」も義務として生まれるということである。手取り早く留学や外国人を雇用する学問修得状況から脱却しなければならぬ。「今の学者」は学校教育を以て満足すべきでない、その志を高遠にして學術の真面目に達して不羈独立を以て他人に依頼することなく、一個人として日本国を維持する氣力を養うべきである。和漢の古学者が自ら修めずして人を治めるを知っているのは、己を修め人を治める、即ち「大学の道は、明德を明らかにするに在り、民を親しましむるに在り、至善に止まるに在り」(『大学』)に謳われているのに象徴される儒学に反するが、そうした学者を好まないと福澤は言う。「此書の初編より人民同権の説を主張し人々自から其責に任して自から其力に食むの一事にては未だ我学問の趣意を終れりとするに足らず」(一〇編③九四)である。

今やたんなる智識や実学がもたらす独立不羈や自由自在から人間の質の問題、即ち他ならぬ基礎科学がさらなる高尚なる人物を要請するとの認識に至つてるのである。万物の靈たる人間の一層の高見への道程であり、それはノービルフイーリング⁽²⁰⁾「高尚ノ氣風」への要請ともなる。実学をサイエンスとする一理由である。応用学的应用ではなく、基礎学を踏まえての応用学である。恐らくはすべて学問の目的は、福澤の文を以て言うなら

ば、「近因より次第に遡て遠因に及ぼすに在り」(④五七)とのバックル学問論を読んで、直に応用する近因ではなく遠因の探求であり、これこそが学者に要請されると確信したのである。一〇編の最後は何時までも基礎学の修得を図れとも読める文でもって終えているのである。「学問に入らば大に学問す可し。農たらば大農と為れ、商たらば大商と為れ。学者小安に安んずる勿れ。粗衣粗食、寒暑を憚らず、米も搗く可し、薪も割る可し。学問は米を搗きながらも出来るものなり。人間の食物は西洋料理に限らず、麦飯を喰ひ味噌汁を啜り、以て文明の事を学ぶ可きなり」(十編③九五)と、学問の修得を農業や商業従事者にも必要であるとの言説は単なる官吏のみ学問が必要であるとの常識を覆す。町人も農民も学者なのである。

但し福澤は学問の術を論じて、視察・推究・読書が智見を集め、談話は智見を交易し、著者・演説は智見を散ずるを要すると論じる。見識の低次元であることを憂えて高尚の域にまで進めることであり、これが「今の学者の職分」というのである。「私に沈深なるは淵の如く、人に接して活発なるは飛鳥の如く、その密なるや内なきが如く、その豪大なるや外なきが如くして、始めて真の学者と称すべきなり」(一二編③一〇四)と断ずる。そうして一定の見識を求める。

3 「名分論」と「職分論」——脱亜への視点

福澤は八編で論じた上下貴賤の名分を以て夫婦親子の間にある弊害の例を示し、その害の多きの由縁を論じたのを受けて、十一編でその「名分論」の批判を行い、「職分論」を展開する。これは第八編の続編ともいえるべきものであるが、「名分」の由来を考察する。それは強者の弱者に対する論理と倫理である。しかしその本意は悪念より生じたものでは必ずしもない。世の中の人間を愚かにして善なるものとの思いから、彼らを救い導き、教

え助ける「只管目上の人の命に従てかりそめにも自分の了簡を出さしめず、目上の人は大抵自分に覚へたる手心にて、よきやうに取計ひ、一国の政事も一村の支配も、店の始末も家の世帯も、上下心を一にして、恰も世の中の間人交際を親子の間柄の如くに為さんとする趣意なり。」(一一編③九六)と断言する。親子の交際は確かに親子一体の如くその快きこと例えようもないので上下の名分も立つことは差し支えない。しかしそれをそのまま人と人との交際の場である社会に写しとろうとしたことは如何にも尤もなようではあるが、智力の熟した実の父母と智力に未熟な十歳ばかりの実の子供との間に行われる関係で以て社会に適用することは、他人の子供には適当でないばかりか、子供も成長して大人になれば、他人と他人との関係になる。すべて人間の交際は国・村・政府・会社も大人と大人との仲間関係にあり、他人と他人との付き合いである。これを実の親子の如く適用することとは難しいことではないか。実に実ではなく想像に基づくものである。人情の常ではあるが世に「名分」が起こつて「専制」の行われる所以である。名分の起源は確かに「悪念」より生じたものではない。想像して強いて造つたものである。そうして福澤はアジア諸国において「国君」を「民の父母」、「人民」を「臣子」、あるいは「赤子」と言い、「政府の仕事」を「牧民の職」と唱え、中国では地方官を何州の「牧」と名付けている例を挙げる。「牧」は獸類を養う意味であるから一つの州の人民を牛羊のように取り扱ひ積りであつて、その名目を公然と看板にかけたものもある。福澤に言わせれば「あまり失礼なる仕方には非ずや」ということになる。当初の本意は必ずしも「悪念」に由来するものではなかつたが、「実の父母が実の子供を養うが如き趣向」は、第一に「国君」を「聖明」(漢書・錯伝)なる優れた智徳の持ち主と定め、「賢良方正の士」を側近として「国君」を助け、「一片の私心なく半点の我欲なく、清きこと水の如く直きこと矢の如く、己が心を推して人に及ぼし、民を撫するに情愛を主とし、飢饉には米を給し、火事には錢を与え、扶助教育して衣食住の安樂を得せしめ、上の

徳化は南風の薫するが如く、民のこれに従うは草の靡くが如く、その柔かなるは綿の如く、其無心なるは木石の如く、上下合体共に太平を謡はんとするの目論見ならん。」ということであつて「実に極楽の有様」を模写したるが如きである（一一編③九七—九八）。

しかしながら、と福澤は言う。政府と人民とは骨肉の縁がある訳ではない。「実に他人の附合なり。他人と他人との附合には情実を用ゆ可からず、必ず規則約束なる者を作り、互いに之を守つて厘毛の差を争ひ、双方共に却つて円く治まるものにて、此乃ち国法の起こりし由縁なり。」（一一編③九八）である。赤の他人同士である人々を治めるには法を作つて、遵法精神宜しく僅かな違いを争つてもお互い円く治まるものである。さらに加えて言えば「聖明の君」と「良賢の士」を如何様に教育して養成するのであるか。中国人も周の世以来この点を心配しているが、一度たりとも思うようにいかなかったのではないか。その結果は現在見られる様な外国人の圧力に屈し、その方策に従つてゐるではないか。「小刀細工の仁政」を用いて「神ならぬ身の聖賢が、其仁政に無理を調査して強ひて御恩を蒙らしめんとして、御恩は變じて迷惑と為り、仁政は化して苛法と為り、尚も太平を謡はんとするか」と疑問を呈し、謳えば独り謳えばよいが、それで以て和睦するものはいない。その目論見こそが迂遠であつて「実に隣ながらも捧腹に堪へざる次第なり」（一一編③九八）と儒学的仁政論を、中国を例に出して批判するのである。脱亜論への一契機である。そうしてその名分論に立脚する仁政論批判は中国のみならず日本の儒者たち、あるいは明治国家構想を目論む政治家や知識人も念頭に置いての著述であらう。

こうした風儀、即ち名分論は中国のみならず日本に於いても政府ばかりか社会一般に構造的にみられるものであつて、商家や学塾、神社や寺院にも当てはまる。例えば商家にあつて番頭手代は旦那と違つて商売全体の仕組みを知ることは無く、元帳を扱うのは一人旦那のみである。律儀一辺倒の忠助が思いのほかに欠け落ちか頓死の

後にその帳面を改めて見れば大穴を空けていることを知って「始めて人物の頼み難きを歎息するのみ」となる。しかしそれは人物の頼みがたきではなく、「専制の頼み難き」である。「旦那と忠助とは赤の他人の大人に非ずや」であつて忠助に商売の割合を約束せず、子供の如く扱おうとした旦那の不料簡である。人間に流行する欺詐術策の容体とは上下貴賤の名分を正して其の名のみを主張して専制の権を行おうとするのに原因があるからである。その病にかかる容体の持ち主を「偽君子」と名づけるのである。大名の家来は表向き忠臣であるが、あるいは君臣上下の名分を正し、種々仕来りがあるが、一方よりみれば例の偽君子である。役儀を勤めるものに錢がでさるゝのは役徳にしろ、賄賂にせよ、旦那の物を上手く自分のものにしたものである。普請奉行が大工に、会計の役人が出入の町人から賄賂をとるのは「三百諸侯の家に殆ど定式の法」の如しである。旦那のためには御馬前に討死させせんとする忠臣義士がその買物の棒先を切るとは余りに不都合ではないか。「金箔付の偽君子」である（一一編③九九）。

こうして福澤は世の中に頼みなきものは「名分」であるとして、毒を流すの大なる物は「専制抑圧」で「恐るべきに非ずや」と断じる。然るに日本は「義の国」で古来義士の身を棄てて君のために死した例は多いというけれども、例えば元禄年中は「義気の花盛りともいふべき時代」で赤穂七万石の内に義士四十七名がいたというが、七万の人口の内、四十七あれば、七百万の内には四千七百あることになる。時は経て人情は薄くなり義気も落花の時節になれば世人の言うところも相違もないとしても、元禄年中より人の義気が三割減つて七掛けにすれば七百万に月三千二百九十の割合となる。現在の日本の人口を三千万とすれば義士の数は一万四千百人である。この人数で日本国を保護することができようか。三歳の童子でも勘定はできるものである（一一編③一〇〇）。

こうして「名分は丸つぶれの話」を論じて、しかしと福澤は立ち止まって、「名分とは虚飾の名目」である。

「虚名」であるならば上下貴賤無用である。この「虚飾の名目」と「実の職分」とを入れ替え「職分」さえ守れば「名分」も差し支えないという。即ち「政府は一国の帳場にして人民を支配するの職分あり。人民は一国の金主にして国用を給するの職分あり」である。そうして「文官の職分は一国の政法を議定するに在り。武官の職分は命ずる所に赴て戦ふに在り」である。学者にも町人にも各々定めた職分がある。ところが「半解半知の飛揚りものが、名分は無用と聞きて早く既に其職分を忘れ、人民の地位に居て政府の法を破り、政府の命を以て人民の産業に手を出し、兵隊が政を議して自から師を起こし、文官が腕の力に負けて武官の差図に任ずる等のことあらば、これこそ国の大乱ならん。自主自由の生嚙にて無政無法の騒動なるべし。名分と職分とは文字こそ相似たれ、その趣意は全く別物なり。学者これを誤認ること勿れ」と断じる（一一編③一〇〇—一〇一）。名分批判を職分批判と誤解して。政府の法を破つたり、政府の名の下に人民の産業に口を入れたり、軍隊が政治に口をだして戦争を起こしたり、文官が腕力が弱いからと言って武官の命令に従つたら「無政無法の騒動」となる、と両者の混同を批判するのである。

福澤は「孔子の教に五常あり、耶蘇の教に十誡あり、其旨固より深くして遽に之を是非す可らず。我に未だ信心を生ぜざるの間は謹て其正邪を論ず可きに非ず。」としながらもその効験は専ら「人の私徳」を勧めるもので「今の日本人」には「受身」の趣意に解するものである。「受身」とは「忍難」の趣意であつて等閑にすべきではないけれども、「人生の約束には別に尚高きもの」があつて「人間交際の仲間に入り、人事の沿革を視て文明の前後を察し、人間一般の安全幸福を謀る一事なり」である。「苟も人を人として之に交らんと欲せば、何ぞ独り孝悌忠信の私徳を勧め、此の一箇条のみに満足するの理あらんや。世の文明を進めんとするには人の多を求めざる可らず。」そうして言う、「政は公の法なり。一身の心術は私なり。公は私に関す可らず。政府の法は人民の

心術を制す可らず。此区別の明なると否とは文明の前後に由るものなり。」即ち野蛮草味の時代にあつては人民の心を維持して一種族の体裁を成すには公私の別が無く、天下を一家のように慮り事々物々その酋長の關係しないものは無い。君父臣子の名称の起こる由縁である。即ち「恩威情実の政」である。あるいは「心の政府」である。其の初めは酋長の私心ではないが、人民の品格が卑賤であつて道理を語ることが出来ず、約束を守ることが出来ない間は「唯情実に依頼して政」を施し、人民に向かつてその従順屈伏の心を促す外なかつた。「陶虞三代の治風」である。しかし人民の知力が増し、人民を御する法もその趣も変わる。「恩威情実の政」から「約束の政」となる。あるいは「心の政府」から「法律の政府」へと移行する。無為にして治まるは古の天下、今の天下は有為でないと治まらない。成長した人民には情術を用いるべきでない。用いても「政の美」というべきでない。国の文明の為には祝すべきではなく、却つて弔うべきである(20)一三〇—一三二)。

福澤の議論の背景にはミルのいう受動的服従の教説 (a doctrine of passive obedience) があつたであろうし、「意志による統治」から「法による統治」へと高める言説があつたであろう。また道徳家や一般的同感者は活動的性格よりも受動的な性格に味方するが、知的優秀性は活動的勢力の所産であつて進取性もそうであり、受動的型の性格が一人、あるいは少数の統治に好まれ、活動的自助的性格が多数による統治に好まれるといった言説があつたと思われ(20)る。

4 「心事の棚卸」——チェンバーズ版『道徳教本』

福澤は十四編において、人間は案外に悪を為し、心に思ふよりも案外に愚かを働き、心に企てるよりも案外に功を為さないものであるとのテーゼを挙げる(一四編③一一六)。そうして年月を経て後に考えれば大いに不行

屈と心に恥じ入ることがある。また智者といえども案外に愚かを働く者も多いとし、ここでは「チャンブル氏所著のモラルカラスブック」の翻訳書である『童蒙をしへ草』（明治五年）において紹介しているフランクリンの「天は自ら助ける者を助く」と後にスマイルズが喧伝する諺を掲載していることで有名な「風阿・里茶土が諺の事」(Sayings of Poor Richard)の一節を援用して「十分と思ひし時も事に当れば必ず足らざるを覚るものなり」(what we call time enough, always proves little enough.) (③一八四、一四編一一七)として、福澤は「此言真に然り」と断じ、大工や仕立て屋が完成の日時を誤るのは彼らの不埒ではなく、計画の精密さに欠けて尠らずも誤っただけのことである。事の難易と時の長短を比較せずして時を計ることが竟に過ぎたことと、事を見ること易に過ぎたこと、つまりは「罪」＝過失というのである(③一一七)。そうして第四に何事かを企画した人が、生涯の内、あるいは十年以内にそれをするという人が多いが、三年の内一年で行うという人間はやや少なく、一月の内に、あるいは今日中にとという人は殆ど稀である。十年前の計画を今なしたという人はいない。「期限の長き未来を云ふときには大造なる事を企るやうなれども、其期限漸く近くして今月今日と迫るに従つて、明に其企の次第を述ること能はざるは、畢竟事を企るに当て時日の長短を勘定に入れざるより生じたる不都合なり」(一四編③一一八)と言う。

徳義のこと、智慧のことなど思いのほかにも悪事や愚かをなすのが人生の有様である。正に「不真卜知りナガラ之ヲ行フ者多シ」⁽²⁰⁾と後に確認する由縁である。こうした不都合を防ぐ手段は種々あるけれども、人の余り気付かない一箇条がある。それは「事業の成否得失に付き、時々自分の胸中に差引の勘定を立ること」である。商売という「棚卸の総勘定」の如きものである。こうして身近な商売に準えて「損益平均の表」をみれば案に相違して損亡なることと同様に「平日の帳合を精密にして棚卸の期を誤らざるの一事」が重要という訳である。これは他

の人事についても言えるという。「平生智徳事業の帳合を精密にして勉て損亡を引請けざるやうに心掛けざる可らず」である。そうすれば「過去現在身の行状に付き必ず不都合なることも多かる可し」である。例えば「貧は士の常、尽忠報国」などと言いながら百姓の米を食して得意になって現在の事業に困る者は、外国製の小銃を知らずして刀剣を仕入れ、一時の利を得て残品に後悔するようなものである。和漢洋の書を読んでも天下国家の形勢を知らないで一身一家の生計に苦しむ者は十露盤をもたずして万屋の商売をしているようなものである。これが福澤のみた「天下を治るを知て身を修るを知らざる者」であり、「隣家の帳合に助言して自家に盜賊の入るを知らざるが如し」の「己を修め人を治る」儒学的素養をもった人物の有様であった。「唯流れ渡りに此世を渡りて嘗て其身の有様に注意することなく、生来今日に至るまで我身は何事を為したるや、今は何事を為せるや、今後は何事を為す可きやと、自から其身を点検せざるの罪なり。」そうして断ずる「一身の有様を明にして後日の方向を立るものは智徳事業の棚卸なり」と(一四編③一一八―一九)。これにはミル『自由論』の人間の誤りは正すことができるとの人間の特性についての議論も勘案する必要がある。己の無謬性を仮定することは、総ての議論を抑圧することなのである。誤謬に陥る人の知恵と徳とが優れていればいるほど、その誤謬の印象が測定されるものであるとすれば、正しくすべての実例の中で最も人を驚嘆させるものである。⁽⁹⁶⁾

そうして次いで福澤は「世話の字の義」について論ずる。第一にそれは保護を、第二に命令の意味がある。前者は「人をして利益をも面目をも失はしめざる」様にすることであり、後者は「人の身に便利ならんと思ふことを差図し不便利ならんと思ふ事には異見を加へ、心の丈けを尽して忠告する」ことである。そうして保護と命令は所を共にし、寸分も境界を誤るべきではない、と父母と子供、政府と国民との具体的関係を論じて諭すのである。父母の指図を聴かない道楽息子、朋友に度々接すれば却って疎んぜられる例、田舎の老人が本家の系図を持

ち出しての例、また貧民救助と論じて人物の良否を問わないで、その貧困の原因を尋ねないで貧乏の有様をみて米銭を与える例などを挙げる。英国での救貧法に困却する例もこれであるという（一四編③一二二）。実際福澤は、十四編を刊行した直後に読み始めたスペンサー『社会学研究』において、その実態について確認している。²⁰⁶

こうした理を一国の政治について論ずれば、人民は租税を納めて政府の歳入となり、その政府は人民を保護することである。ところが「専制の政」にあつては人民の助言を用いずして、またその助言を述べる場もないので、「保護の一方は達して差図の路は塞りたるものなり」であつて「人民の有様は大きに御苦労なり」である。然しながら福澤はここでも付与して世話の字義が経済論の最も大切ではあるが、全く十露盤づくりにして薄情に似る者である。「人間の至情を害して世の交際を苦々しくするが如きは、名を買はんとして実を失ふものと云ふ可し」である。しかしと福澤は付言する。「修身道德の教」からすれば「経済の法」と相反するではないかと。しかし「一身の私徳」は「天下の経済」に差し響く者では無い。経済的困窮者にお金を投与することは「保護の世話」ではあるが、これは「差図」と共に行われるものではない。確かに「経済上の公」を以て論ずるならば道理に合わないかもしれないが、「一身の私徳」における「恵与の心」は「最も貴ぶ可く最も好みます可きもの」である。乞食を禁ずる法は公明正大であるが、人々の私にて乞食に与える心は禁止すべきものではない。「人間万事十露盤を用ひて決定す可きものに非ず、唯其用ゆ可き場所と用ゆ可らざる場所とを区別すること緊要なるのみ。世の学者経済の公論に酔て仁恵の私徳を忘るゝ、勿れ」と結ぶのであつた（一四編③一二二）。福澤が念頭に置いたのは母於順の姿である（⑦一七）。

さて福澤は十六編に於いて「手近く独立を守る事」と題して、「不羈独立の語は近來世間の話にも聞く所なれども、世の中の話には随分間違もあるものゆゑ、銘々にてよく其趣意を弁へざる可らず」と論じ始める。福澤自

身が「不羈独立」を唱えていることを思うと、福澤の思うところとは別の方向で其の用語が独り歩きし始めたのである。福澤は独立には二様の区別があるとして、一つは有形、あと一つは無形である。品物に就いての独立と精神に就いての独立である。前者は人に物を貫わないという意味であるが、後者についてはその意味が深く、その関係が広いので一口で説明できないので、細事ながらそのひとつについて説明するという訳である。恐らく福澤は個の独立性の問題を意識しつつ、その質の問題にミルなどを読んで気付いたのであろう。

福澤は「一杯、人、酒を呑み、三杯、酒、人を呑む」との諺を解説見せて、「物よく人をして物を求めしめ、主人は品物の支配を受けて之に奴隷せらるゝものと云ふ可し」との精神の奴隷について論じているのである。それは自家の物でも他人の物でもあつて、「精神独立の有様とは多少の距離ある可し。其距離の遠近は銘々にて測量す可きものなり」と精神の独立を得るには各々の判断による距離感の必要性を説く。「唯錢を用ゐるの法を工夫し、錢を制して錢に制せられず、毫も精神の独立を害すること勿らんを欲するのみ。」ということなのである（一六編③一三一—一三三）。

次いで福澤の教訓は「心事と働と相当す可きの論」である。そこで福澤は議論と実業との関係について論ずる。理論と実践の問題である。「議論とは心に思ふ所を言に発し書に記すものなり。」である。それは「言」と「書」でない場合は「人の心事」であり「人の志」であるが「外物に縁なきもの」である。内にあつて自由にして制限なきものである。それに対して「実業とは心に思ふ所を外に顕はし、外物に接して処置を施すことなり。」である。従つて制限もあり、外物に制せられて自由なきものである。「言と行」「志と功」と古人はいつていたのである。「言行齟齬」も言うところと実地に行うところとは一様でないことを言うのである。そこで福澤は両者の「平均」を為して人間の益を為す所以と「平均」を失つて生まれる弊害を論ずる。

第一に、「人の働には大小軽重の別」があつて、それを弁別して軽小を捨てて重大に従うものを「人間の美事」と言うべきである。それは当事者の心志の問題であり、そうした人を「心事高尚なる人物」という。従つて「人の心事は高尚ならざる可らず、心事高尚ならざれば働も亦高尚なるを得ざるなり」という訳である。第二に、「人の働は其難易に拘はらずして用を為すの大なるものと小なる者」があるとして、有用無用を明らかにして有用に向かわせるものは「心事の明なる人物」であるので、「心事明ならざれば人の働をして徒に勞して功なからしむることあり」という。第三に、「人の働には規則なかる可からず、其働を為すに場所と時節とを察せざる可からず」と論じ、「人の働のみ活発にして明智なき」は「益を為さざるのみならず却つて害を致すこと多し」という（一六編③一三四—三五）。

そうして言う。「心事高大にして働に乏しき者は常に不平を抱かざるを得ず。」そうであるが故に「言語容貌活発にして胸中の快樂外に溢るゝが如き者は、世上に其人甚だ稀なる可し」である。儒者は己を知るものなきを憂い、書生は己れを助ける者なきを、役人は立身の手掛かりなきを、町人は繁昌しないのを、廢藩の士族は活計の路なきを、非役の華族は己を敬する者なきを憂うるなど、「朝々暮々憂ありて樂あることなし」であつて、「言語容貌活発にして胸中外に溢るゝが如き者は、世上に其人甚だ稀なる可し」という。働きの位は一、心事の位は十である、一に居て十の望みということになり、「徒に憂を買ふ者」である。そうして、「心事高尚にして働に乏しき者は、人に厭はれて孤立することあり」「妄に人を輕蔑する者は必ず亦人の輕蔑を免かる可からず」と化して変人奇物の嘲笑を受けて世人に受け入れられないなどの例がある。これらは何れも皆人に対して比較する所を失い、己が高尚なる心事を以て目標として他の働きを以て恍惚なる想像を逞しくして、これが人に厭われる端緒と為りて独歩孤立の苦界に陥るといふのである。結局は「至大の事より至細の事に至るまで、他人の働に嘴を入

れんと欲せば、試に身を其働の地位に置いて躬自から顧みざる可らず」、あるいは職業が異なるならば、「よく其働の難易軽重を計り、異類の仕事にても唯働と働とを以て自他の比較を為さば大なる謬なかる可し」ということだと諭す（一六編③一三五—一三六）。

この十六編は一見個人的な処世訓ではあるが、家や国レベルにおいても妥当しよう。實力以上のことを試みることへの自制であるが人事高尚なることのみでは、却ってマイナスになることへの警告である。福澤の平均説でもある。

5 「人望論」と「文明」——ヘンリー脚注匿名英訳ギゾー『ヨーロッパ文明史』（四）

さて福澤は最後の編となる十七編で「人望論」を展開する。予め其の人柄を当てにして世の中の多くの人々が望みを託す人を称して「人望を得る人物」というのである。そうして人間世界にあつて大小軽重はあるとしても、人に見込まれる人でなければ用たたずというのである。小にしては町使い、大にしては人民の便不便を預かつてその貧富や榮辱を預る一府一省の長官まで、何らかの意味で人望を得ている人なのである。人を当てにしないならば其人を疑い、人を疑えば際限もない。三井大丸の品は生札であるから安心して品柄を改めずして購入し、馬琴の作品は必ず面白いと表題ばかりを聞いて注文する。三井大丸は益々繁昌し、馬琴の作品は益々流行して、商売にも著述にも都合良きことである。人望を得ることの大切な理由である。世の中の人事は簡易にして淡泊なるものではない。商人に人望あれば無一銭の乞食に劣るとも世人は乞食の様に見ない。人望があるからである。人望は力量や富豪によつてもたらされるのでは無い。「唯其人の活発なる才智の働と正直なる本心の徳義とを以て次第に積で得べきものなり」なのである（一七編③一三八—一三九）。

福澤の智徳論の主張でもある。「人望は智徳に属すること当然の道理」なのである。しかし現実はその反対が少なからずあるので、学者士君子は世間に榮譽を求めず、あるいはそれを浮世の虚名として避けるものが居ることも無理なからぬことである。そうして福澤は榮譽の性質について考察する。「榮譽が「虚名の極度」であるならば、これを遠ざけ避けるのは論を待たないが、社会の人事はすべて虚に由って成り立つものではない。福澤はここでギゾー文明史の一節の比喩からの着想を得て論ずる。「人の智徳は猶花樹の如く、其榮譽人望は猶花の如し。花樹を培養して花を開くに、何ぞ殊更に之を避くることを為んや」と（一七編③一四〇）。福澤に言わせれば花樹を培養して花を開花させるのにどうしてそれを避けようとするのか、ということである。榮譽の性質を審らかにせずしてそれを放棄することは花を払って樹木の所在を隠すことになるという訳である。活物の死用である。智徳は花樹であり、榮譽人望は花である。従って榮譽人望を求むべきであるが、それには「分に適する」とが肝要である。計り出しも計り込みもないことである。プラスマイナスが無いことである。それこそが正味の働きというものである。

ここで福澤が例に挙げているのが、先に見た「君子は人の己を知らざるを憂ひず、人を知らざるを憂ふ」（『論語』学而、但し福澤の引用は「君子は」を付加し、「患」を「憂」にしている。）との孔子の教えである。福澤は後世の無気無力の腐儒がその文言を真に受けて、引っ込み思案に心を凝らし、その悪弊を増長し、奇物変人無言無情、奥ゆかしき先生などと称せられるのは「人間世界の一奇談」であると言う。むしろそうした「陋しき習俗を脱して活発なる境界に入り、多くの事物に接し博く世人に交り、人をも知り己をも知られ、一身に持前正味の働を逞ふして自分の為にし、兼て世の為にせん」には、あのミルで確認した智徳の向上と活動力ある人間になるための要件を挙げる。

第一に、言語の修得である。第二に、顔色容貌を快くして一見、直に人に厭われることの無いようにすることである。顔色容貌の活発愉快は人の徳義の一箇条で人間交際において最も大切なものである。ギゾー文明史から汲み取った、世界中でフランスを文明の源と言ひ智識分布の中心と称せられる所以は国民の挙動が常に活発気軽にして言語容貌共に親しむ可き風があるとの説である。ギゾーの講ずるヨーロッパ文明におけるフランス文明の位置づけへの着眼である。確かに学問ではないかもしれないが、その働きは人の徳義の一箇条である。虚飾は交際の本色ではなく、それは夫婦親子が天下の至親と称せられることから分かる。ギゾー文明史に加えるにミル女性論からの見解を踏まえての文明の源としての徳育の学校たるべき家庭像の位置づけである。⁽²¹⁾

第三は道同じからざれば相共に謀らずというけれども、人と交わるのは旧友を忘れないのみか新友を求めるべきである。世界の土地は広く人間の交際は繁多である。人にして人を毛嫌いする勿れである。福澤はギゾー文明史であと一つ文明論との関係で重要と見たのはフランス文明における担い手が一八世紀に到って政府 (the French government) ではなく社会 (the French society) であることを再認識したことである。⁽²²⁾ ウェイランドから学んだ政府は代人 (the agent)、社会は主人 (the principal) なのである。⁽²³⁾ それは開かれた人間交際の活発化が文明化の促進となることを意味する。

福澤が『学問のすゝめ』最終編である第一七編を「人望論」を以て終えたのは、単なる処世訓が目的にあったのではなく、恐らくは福澤の文明構想があったと思われる。それはギゾー文明史から得た着想が与って大であったであろう。しかし文明の推進力の中心となるものの処方箋が、ギゾーから汲み取ったものであるとしても、福澤独自の見識による。フランス文明がヨーロッパ文明の中核である由縁を踏まえ、そこに社交精神を見出し、日本の場に相応しい「人望論」を提示したのである。「学問とは唯書を読むばかりにあらず、事を聞き物を見るも

論 説
学問なり。……世の中に最も大切なものは人と人との交り付合なり。是即ち一の学問なり」(20一二八)であり、人と人との間における交際の文明における重要性の認識を踏まえての学問論でもあったのである。明治十三年に「知識を交換し世務を諮詢す」(19六六〇)を目的とする交詢社が設立される由縁でもある。

九 おわりに

御一新がなって福澤は幕臣の身から「読書渡世の一小民」たることへの道を選んだ(17五六)。そうして「僕は学校の先生にあらず、生徒は僕の門人にあらず」と宣言し、「一社中」を設けて教育と研究、それに著述に勤しむことを決意した(17五二)。福澤は当時の読書から、あるいは二度の渡米、一度の渡欧を経験し、欧米の文明社会が如何なるものかを、取り分け渡欧の際には寄港地の現状を見、両者の文明落差を認識したのである。文明への構想を生む契機である。それには何よりも知識の普及が必要であった。取り分けサイエンスが自然界のみならず人間世界にあっても物理にしろ道理にしろ、それまでの仁義礼智信の学問ではなく、そこから解放された自由な視点をもたらすことを知った。ウエイランドの第二編第一章「人の心身の自由 personal liberty」の性質を緋けば仁義五常には見られない新たな道徳論を発見し、自由との関連で道徳を説く。草稿段階では「天に対してその責に任ず可きもの」を、「務べき仕事を務る筈のものなり」と意識して、人には「身体」「智恵」「情欲」「至誠の本心」「意思」があるとして、智は物ごとの真理を発見して誤ることは無い(八編③七八―七九、19二一八―一九、④一四七)との確信を持ったであろう。

翻つて福澤の学問への道を顧みるならば、好学の父百助の存在もあつたと思われる。母於順からの伝聞にせよ、福澤が学に志す一端緒となつたことは疑い得ない。そうして幼少期の学び舎は、正学宋学を旨としたであろう藩

校進修館ではなく、異学徂徠学系亀井風を主とした照山白石常人の私塾晚香堂であった。そうして生長しては実測窮理学蘭学による会読＝実力主義をとる緒方洪庵の私塾適塾で学び、自由な学問の世界に遊んだ福澤は後に愛読するバツクル文明史のいう「学問の講堂は民主主義の拝殿である」(The hall of science is the temple of democracy)との、学塾が肩書や生まれとも無縁なデモクラシーの世界であることに深く共鳴したのである。⁽²⁵⁾福澤が明治十年五月三十日に脱稿した「旧藩情」には「既に学校に心を帰すれば門閥の念も同時に断絶して其痕跡を見る可からず」と論じ、「市学校は恰も門閥の念慮を測量する試験器と云ふも可なり」と断ずる所以である⁽²⁶⁾。(⑦二七六)。「学問のすゝめ」がまた「門閥制度は親の敵でござる」(⑦一一)という悲憤した過去の閉塞感からの自由をも意味したことが分かるというものである。しかも学問に由って目覚めた個性は「官」からの「自由」、而して人と人との間の交際を重視する「不羈独立」＝「私立」、さらに「至善」の世界たる「文明」への行程＝「高尚」への道をも意味した。学問を通じての独立宣言、強いては文明への行程を示した書『学問のすゝめ』の歴史的意義がここにある。

- (1) 福澤の引用参照は慶應義塾編『福澤諭吉全集』再版全二巻及び別巻(岩波書店、昭和四四―四六年)を使用し、以下この様に記す。尚、句読点は必ずしも全集に従っていない。又巻・頁数の前に『学問のすゝめ』の編を読者の便宜を考えて記しておく。
- (2) この点に関しては拙稿「福澤諭吉に於ける理想的人間類型に関する一考察―「万物の霊」・「自信自重」・「独立自尊」―」(慶應義塾福沢研究センター『近代日本研究』第三十巻(二〇一三年)参照)。
- (3) その他、慶應三年二月六日付け嶋津祐太郎宛書簡(⑩三六一―三七)、明治二年二月二十日付け浜口儀兵衛宛書簡(⑩六六―六七)も同様な問題意識で以て義憤している。

- (4) 小林勝人訳註『孟子』下、岩波文庫、昭和四七年、一二三頁。尚、『孟子』にあるこの言は一般的に通用してもいたであろうことは、例えば森有礼も「夫婦ノ交ハ人倫ノ大本ナリ」〔妻妾論〕『明六雜誌』第八号、大久保利謙編『森有礼全集』第一巻、昭和四七年、宣文堂書店、二四二頁）との論を見ても明らかである。尤も森は「夫君臣ノ義ハ天地ノ大経人倫ノ大本」とも述べて居り（同上、一〇頁）、これは「忠孝ハ人倫ノ大本ニシテ其原ハ実ニ天ニ出ツ」〔教育勸語中村正直草案〕『日本近代思想大系6 教育の体系』岩波書店、一九九〇年、三七三頁）との中村正直の勸語案に近似している。
- (5) “It is a rule of human nature for the man and woman to associate themselves by marriage in a permanent union.” (Chambers’s, *Political Economy*, Edinburgh: Published by William and Robert Chambers, 1852, p.2.) が原文である。この書の著者がスコットランドの著述家バートン (John Hill Burton) であることについてはアルバート・クレイグ／西川俊作訳「ジョン・ヒル・バートンと福沢諭吉」〔『福澤諭吉年鑑』11〕参照。
- (6) Francis Wayland, *The Elements of Moral Science*, Edited by Joseph L. Blau, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963, p.279. 尚、福澤が最初に手にしたのは、初版一八三五年版ではなく四訂版の一八三七年版とされるが、そこでの修正は少なく、改訂版といえるのは一八六五年版である。福澤がウェイランド修身論の一節を訳した「一身の自由を論ず」と題した草稿は一八六五年版でないことが、その訳文と対照をすれば分かる。しかし明治七年四月刊行の『学問のすゝめ』八編で改めてそれを援用して論じる際には、その内容からして改訂版、則ち一八六五年版も参照していると思われる、その影響をみることが出来る。また明治七年十一月七日発行「学問のすゝめ」評を慶應義塾五九楼仙万の名を以て『朝野新聞』に寄せているが、そこに明示しているウェイランド修身論の頁数は(①三九一四〇)旧版の可能性が高いが、古書を手にして丸屋に発注していることを考えれば、『学問のすゝめ』、少なくとも第八編執筆時には改訂版も参考にしていただことが察せられる。また一八七七年には増補改訂版が刊行されているが、内容的に一八三五年初版や一八六五年改訂版と異動があるので、以下の引用参照は一八三七年版を基に初版と改訂版との異同も注記している「ロー (Joseph L. Blau) が校訂した The Belknap Press of Harvard University Press 版を使用する。尚、阿部泰蔵が明治五年に文部省編纂『修身論』(前編一、後編一、二)と題して訳した縮刷版も刊行されている。これは一八三八年に Boston: Gould, Kendall, and Lincoln から刊行され、第七版改訂版も出版され、一八七一年にも版を重ねている。また Joseph Angus による注記と分析を付したものが London: The Religious Tract Society から一八六七年に刊行され、現在その復刻版が Bristol の Thoennes

(7)

Pressから極東書店と共同で一九九九年に出版されている。以下これらの文献をも参考にした。ウエイランドと福澤との実証的研究としてチェンバーズ経済書との関係も含めて、特に『学問のすゝめ』との比較について伊藤正雄『福澤論吉論考』（吉川弘文館、昭和四四年）がある。またウエイランドの経済思想を中心としたそのアメリカ思想界についての位置づけについては藤原昭夫『フランシス・ウエイランドの社会経済思想―近代日本、福沢論吉とウエイランド』（日本経済評論社、一九九三年、五―四七、四七―一五〇六頁）。また松沢弘陽『福沢論吉の思想的格闘―生と死を超えて』（岩波書店、二〇二〇年、六八―七三頁）、尚本書の注記（21）は『政治経済学要綱』の誤りであろう（同上六三、九一頁）。姜兌琬『福沢論吉の初期思想―近代的概念の受容と変容―』慶應義塾大学出版会、二〇二二年。西川俊作『福沢論吉、F・ウエイランド、阿部泰蔵』（『千葉商大論叢』第四〇巻第四号、二〇〇三年所収）がある。本稿とも関係するものとして小室正紀『福沢論吉と工場法―ウエイランド『モラル・サイエンス』との関連をめぐって』（本誌、第五十七巻第三・四号）参照。

五障とは、女人は穢れ多く慾深く、嫉妬心強く、意志薄弱であるが故に、梵天王、帝釈、魔王、天輪聖王、それに仏身による五つの果報を享けることが出来ない、ということであり、三従は家に居ては父母に従い、嫁しては夫に従い、夫の死後は子に従うこととされる。この三従を以て終生「自由」を得ることなく、従って仏道修行することは困難な境遇に在ることを言う。例えば「女に三事隔・五事礙あり、何をか三と謂ふ、少にして父に制せられ、出嫁して夫に制せられて自由を得ず、長大にして子に難る」（『超日明三昧経卷下』）など、女人は生涯「自由」を得ることなく「不自在」であると經典に広く説示されているという。また儒教においても例えば「婦人は人に従う者なり。幼にして父母に従い、嫁しては夫に従い、夫死して子に従う」（『礼記』卷二）などがあるが、福澤の文脈で言えば仏法の信心は疑わしいけれども仮名文章の体裁を学んだのは、と回想していること（①七）を慮れば、蓮如上人の『御文章』にある「夫れ女人の身は五障三従とて、をどこにまさりて、かゝるふかきつみのあるなり」（笠原一男校注『蓮如文集』岩波文庫、一九八五年、二三―四頁）にある経説を承けたものかもしれない。蓮如は十悪五逆（殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪欲・瞋恚・愚癡の悪業と殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出仏身血（小乗）あるいはは寺塔を壊し、経蔵を焼き、三宝の財物を盗む・僧侶を罵り責め使う・僧侶の和合を妨げる・因果の道理を信することなく悪口や邪淫などの十不善業をなす（大乘）の恩に逆らい福徳に逆らう五つの大罪悪と五障三従を往々セットにしてそのような罪深き人間を救うのは阿弥陀信仰のみと言うのである（同上、二二三、四七、五〇、九二、一一二、一一六、一三一、一五五、二二四、二二九頁）。龍谷大学編『仏教大辞典』再版、第二卷、第

三卷(富山房、昭和四八年)参照。付言すれば、蓮如の阿弥陀信仰は教祖親鸞の「善人なをもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」(『歎異抄』)との悪人正機説を思わせる。尚、ここでの「自由」は言うまでもなく肯定的用法である。むしろ「殊には女は五障の雲厚くして晴る、ことも無し」と室町期の姉娚譚ではあるが禅の法談を含む信仰譚にもあることから古くから一般にも流布していた思想ではあったであろう(磯崎)鳥津久基編校「お伽草子」岩波文庫、一九三六年、六、一〇六頁。

(8) John Locke, *Two Treatises of Government*. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, Second Edition, Cambridge at the University Press, 1970, p.337. シモン・ロック著/加藤節訳『先訳 統治二論』岩波文庫、二〇一〇年、三八四頁。尚J・Jルソー『社会契約論』第二章においても同様な見解を論じている。「人の相い聚りて党を為すや、其の類また蕃し。其の最も首に起り、且つ最も自然に出づるもの、家族に踰る莫し」(中江兆民『民約訳解』原漢文・島田虔次読み下し、井田進也編『中江兆民全集 1』岩波書店、一九八三年、一四〇頁。

(9) 『左伝』にあるのは「室を継ぐ」であって、亡き妻の後に後妻として迎えることであり、倫理に悖る意味合いはそこにはない。鎌田正著『新釈漢文大系 春秋左氏伝 一』(隠公)明治書院、昭和四六年、四五頁、同上三(襄公二十三年)明治書院、昭和五二年、一〇二五頁。尤も問題的な叙述ではあったようである。司馬遷『史記』卷三十三に魯の隠公に嫁いできた仲子を恵公が略奪して夫人にしたとある(『魯周公世家第三』武英殿版『史記』新陸書局、中華民国一三年、五〇八頁、吉田賢抗著『新釈漢文大系 史記 五』明治書院、昭和五二年、一三四頁)。亀井南冥『春秋左伝考義卷之上』(亀陽文庫全集刊行会編『亀井南冥・昭陽全集』第一卷、葦書房、昭和五三年、二一三頁。)但し福澤が論じるような説はある。『左伝』の「成公十一年」の項に鳥獸にも悖る行為として妻を与える行為の叙述がある。これを「室を易える」としたかとも思われる(鎌田前掲二、昭和四九年、七五三頁)。また同性婚が礼に悖ることは「男女姓を弁は礼の太司なり」(昭公元年)と婚姻について論じていることにおいて明らかである(同上、三、昭和五二年、二二二頁)。「夫婦別姓」が「夫婦別有」の意味なのであろう。尚、太宰春台は「聖人といふ者世に出て、礼儀の教を施し、民に廉恥を知らしめたまふ。婚姻の礼を制し、男女の別を正しくして、同族は婚姻せぬ物と教へ」(『聖学問答』卷の上、嵩山房・須原屋新兵衛、享保二二(一七三六)年、二十一丁オ)と論じて、同様の解釈を下している。

(10) 陳選句読『新刻 小学句読』内編、元、卷一、有文閣蔵、寛政七(一七九五)年、四丁ウ。これは安政二(一八五五)年にも増刷されている。江戸期において明代の宋学者の註釈本が少なくとも二度にわたって刊行されていることは、それが少な

- (11) からず需要があったということである。尚、成化九（一四七三）年五月付け天台の陳選序とそこにある。森自身の結婚契約については『明六雜誌』において確認できる。同上『森有禮全集』第一巻、二五一頁、尚、大久保利謙、林竹二、I・ホール、上沼八郎「解説」同上、八〇―八二頁参照。
- (12) 「倫理 Ethics」、あることは道徳哲学 Moral Philosophy は道徳の法則についての科学 the Science of Moral Law である」(Mayland, *op. cit.* p.17) との冒頭文を見れば明らかである。
- (13) 基礎的な自然科学的認識を以て人の人たる所以を説き、それが万物の霊としている点、明治元・一八六八年に出版した『蒙窮理図解』の序文参照(②二二五―二二六)。
- (14) 石田梅岩『都鄙問答』(元文四・一七三九年)『日本古典文学大系』97 近世思想家文集』岩波書店、昭和四一年、所収、三九二頁。
- (15) 高木八尺「人の上に人を造らず―福沢論吉とジェファアソンとの思いで―」(東京大学アメリカ研究センター編『高木八尺著作集 第四巻 民主主義と宗教』東京大学出版会、一九七一年、四〇三―四〇九頁。尚、高木は市河三喜との談話によつたと述べている(同上四〇三頁)。尚、その他、ミルトン『失樂園』第二巻六五―七五行の一節、「神は人間を人間の上になつ主として造られはしませんでした。人間が人間に隷属せず自由であるようにと、主という称号をただ自らのものとしてあくまで保つておられるのです。」(平井正穂訳、岩波文庫版(下)、一九八一年、二七六―二七七頁)を挙げる場合もある。これは訳の問題でもあるが(ちなみに原文は、"man over men He made not lord: such title to himself Reserving, human left from human free." John Milton, *Paradise Lost*, Introduction and Notes by John Leonard, Penguin Classics, London: Penguin Books, 2000, p.273.) また藤井武訳『樂園喪失』では「されど人には人を主としたまはない、かかる名はみづからに留め、人を人より自由にしたまふ。」であるが、これに対して矢内原忠雄は「人が人の主人として権力をもつて支配することは、神の許したまわなかつたことである。」として「かかる名」は「主という名」であり、それは「神御自身に留保しておられる。人お互いの関係は自由である。」と注釈している。矢内原伊作・藤田若雄編『矢内原忠雄 土曜学校講義』第十巻、みすず書房、昭和四四年、三九七頁。) 福澤がこれを直接参考にしたとの史料裏付けはない。その名が登場するのはチェンバーズ版経済論の「私有の保護 the protection of property」の項目における労働の保護における具体例として「ミルトンが詩を作し Milton writing his poems」の一か所のみである(①四七五 Chamber's *ibid.* p.58)。但しミルトン失

楽園に見られる思想は、その後の英国思潮となって北アメリカ大陸の思潮ともなっていることから間接的には福澤の思想にも影響をおよぼし、神の被縛性を天のそれと認識するならば、『学問のすゝめ』の独立不羈や自由の思想と通底しているといえる。その他、モンテスキューやジャンロジャック・ルソーにその出典を求める説もあるようであるが(富田正文「鶏肋」⑤附録、潮田江次「福澤論吉の政治思想を考えるに就いて」①附録)、ルソーの場合は「人間は自由なものとして生まれた、しかもいたるところで鎖につながれている」(『l'homme est né libre, et par tout il est dans les fers.』)との「社会契約論 *Du Contrat social*」第一章の冒頭文である(ルソー著／桑原武夫・前川貞次郎訳「社会契約論」岩波文庫、昭和二十九年、一五頁。『*The Political Writings of Jan Jaques Rousseau*, Edited from the Original Manuscripts and Authentic Editions, with Introductions and Notes by C. E. Vaughan, Vol. II, Oxford: Blackwell, 1962, p.23.』)。因みに中江兆民は「昔在人の初めて生るるや、皆な趣舎(おほき)に由り、人の処分を仰がず、是を之れ自由の権と謂う。今や天下ことごとく徽纏(きほく)の困(くる)を免れず」と訳し、その解において「上古の人、意を肆にして生を為し、絶えて検束(けんそく)を被る無きは、天に純なるものなり」である。「天命の自由」と「民あい共に約し、邦国を建て法度を設け、自治の制を興し、斯(や)て以て各おの其の生を遂げ其の利を長ずるを得るは、人を雑(ま)うるものなり」である。これを「人義の自由」と解する(前掲『中江兆民全集』一、一三七―一三八頁)。これはロック「我々は生まれながらにして理性的であると同じように自由なのである」(『we are born Free, as we are born Rational.』 Lock, *op. cit.* p.61. 加藤前掲訳、三三三頁。)の変容であろう。これを受けたチェンバース版経済書も強調する文言であり(Chambers's, *op. cit.* p.3. ①三九二)、「ブラックストン英法釈義のいう「人類の自然的自由」(the natural liberty of mankind)であり「人生天賦の自由」(being a right inherent in us by birth, and one of the gifts of God to man at his creation)である」(Blackstone, *op. cit.* p.121. ①四九五)。福澤が「人生の自由は其通義なりとは、人は生れながら独立不羈にして、束縛を被るの由縁なく、自由自在なる可き苦の道理を持つと云ふことなり」と要約して論じているところである(①四八八)。いずれもロックに端を発しているのであるが、ロックに先立ちミルトンより少し遅れるホップズの次の言葉の方が「学問のすゝめ」の初編を思想的に考える上では参考になる。即ち「自然は人間を其心身の諸能力に於いて平等に造った。」(NATURE hath made men so equal, in the faculties of body, and mind.) 因みに J・S・ミル『宗教三論』の冒頭「Nature」を「学問のすゝめ」初編において名を連ねている小幡篤次郎は「天」と訳している。『小幡篤次郎著作集』第二卷、福澤論吉協会・慶應義塾、二〇二三年、一〇一頁。)しかもホップズは「サイエンス Science」と「ブルーデンス

(16)

Prudence」を区別して、経験による慎慮マゼリヤスは平等であるが学問サイエンスは生まれながらにして平等ではなく努力に拠る獲得能力としてくる点 (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chap13, *op. cit.* p.94)、『福澤「実学」の有無の論理における人間論との親和性をもつ。モンテスキューからの出典説については未見であるが、仮にあったとしても、それはロックからの援用であろう。尚、福澤も読んでごらんとと思われる古書の英訳『法の精神』(Charles Louis de Secondat, *Baron de la Brède et de Montesquieu, The Spirits of Laws*, Translated from the French, with Corrections and Additions Communicated by the Author, Vol. I, II, Dublin: MDCCCL (1751)) に該当する言辭は無いが、福澤の手になると思われる書き込みは共和政ないし民主政の特徴なり問題点を論じている所に、サイドラインなど若干のノートがある。徳 (virtue) の場合、祖国への愛であり、平等への愛との政治的徳で、共和政を動かす契機を指す) がなくなると野心が入り込み、守銭奴根性が万人に入り込む。欲望が対象を変え、愛したのも愛さず、法律による自由が法律に反した自由と化す。このように論じている第一部第三編第三章民主政の原理の箇所に「○」と「不拔確言」と判読でき得る鉛筆に依る書き込みがある。「確」は「壇」とも判読できるが、明確に判定できない。いずれも確信して明言できるとの同意の意味合いであろう。野田良之他訳『法の精神』上、岩波文庫、一九八九年、七三頁。

日本では能動態の対立概念としての受動態ではなく積極的・意図的行為を表す使役の対立概念として、あるいは主体が自分の意志と無関係に他からの働きかけでそうなる事の受け身表現はあった(小松光三「受身」『日本語文法大辞典』明治書院、平成一三年、六七―六八頁。例えば平安中期の物語に「損なふ」に対する「損なはれん」(「あたの風吹きて、三つある舟、二はそこなわれぬ」(河野多麻『日本古典文学大系10 宇津保物語』岩波書店、昭和三四年、三六頁) は後者の、室町時代の流布本『義経記』にある「腰越の申状」に「源義経、恐れながら申上ぐる意趣は、御代官の其一つに選ばれ(被撰)、勅宣の御使として、朝敵を傾け、累代弓箭たまたげの芸を顕し会稽けいの恥辱を雪ぐ」(島津久基校訂、岩波文庫、一九三九年、一〇〇頁)、あるいは「得業北条に具せられて、平の京へ入り給ふ」(同上、一九七頁) は前者の例であろう。受け身を表す助詞「被」を使用する場合が多い。いずれにしろ受動態としての表現は馴染みがなかったためか、主語を補って能動態にして翻訳することは、例えば福澤がウエイランド修身論の一部を訳した「一身の自由を論ず」において「It may be said that...」(Mayland, *op. cit.* p.184) を「或人云く……」(19二二〇)と奈良時代ほどではないが江戸期にも見られるク語法を参考にして訳していることから分かる。こうした例は小幡篤次郎の訳書『英氏 経済論』(小幡氏、明治六年再刻) にも見られ

ることから(例えば同じく「It may be said…」を小幡は福澤の如く活用語の連体形に附く「云く」の語尾を加えて名詞化するイフのク語法を取ることなくむしろ現代風に「或人云フ……」と訳している。Wayland, *The Elements of Political Economy*, Boston: Gould and Lincoln, 1855, 復刻版、Thoennes Press/Kyokuto Shoten Ltd, 1999, p.134. 小幡上訳、卷之三、三十三丁ウ、小幡篤次郎著作編集委員会編「小幡篤次郎著作集」第三卷、福澤論吉協会・慶應義塾、二〇一三年、一四四頁。)従来からある受け身の用法とは異なる受動態を能動態に訳す工夫を要するのがある意味で一般的であったと思われる。序でながらあの中村正直は「独立宣言」の例の箇所を「上帝、人を造り玉ふ、同等にして貴賤の別あらず、故に人皆上帝より付与し玉ふ一定の権利を受くべきことは、確然明白なり」と「上帝」に闕字を施してそれを主語として能動態に訳している。また貴賤の別のないことを付加して、中村なりの工夫を施している(美国人ランソム・ギルレット著／中村正直訳『共和政治』同人社、木平讓梓、明治六年、十九丁ウ)。「Creator」を「上帝」と訳しているのは、日本で最初に「独立宣言」が紹介されたとされる Bridgman の漢書にあるが、それを読み下した正木篤の『美理哥国総記和解』三卷(常惺蔭藏櫻嘉永七・一八五四年)には「上帝民を生して万族同体各性命を卑へて其分に安んぜしむ。」(白井厚・田中義一・原田讓治「アメリカ独立宣言」の邦訳について(2))『三田学会雑誌』第七七卷、第四号、九〇頁)とある。中村が本書を手にしていたかどうかは確証できないが、中村自身「天」に比してより上位観念である「上帝」論を展開していることを思えば(李セボン『自由』を求めた儒者―中村正直の理想と現実―中央公論新社、二〇二〇年、八七―二四頁)、中村自身の考えから来たものであろう。尚、福澤訳の「天の」の「の」は主格を意味する。福澤が「天」を主語にして能動表現にして工夫しているのも不思議ではない。しかし「云へり」の主語は誰か、という問もどう。文の流れからいえば受け身にして「言われている」が現在では自然と思われるが(佐藤きむ訳／坂井達朗解説、福沢論吉「学問のすゝめ」角川ソフィア文庫、平成一八年、一〇頁)、受動態が当時常識的でなかったことを思えば、「言っている」と主語を略した能動文で、その主語は一般に言っている、ないし「独立宣言」の言葉としてある、という解釈が妥当か(伊藤正雄訳／福沢論吉「現代語訳 学問のすゝめ」岩波現代文庫、二〇一三年、一頁)。尚、木村毅「日米文学交流史話(三)―「独立宣言」をめぐる―」(『英語青年』Vol. CV, No.7)、同「日米文学交流史話(四)―「独立宣言」をめぐる―」(同上、Vol. CV, No.8)には幕末維新时期にみられる「独立宣言」にまつわる興味深い逸話が記されている。「独立宣言」原文と福澤の訳との対照は、丸山眞男校注『日本近代思想大系15 翻訳の思想』岩波書店、一九九一年、三七―四二頁参照。

- (17) Wayland, *ibid.* p.188.
- (18) “or, which is the same thing, every man has a right to use his own powers of body or of mind in such a manner as he will.”が(17)に挿入されてくる一文である (Wayland, *ibid.* p.187.)。
- (19) Wayland, *ibid.* p.187.
- (20) 「独立宣言」にもあるいは影響を与えたかと思われる英国人トーマス・ペイン (Thomas Paine) は、アメリカの独立を論じたパンフレット「コモン・センス」をフィラデルフィアで一七七六年に執筆しているが、フランス革命を支持する『人間の権利』(*Rights of Man*, 1791-92)の中で「人間の一体性 *the unity of man*」の意味するところは「人間はすべて同じ位 *men are all of one degree*」に属し、結論的に言えはすべて人間は生まれながらにして平等であり同じ自然権を持っており (all men are born equal, and with equal natural right)、『それは世代にかかわらず持続的に創造されてきた』と論じている (トマス・ペイン／西川正身訳『人間の権利』岩波文庫、昭和四六年、六七頁、Thomas Paine, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Edited with an Introduction by Mark Philip, World's Classics, Oxford: Oxford University Press, 1995, p.117)。
- (21) ギレット／中村訳前掲、十九丁ウ。
- (22) 「心身の働を以て衣食住の安楽を致すもの」と九編にあるが、これは後に論じるようにギゾー文明史に脚注を施したヘンリー (Caleb Sprague Henry) の “a state of physical well being” の訳である (M. Guizot, *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, New York: D. Appleton, 1876, p.18n)。
- (23) 「権教」＝仏教をそのように理解して「正教」＝儒教と対比しているのは帆足万里『入学新論』であるが、この点、拙稿「福澤論吉における政治原理の構造と展開——西欧近代」思想導入との関連——(一)本誌、第二十三卷第三・四号合併号、五七—五八頁参照。因みに中村正直は “happiness” を「福祉」と訳している (前掲ギレット／中村訳十九丁ウ)。中村が「啓天の民」になることが「真福」であり (罪福の説に惑ふ) 李セボン前掲参照)、西洋の自由の正義が道心即ち天理が主と為りて人心即ち人欲の奴隷とならないことであり、修身＝自治の根本であり、これこそが「福祉」＝幸福の本源であり国家の基礎としていることも参照すべき解釈である (『明治文学全集3 明治啓蒙思想集』筑摩書房、昭和四二年、三三—

- 一頁)。また漢語「幸福」は『暗厄利亜語林大成』(一八一四・文化十一年)には和語「サイワイ」としている。さらに「幸」と訳しているのが堀辰之助他『改正増補 英和対訳珍辞書』(一八六七・慶應三年)である。
- (24) 明治八年五月十三日から翌九年三月十四日にかけて読んだ(『学問のすゝめ』十五編から十七編を執筆中には読了済) Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York: D. Appleton, 1874, p.296には「人事ノ是非ヲ二様ノ目安ニ拠テ断スルハ古今世界ノ通用ナリ一ハ天意一ハ人の安楽ナリ云々」と書き込んでゐる。「人事」は“public acts”であり「天意」は“divine approbation”であり、「人ノ安楽」は“human happiness”である。文脈的に「幸福」よりは「安楽」が適訳と福澤は考えていることが分かる。
- (25) 尤も「独立宣言」への影響があったとされるハチスン(Francis Hutcheson)は(Garry Wills, *Inventing America/ Jefferson's Declaration of Independence*, New York: Doubleday & Company, 1978, pp.250-54)‘道德哲学の目的を「幸福」な人生への道程にあるとし、死後の世界でも「幸福」があるとの希望を描き得る (the hopes of future happiness after death) (ハチスン／田中秀夫・津田耕一訳『道德哲学序説』京都大学学術出版会、二〇〇九年、一六、六一頁。Collected Works of Francis Hutcheson, Facsimile Edition Prepared by Bernhard Fabian, Volume IV, Hildesheim: Georg Olms Verlagspuchhandlung, 1969, pp.1, 38.)とあるから、「天国」か「地獄」かの問題はさておき、「幸福追求」は必ずしも「此世」のみではなく「彼世」の問題でもあったのである。初編の段階では読んでいないと思われる匿名英訳ギゾー文明史ヘンリー脚注本にはロワイエエ・コロールの意見として、人は神を敬うために彼岸の生命 a future life に向かって、目に見えない世界における未知の幸福 (the unknown blessings of an invisible world) に向かって己を高める、とあるから彼岸における幸福追求権も理解できよう。(Güzot, *op. cit.* p.30 尚、フランス原文からの訳であるが、フランスワ・ギゾー／安土正夫訳『ヨーロッパ文明史』みすず書房一九八七年、一八頁。)
- (26) Wayland, *op. cit.* p.184.
- (27) Wayland, *ibid.* pp.185-86. 尚、福澤の訳文中に該当する原文を記した。以下同様。
- (28) 「億のみならぬ生靈の、貧富強弱賢不肖、その趣は異なるれど、耳目鼻口四肢の官、是非曲直を分別し、善に従ふ本心と、学てす、む才能は、一種無頼、万物の靈に具る天の性、千古不易の一大義、こゝろを勞し身を役し、他人の熱を仮らざれば、ひとつにも貸さず我自由、天の道理に基て、国に報ゆる丹心の、誠にいでし一国の、不羈独立の勢は、留んとすれど止らず」

(②六三三—三四下段)とある。また「民に備る天然の、自由の趣意も日々に、覺ることぞ遺恨なる。」(②六三四下段、さらに「猛虎飛竜の勢に、おそれ撓まぬ鉄石の、こゝろに誓ふ国のため、失ふ生命得る自由、正理屈して生きんより、国に報る死を取らん」(②六三五下段)、そうして「約束固き政、政体ありて主君なく、天下は天下の天下なり、四年交代の大統領、上院下院の評議役、一國中の便不便、議り定めし法律の、威は行はれ猛からず、次第に進む国の富」(②六三五—三六下段)。また「領民の町人百姓どもの言分に、億兆の人民、天地の間に生れ、貧富強弱の別こそあらん。男は男一人なり。女は女一人なり。他人の妨を為さざれば亦他人より妨げらるゝの理なし。」(②六三三上段)これは米國議會議員を七期勤めた古い家系のオランダ移民で人望を集めていたダニエル・C・ワルクランブ (Daniel Crommelin Verplank) を父に、合衆国憲法制定者としてコネチカット州の代表として署名していることから建国の父ともいえるウイリアム・S・ジョンソン (William Samuel Johnson) を母方の祖父に持つニューヨーク州の教育家にして説教師、それに政治家でもあったワルクランブ (Gulian Crommelin Verplank, 1786-1870)。法律を修め、一八二〇年にはニューヨーク州議会の議員となり、エピソパル教会の修道会の長に任命され、神学との関連で証験と道徳科学の教授となる。一八二五年には議會議員に選出されるなど政治活動にも携わった。翌年にはニューヨーク州立大学の理事評議員に、さらに副学長にも選ばれてもいる。また移民審議委員会を勤めた。The New York Times, Published May 18, 1870. ちなみに福澤がニューヨークに滞在していたのは一八六七・旧曆慶應三年三・五月である(②五一四—一五)の手になる序文を載せていることから、本文も関係した上での、パトリック・ヘンリーの有名な演説「我に自由を与えよ、しからずんば死を」(“give me liberty, or give me death” in *Sketches of the Life and Character of Patrick Henry*, by William Wirt, Philadelphia: James Webster, 1817, p.123” アメリカ学会編『原典 アメリカ史』第二卷、岩波書店、昭和二六年、一四二頁。高橋和之編、新版『世界憲法集』第二版、岩波文庫、二〇一二年、七四頁。尚、日本で最初にこの句を紹介したのは「各々死を以て「フレイヘイド」を守るべき也」と記した小関三英で、その『那破烈翁伝』(天保八・一八三七年)に登場するという。木村毅『文明開化』至文堂、昭和二九年、九六一—九八頁。)をも含めた「独立宣言」の背景を、下段を習字用として、語たり物ななし戯作文学、あるいは寺子屋で使用した手本である往来物よろしく(福澤が挙げている「江戸方角」は江戸の町案内であつて名称の羅列であるが、「都路」には冒頭五字、即ち「都路は」と終結七字、即ち「祝井田里けりかしこ」ないし「目出度かしこ」とあつて、その間は七五調で東海道五十三次を綴っている。「都路は、五十次余りに、三ツの宿、時えて咲くや、江戸の花、波しづかなる、品川や、

頓て超へ来る、川崎の……」という具合である。この七五調は渚梅園船盛述「吾妻路往来」にも「さそう鶉ぶねは さとの名や 鶉沼のながれ せきとめず 直に太田へ 登り船」の如き叙述にも見られる。同文館編集局編纂『日本教育文庫 教科書編』同文館、明治四四年、六〇四―〇五、五九五―九八頁）、流暢な七五調ないし五七調を原則とした手習用毛筆体で記して論じ、尚上段において解説したものであり、「紛れもなき寺子屋流の体裁なりと信ず。」①(三七)と自身説明しているが、福澤の言うように正に江戸期の「実語教」など手習塾の教科書に倣っていると云える。尚、七五調は一般的には古くからある詩歌にみられる音教律の一形式で歌・歌謡・語り物・詩・軍記物語・謡曲の道行文・歌舞伎のせりふなどに使用され、数え歌としては幕末期に「庶民の数え歌」と「士族の数え歌」に二分され、前者は「一つてそ」の冒頭部五音を除けば七五調で最後が七音で終わるが、後者は七五の下五音を繰り返して、七五五を二度連ね最後が五音で終わる。そして維新後はカトリックが「庶民の数え歌」を、プロテスタントが「士族の数え歌」を、それぞれの聖歌や讚美歌に取り入れ、また「教化の数え歌」と「民権数え歌」と引き継がれ、植木枝盛が造り出した後者は「庶民の数え歌」の形式に倣ったものであった(安田寛『唱歌』という奇跡 十二の物語―讚美歌と近代化の間で』文春新書、平成十五年、五八―七四頁)。その後の「汽笛一声 新橋をはやわが汽車は 離れたり 愛宕の山に 入りのこる 月を旅路の 友として」のごとく大和田建樹の作詞になる「鉄道唱歌」(明治三三年)を始め日本の校歌を含む歌曲の歌詞においても、特に五音止まりの七五調は、教化の数え歌の系列にはいてもよさそうな昭憲皇太后が華族女学校に贈った「金剛石もみがかずば たまの光は そわざらん」云々との「金剛石」(明治二〇年)の歌などに多く見られる。福澤はイギリス、アメリカの地理書と歴史の類を参照にして世界の歴史や地理の肝要な部分を分かりやすく訳し、往來物の「国尽」(同上、一八四頁)の題名に倣って七五調で明治二年『頭書大全 世界国尽』と題して出版したのである。「私の作意は毫も交へず」としている(②五八五)この序において福澤は「諺に云く、災は下より起こると」ならば「幸福も亦随て下より生ず可し」として「然ば則ち天下の禍福は、其源蓋し他にあらず、国民一般の智慧に係ること推して知るべきのみ。」そうして表紙の見返しに洋装の女性を配し、その下に巻紙があり、それには「世教出／自慈母」即ち「世教は慈母より出ず」との文言が記されている。そして「児童婦女子の輩をして世界の形勢を解せしめ、其知識の端緒を開き、以て天下幸福の基を立んとするの微意のみ。」としてワルクランプの一部訳をして序文に代えたとした。其のワルクランプの主張の基本は第一に慈母 (the Mother) の教育であり、第二に学校教師 (a Schoolmaster) の教育てである。(③五八一―八二・Discourses and Addresses on Subjects of American History, Arts, and

- Literature*. By Gulian C. Verplanck, New York: Printed and Published by J. & J. Harper, No82, Cliff-Street, and Sold by the Booksellers Generally Throughout the United States, M DCCC XXXIII (1833) pp.173-175) けれど両者の国政上の重要性を指摘して、福澤は語り掛けるのである。尚 Albert M. Craig, "Warupuranku on the Death of Schoolmaster" (『近代日本研究』第一三卷)には、「ワルクランブ」の人と為りの発見過程、及び福澤の付した原文との興味深い考証がなされている。筆者が参照したものとクレーク論文の引用箇所との頁数は同一である。福澤が寺子屋などで教科書とし刷られた往来物に做ったものには「一本の筆を振り廻はして江戸中の爺婆を開国に口説き落さん」と、神田孝平の如く能弁ではなく筆で以て書き綴ったと回想する「唐人往来」(慶應元年閏五月)がある(①一一、六一〇)。尚、往来物の走りとなった『庭訓往来』は建武年間(一三三四—一三七七)に比叡山の僧玄恵法院の手になると言われるが(『頭書絵入庭訓往来』川村源左衛門、元文三・一七三八年、一丁オ)、その真偽の程はともかく書簡体ではあるが七五調ではない。
- (29) Chambers's Educational Course, *The Moral Class-Book*, New Edition, London and Edinburgh: William and Robert Chambers, 1871, pp.39-40.
- (30) 小幡篤次郎訳『英氏経済論』初編三、明治六年再刻、十二丁ウ—十三丁オ、小幡前掲著作集一二三頁。Francis Wayland, *The Elements of Political Economy*. Boston: Gould and Lincoln, 1856, p.115—.
- (31) Wayland, *ibid.* p.15, 小幡同上初編一、一丁ウ、小幡前掲著作集、九頁。
- (32) Locke, *op. cit.* p.341, 前掲加藤訳、三九二頁。
- (33) 高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫、一九五七年、一一二頁。
- (34) Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Clarendon Edition of the Works of John Locke, Oxford: At the Clarendon Press, 1975, p.268. ショック・ロック著／大槻春彦訳『人間知性論』(一)岩波文庫、昭和四九年、一七〇頁。
- (35) アメリカ学会編『原点アメリカ史』第一巻、岩波書店、昭和二五年、六二頁。
- (36) 同上、二四五頁。John Wise, *A Vindication of the Government of New England Churches*, Boston: J. Allen, 1717, p.61
- (37) Jonathan Mayhew, *A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers: with some Reflections on the Resistance made to King Charles I. and on the Anniversary of his Death*, Boston: D. Fowle and D. Gookin, 1750, p. n.38, 前掲『原典アメリカ史』第二巻、一八六—一八七頁。

- (38) Wills, *op. cit.* p.248. ウイルズはベッカーも引用しているウイルソンの原文を、それはロックの要約ではなく、ウイルソン自身がスコットランド出身でその地の大学で教育を受け、大学の教師の職を求めてアメリカへ渡ったとし、その思想はハチソンからのものであり、スマイス、ヒューム、ブルラマキ、ケイムズ卿、ファークサン、シャフツベリー、さらにはポルターなどからの言説をも引き出してベッカーを批判している (pp.248-55)。
- (39) スマイルズ著／東京府士族中村正直訳『西洋節用論』同人社、明治十九年、八丁ウ。Samuel Smiles, *Thrift*, 1875, p.360。
- (40) 幸福についての計算可能性を提示し、それを最大多数の最大幸福と公式化したのは倫理学にニュートン原理を応用したハチソンである Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original our Ideas of Beauty and Virtues*, 1725, (Collected Works of Francis Hutcheson, Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian, Vol. I, Georg Olms, Hildesheim, 1971, pp.163-64. ハチソン著／山田英彦訳『美と徳の觀念の起源』玉川大学出版部、一九八三年、一六〇―一六一頁。此の最大多数の最大幸福原理をヴェックリアーが提示し、フランスや逆輸入ではあるがイギリスに影響を与え、周知のようにベンサム功利主義によって定式化されたのである。これらの思想的系譜を含めてハチソンが独立宣言の思想に影響を及ぼした点 Wills, *op. cit.* pp.150-51, 250-51. またハチソンにおけるニュートンの方法については只腰親和「ハチソン『探求』におけるニュートンの方法の問題」(佐々木武・田中秀夫編著『啓蒙と社会―文明觀の変容』京都大学学術出版会、二〇一一年)一五九―一八六頁参照。
- (41) トクヴィル著／松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第二卷(上)二一八―二二二、二五五―五六頁、Alexis de Tocqueville, *Democracy in America, with an Introduction by Alan Ryan*, Everyman's Library, 1994, Vol. II, pp.125-26, 149 参照。尚、福澤が手にしたとも思える、この後者の第二卷第二部第一章には付箋紙貼付が見られる。拙著『福澤論吉と自由主義―個人・自治・国体―』慶應義塾大学出版会、二〇〇七年、56頁。
- (42) 拙著『福澤論吉と西欧思想―自然法・功利主義・進化論―』名古屋大学出版会、一九九五年、三一四―一五〇頁参照。
- (43) 伊藤正雄『福澤論吉論考』吉川弘文館、昭和四四年、一四五頁。岩谷三郎「入門・学問のすゝめ」―その成立と内容と『三田評論』二〇一二年四月号。尚、福澤が「political economy」を「経済論」と訳したのは「経世済民」の略に由来すると思われるが、「元々」経済とは「天下国家を治るをいふ」という「統治」の意味合いが強い。従って「聖人の道は、天下を治る道なり、六経を読んで、天下を治る道に達せざるは、儒者といふべからず。」(太宰春台『和説要領』下、享保一三・一七

- 二八年、須原屋新兵衛、四十丁ウ）という訳で現在の「経済」の用法とは異なる。福澤はウエイランド経済論やチェンバール経済論を手にした時、欧米の「経書」をイメーajしたであろうか。尤も小幡篤次郎は「ポリチカル・エコノミー」トハ財学ノ義ナリ或ハ之ヲ富国学ト解ス者アレトモ」と明治四年に「原文小引」でウエイランドの用法を紹介しているが（前掲英氏経済論、一丁オ、前掲小幡著作集、三頁）、福澤はより広義でそれを理解していると思われる。また、*economics* が「経済学」ではなく「理財」と訳されていたことも理解できよう。因みに堀辰之助の『改正増補 英和对訳袖辞書』（慶應三・一八六七年）には“political economy”を「経済学」と“economy”は「家事すること、儉約すること、法」との訳をあげている。
- (44) Chambers's, *op. cit.* pp.3-4.
- (45) “Man, in being placed upon the earth by his Divine Creator, has been invested with certain powers and dispositions which bear a relation to the qualities of the external world, and appear as designed to enable him to live and thrive in this transient scene of being.” Chambers's, *ibid.* p.1.
- (46) “His happiness, as far as that scene of existence is concerned, depends on the success with which he can adapt himself to each accidental circumstance as it arises, and the skill with which he applies himself to the improvement of those circumstances. He must *work* that he may *enjoy*. ... Even the physical evils with which he is surrounded appear as part of the appointed means for sustaining the activity of the wonderful machine forming the human constitution. We struggle with difficulties, and good results from the struggle.” Chambers's, *ibid.* p.1.
- (47) Wayland, *op. cit.* pp.89-90, 93.
- (48) 服部宇之吉校訂「六韜直解 第一 文 文師」『漢文大系 第十三卷』富山房、大正元年、五頁。「天下は一人の天下に非ず、乃ち天下の天下也。天下の利を同じくするは、即ち天下を得て、天下の利を擅はたらにするは、則ち天下を失ふ。」これに対する「解」は「君能く人と與に天下の利を同じくする、則ち必ず天下を得る、天下の利を專擅す。而して人と與に之を共にせずは、則ち必ず天下を失ふ。愚謂ふ、孔子は罕まれに利を言ふ、孟子は利を言わず。太公聖人の流れ、而して首に利を以て言ふ。何ぞや。蓋し利は將に人の利を欲する也。將に天下の利を欲する也。若し夫れ一己の私の擅はたらにす、而して惟ふ己の利を欲する乎、此れ孔子以て罕まれに言ふ所以なり。孟子言わざる所以なり。太公の言。その旨有る歟。」これを読めば明らかのように、

- 元々は君主の「利」の独占を批判したものであって「利」を共有して始めて国は治まるという意味合いである。福澤の援用はむしろミルの簡潔なナショナリズムの記述として有名な、そうして福澤も同意して援用する、統治の問題は被統治者によって決定されるべきである(④二七—二八、John Stuart Mill, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, Edited with an Introduction and Notes by Mark Philip and Frederick Rosen, Oxford World's Classics, 2015, pp.372, 529. 水田洋訳「代議制統治論」岩波文庫、一九九七年、三七六頁。)、との主題にベクトルを向けて理解していると見るべきである。福澤のここの補足もその意味である。「日本は日本人の日本なり」(④六一—二)の「日本」を「天下」に、「日本人」を「天下人」ではなく「天下の人」とすれば理解されよう。個性論については拙稿「福沢論吉とJ・S・ミル」『福澤論吉年鑑』44参照。
- (49) 『日本思想大系61 洋学 上』岩波書店、一九七二年、二七八頁。
- (50) 亀井南冥『語由補遺』(『亀井南冥・昭陽全集』第一卷、昭和五三年、二〇六頁。
- (51) 金谷治訳註『大学・中庸』岩波文庫、一九九八年、一四一—四二頁。尚「中庸之書は論語之衍義也」として「性」を人の「質」として生まれながらに加損なしと父子・君臣・夫婦・兄弟・朋友の五倫を「道」としている点、江戸期の考え方の一例である。伊藤仁斎『中庸發揮』古義堂藏、玉樹堂發行、正徳四・一七一四年、「叙由」二丁オ、「中庸發揮」二丁オ。
- (52) Wayland, *op. cit.* p.174.
- (53) 儒学と仏語の「天」の相違について「仏説にも天と云ふことあれども、是は六道(地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上)の一にして、天上にも人ありて住居すること人間の如し。かつ三十三天(六欲天の第二。須弥山の頂上)にあり、帝釈天が中央に止住する大城があり、その四方の峯に各八天があり、合して三十三天となる)などの名目ありて、声色形相の名づくべきあり。儒書の所謂声もなく臭もなく、萬物の主宰となる物に非ず。儒より云はば、果して天にも仏説の如き物あらんには、是れ亦天中の一物なり。我が所謂天には非ず。」(長壽吉校訂『淡窓詩話 約言惑問』岩波文庫、昭和十五年、六五—六六頁)と論じている。尚、「天」の変遷について平石直昭「一語の辞典 天」(三省堂、一九九六年)参照。
- (54) 同上「淡窓詩話 約言惑問」、六五—六六頁。
- (55) 『日本思想大系26 荻生徂徠』岩波書店、一九七三年、一二五頁。尚、老・莊の「内聖外王」の説とは「外を軽んじて重きを内に帰す」ものとして道の体得者を聖人とし、その実践者を帝王であるとする思想で、莊子・天下編に在る言葉である。同上 一二頁。

(56) 淡窓は「心学家より云はば、喩へば禽獸は父あれども父を知らず、故に父子なし、父を父とするは人の心なり。然らば父も君もみな我心より生ずる者なりなど云はんには、面白き様なれども、君父の前に陳する時は不敬を免れず。況や天地をや。」と断じて「後世の儒者、道の王者より出でたることをわすれ、道を以て儒者の私有となし、心性の説の玄妙なるに溺れて、先王敬天の義を膚浅なりと思ふ。甚しくしては、敬天を仏に出でたりと云ふに至る。已に仏を知らず又儒を知らぬ者の言なり。何ぞ執るに足らんや。」(同上「淡窓詩話 約言惑問」六六一六七頁)と、徂徠学系の説を論じて朱子学批判ともとれる説を唱える。

(57) 儒学には中村正直が拘つたように「天」に比するに「上帝」がある。淡窓もまたその点、忘れてはいない。淡窓は「問て曰。然らば上帝と云ふは、唯其理ありて其形なきものにや。答て曰。是れ人知の及ぶ所に非ず。形有りと云ひ形なしと云ふ、皆人心を以て憶度するの説なり。故に聖人天命を論じ玉ふ所は明けしと雖も、上帝の形相に至りては之を明言し玉はず。人知の能くはかる所に非ざれば也。釈氏の教、天にも像を設らるの類、是釈氏の天なり。」(同上、六七頁)と人知の及ぶ所ではなく形相も理解不能としている。ここからキリスト教理解の度が進むに従つてか、中村やあるいは福澤もキリスト教の神に「上帝」を充てる背景がある様にも思われる。上掲註12において指摘した様に、中村は明治六年の段階で「独立宣言」を訳すにあたって「上帝」を主語として使っている。福澤はミル『功利論』のキリスト教教義を「上帝論」としていることから、その読書期間の明治九年には「上帝」が通用していたのであろう。前掲拙著『福澤論吉と西欧思想』四一三頁参照。

(58) 尤も中村も「忠孝ハ人倫ノ大本ニシテ其原ハ実ニ天ニ出ヅ」(山住正己校注『日本近代思想大系6 教育の体系』岩波書店、一九九〇年、三七三頁)と教育勅語草案で論じていることを思えば淡窓の上下倫理の例も通用するものであったのであろう。
 (59) Wayland, *ibid.* pp.108-187. 具体的な福澤の援用に付いては拙稿「福沢論吉とJ・S・ミル——独一個人ノ気象(インヂウキヂュアリチ)再考——」(『福澤論吉年鑑』44、二〇一七年)参照。

(60) 山田俊雄 入江義高 早苗憲校注『新日本文学大系52 庭訓往来 句及紙』岩波書店、一九九六年、三〇六頁。これは寛文一〇(一六七〇)年刊の『実語教諺解』で紀州浄福寺の僧覚賢恵空が編じたものである。その他、『実語教』には多くの版があり、福澤が目にした版が何れの版かは不明である。多くは「童子教」と共に掲載されているが、手習塾の習用に使われた御成敗式目や今川了俊が弟仲秋にかき与えたとされる制詞家訓二十三カ条、通称「今川壁書」や源義経の申状として有名な「腰越状」、さらには商用の文字を集めた「商売往来」も同時に収録されているものもある。『童子専用寺子調法記』

(下河辺拾水原図、水春晝齋写、尚古館池田先生校正、安政五・一八五八年刊) は幕末ではあるが広く流布したものである。名古屋で刊行されたものには、『実語教・童子教』の習字部分の上位に下段の内容を解説すべきであるのに、「勸学文 国尽名頭尽 百官名 編冠尽 異見状 十幹十二支 片假名 苗字尽 五嶽真形 実語童子教由来」が上位に記されており、童子に必要な基本的知識の取得を図っている。「司馬温公勸学の歌」や「仁宗皇帝の勸学」あるいは「王荊公の修学」は司馬光や仁宗、あるいは王安石など北宋の政治家や学者、あるいは「慶曆の治」と称せられる仁政を行った名君の勸学の言を絵入りも含めて、学問の有用性を説いていることであるが、「聖人学びて至る可」と唱えたとされ、正学とされるに至った宋学の大成者である南宋の朱熹の名が登場しないことは、本文の内容と関係するのかわ、興味深い。また「大日本六十四州国尽」などが記され、一般的な『実語教』の形式、下段に習字用、上段に解説との様式と共に福澤の『世界国尽』の書名の由来を考える上で参考となる。福澤は江戸の各所にある寺子屋の手本に掲載されている、「江戸方角又は都路」が江戸の貴賤貧富に関わらず毎戸每人知らないものがないので、それを「五字七字の口調」と共に熟読暗唱して、「紛れもなき寺子屋流の体裁なりと信ず」と回想しているが(①三七)、其中には『実語教』もあつたと思われ、これに倣ったのではあるまいか。尚「聖人は実語を以て実理を明かす。……禪者は空言を以て空理を説く。」とは伊藤仁斎の『童子問』(清水茂校注、『日本古典文学大系97 近世惟思想家文集』岩波書店、昭和四一年、一三六頁)に在る言であるが、それは禅問答を念頭においての悟りを、また儒家の「一旦豁然の論」を批判しての仏教批判及び儒家である朱熹『大学章句』批判であつて、こうした批判に該当する説は『実語教』の仏説にはない。但し仁斎は「最初入門の初め、先天下の書を読み尽し、天下の理を窮め尽さんと欲す。聖人の学に非ず。何となれば、苟しくも窮理を以て先と為るときは、則ち徳行を以て後と為らずと雖ども、然れども徳行自ら後に在らざることを得ず。是れ学問に於て害有る所以なり」(同上、八六頁)と宋学批判をなして、「聖門学問の宗旨にして仁を外にして所謂学問という者無し。諸老先生皆理に依つて之を解す。仁の義を去ること益遠し」(同上、九六頁)とあつて、福澤もあるいは目を通し仏者の虚誕妄説のみと断じた(④一五二)虎関師鍊『元亭釈書』の「智通論」を援用しての『実語教』にある智を仁に先んじるものとしての智優位論(前掲、『庭訓往来 句双紙』三〇七頁、『新訂増補国史大系31 日本高僧伝要文抄 元亭釈書』吉川弘文館、平成一二年、四五〇頁)を取らない。鎌倉期になつた『実語教』であるので、儒仏からの教訓を並べ、高僧空海の名を借りて著したものであろう。福澤の教えとして流布している「家訓」にその手法は似ている。

(61) 振鷺亭貞居『実語教童子教証註』五書堂会、文化一三年成立。作者は戯作家猪狩貞居である。跋に依れば、貞居は江戸を離れて多摩川辺りに庵室を設け、朱熹の『小学』に倣って村童を集めて習わせ講じたもので、その口授したものを門人である浜専輔がまとめたものである。版元は江戸浅草茅町の須原伊八であるが、出版年や丁数は刷られていない。注釈は覚賢恵空のそれに類似しているので、恵空本を参照しつつ口授したと思われる。

(62) 「山高きが故に貴ならず。樹有るを以て貴となす。人肥えるが故に貴からず。智有るを以て貴とす。富は是一生の財。身滅せば即ち共に滅す。智は是万代の財。命終われども即ち随つて行く。(堯舜禹湯文武周公孔子などの今の世までもその智徳を伝え、聖賢の名をのこし玉ふ)玉磨かざれば光なし。光なきをば石瓦とす。人学ばざれば智なし。智なきをば愚人なり(智は本来人々個々の本心にそなふるところは、ひとしくしてかはりなければ)も、学問のみがきをくはへねば、智恵のひかりを發せぬほどに、それは石瓦ともおなじ愚人なり。このゆへに、みがくがごとくどぐがごとく、がくもんの修行をくはふるが專一。これを人学ばざれば智無、智無をば愚人為といふなり。」あるいは「学問を磨かなければ石瓦と均し愚人となる。……学問の修業として磨けば躬は玉となる。礼記学記篇に曰く、玉磨かざれば器と成らず。人学ばざれば道を知らずとはこのことなり)よくよく見候ば智恵の光を發せぬ。」(同上、頁数未刷、前掲『新日本文学大系52 庭訓往来 句双紙』三〇七—〇八頁。)着眼すべきは覚賢恵空の註解には個々の人間の「本心」即ち本来具わっている性質は同等にして相違がないと註解しているのに対して振鷺亭貞居はその点に触れていないことである。鎌倉期から江戸期の学問のすゝめは、實にして空言なき言葉、あるいは虚しからざる教訓(実語)を習い教える(教)思想を基本とし(同上、三〇六頁、振鷺亭「凡例」、手習い習字を兼ねて五言を以て句局として学んでいるのである。尚、福澤の議論の儒学的視点については渡辺浩「日本思想史と現在」筑摩選書、二〇二四年、一四—二〇頁参照。

(63) 貞居は『実語教』の最後の語句「是学文之始、終身勿忘失」を、恵空の如く『実語教』を一生学ぶ(同上、三三〇頁)のではなく、学問一般を、一生を通じて学び「聖賢の教」を忘れ失うことなく励めとしている。

(64) 同時期に出版されたスマイルズの中村正直訳『西国立志編』第一編で言う所の「実事習験の学問」(the best practical education)をも参照すべきである。講談社学術文庫版、六五頁、Oxford World's Classics, pp.20-21. しかもそれは書物や文字によるのではなくフランシス・ベーコンが言う所の「真実有用な学は、独りオプセルヴェイション(実事実物に就て熟観審察)とつくりみることにまかにぎんみ)するによりて、贏得(かちうる)せらるゝことなり」(Studies teach not their

- own use; but that is a wisdom without them, and above them, won by observation;」尚、訳文（ ）内は左ルビ。さらに第十一編参照。また福澤『学問のすゝめ』第十二編（③一〇三）参照。
- (65) 杉田玄白著・片桐一男訳註『蘭学事始』講談社学術文庫、二〇〇〇年、一〇四頁。
- (66) Wayland, *ibid.* p.174.
- (67) Wayland, *ibid.* pp.174, 182. ウェイランドはここで正義と見なされるものとして第一に自由、第二に財産、第三に人格、第四に名誉を挙げているが、神が個人の力量に最も重要な幸福の手段として与えたものとして第一に自身の身体、第二に繁栄、第三に人格、第四に名誉を挙げている。
- (68) Wayland, *ibid.* pp.180-81.
- (69) Chambers's, *op. cit.* pp.18-20.
- (70) 前掲ギルレット著／中村訳『共和政治』二十六丁ウ。尚、引用文（ ）内は左側ルビ。
- (71) 前掲『原典 アメリカ史』第二巻、一九二頁。
- (72) 「唐人往来」にも「万が一にも外国より理不尽に無理を仕掛けることもあらんには、其時こそ道理づくにて之を打ち払ひ、又は其国を攻め潰すとも、世界中誰か一句の故障を言ふべきや。光り輝く大日本国と其威勢に恐れざるものはなかるべし」(①二三)とある。「世界普通の道理」(「当前の礼儀」に則ることが強調され、たとえ戦争が勃発しても「筋の立たる師」なれば「敵は如何程大國なりとも少しも恐るゝに足らず」と断言する(①二〇―二二))。「独立宣言」に接した後の言説か否かはともかく、こうした思想が福澤の念頭にあっての初編での言となつて現れたのであろう。
- (73) 「一書啓上候。薄暑愈御清泰珍重奉存候。老夫愈打統致順快、一身之自由は随分出来候て、執筆も粗致し能く相成り候。夏中には清快も可致程之勢に被存候。」(中井竹山「協蘭室宛書簡」享和三・一八〇三年五月四日付)、久多羅木儀一郎編纂兼発行「協蘭室全集」昭和五年、五六八頁。病の原因を見出すことからくる理を通じて病を治すことが身体への道である。
- (74) 注6参照。
- (75) 古来「自由」なる語は広く使われていた。中国古典や仏教、あるいは日本でも『続日本紀』などに見られるが、ここでは具体的事例として若干の例を挙げて置く。『続日本紀』の宝龜八・七十七年九月の叙述に「宝龜二年、中納言より内臣を押し、

職封一千戸を賜りき。政を専とし、志を得て、升降自由なり。八年、内大臣に任せらる」（『新日本古典文学大系16 続日本紀』岩波書店、一九九八年、四九頁）とある。「自由」の行為主体である内臣は官吏の昇進や降格の人事権、つまりは選択権を持ち、意のままにすることができる。これが「自由」の意味合いである。また否定的イメージの勝手気ままの意味の用法として『小右記』に「寛平聖主の御時より当寺御仏事の為に調じ置かるる法服等、住侶挙げて恣に他所に用るこれを請くる事、自由の至りなり」（守覚法親王）という例がある。鎌倉幕府の正史といわれる『吾妻鏡』には「東国の輩、徒に庄園の年貢を抑留し、国衙の進官物を掠め取り、成功を募らず、自由に拝任す、官途の陵遅已に斯に在り」（文治元年四月、龍爾訳注『吾妻鏡（一）』岩波文庫、一九三九年、一八三頁）。然しながら以下の用例はさほど否定的イメージは無いように思われる。康和四・一〇二年の『中右記』に「而して大衆に依つて申す、仁を以て源の印の執り行い別当を成す由、今日被仰下、頗る自由を難ずる歎」（五月九日）とある。鎌倉期には「靈剣自由の恐れありといへ共、仰にて侍へば、何事をか仕るべき」との頼政の（『源平盛衰記』上巻、博文館、大正二年、四九二頁）、あるいは「当今の御代に至つて、仏法王法互に相對せり、などか朝威を以て仕らざる、自由の辞状尤罪科也」（関白殿の言、同上、四九四頁）の用例があり、江戸期には「古人の用い来たれる外は自由に為すべからず」（大陸都賀枝春「初学索引」九丁オ、都賀庭鐘『康熙字典』和刻本、三冊、安永九（一七八〇）年）。さらには「漢土より創る字なれど、其中に其此まで会得し難きを自由に用たるも義を取違たるも有べし」（同上、四丁ウ）とあって政治的意味合いは否定的ニュアンスはあるとしても我儘放蕩ほどの意味合いはない。一六〇三年に印刷されたイエズス会の通称「日葡辞書」（岩波書店、一九八〇年、三六七頁）をみても、「自由自在に振舞ふ」とあり「自由に意のままに行動する」とある。何れの例にも、「意のまま」、あるいは「思いのまま」の意味合いが基底にあるが、元禄十（一六九七）年に刊行された農書には「稲は汚泉に宜しとして、上に流水あるか、又は泉池塘など有りて水のかげ引自由にて早にも絶えず、又洪水などの災もなく、殊に村里の濁水の流れ来る地を第一とするなり。……井手が、りなど水の自由なる田は、随分浅くして底まで熱気のとせる工夫をなすべし。」（宮崎安貞編録／貝原樂軒冊補／土屋喬雄校訂『農業全書』岩波文庫、一九三六年、八七、九一頁。古島敏雄校注『日本思想大系62 近世科学思想 上』岩波書店、一九七二年、一二六、一三〇頁）とあり、用水路や灌漑などを設けて水の制御が思いのままできる意味で、主体から離れた客体の動向の例ではあるが、むしろ肯定的意味合いで使われている。同じく元禄期の代表的作家であり「名跡を手代にゆづりて、僧にもならず世間を自由にくらし」た井原西鶴（『仁齋遺話』伊藤梅宇『見聞談叢』元文三・一七三八年自序、岩波文

庫、昭和十五年、二四三頁）についての文ではあるが、馬上に閱して「さて拙者のらんとて、安藤氏のりければ、自由自在なるを弟子共みて皆四五十つける馬の方の弟子のりけり」（同上、二四七―四八頁）とあり、むしろその手綱裁きを称賛しての自由観念を述べている。西鶴本人の作品における「自由」の用例を拾ってみると、そうした意味合いの他に、「万事の自由を見し時は、目前の仏というて又外になし」（『日本永代蔵』貞享五・二六八八年、野間光辰校注『日本古典文学大系48西鶴集下』岩波書店、昭和十五年、四一頁）は、万事が意のままになる事を「目前の仏」、即ち幸福と論じているので、「自由」は肯定的である。「世に舟あればこそ一日に百里を越し、十日に千里の沖を走り、万物の自由を叶へり」などは、むしろ希求の意味合いを持つ「自由」であり（同上、一一八頁）、それは「物の自由に売り渡しぬ」（同上、四九頁）が為と思えば、中村正直が『自由之理』巻一で補足したデュガルド・スチュアートからの引用からなる西鶴と同時代の人フェヌロンの『テレマコスの冒険』（二六九四年？）の「交易売買の自由」論（J・S・ミル／中村正直訳『自由之理』巻一、明治五年、駿河静岡・木平謙一郎版、二十四丁ウー二十五丁ウ）との比較を試みたくなる。読書対象の相違はあるものの、その意味する所の同一性を一部喚起させるからである。「自由の地、大坂」は天下の台所とまでになったのである。もちろん「此自由なる大坂にして、侘^{わび}てもかゝる物好、これを思ふに始末より起れり。」（『好色一代女』麻生磯次・板坂元・堤清二校注『日本古典文学大系47 西鶴集上』岩波書店、昭和三二年、四三七頁）は不自由な目をしてでも好き好んで物好きな遊びができるのは、自由な地大坂であってすら不自由を意識して遊ぶ境地を語ったもので、肯定的意味合いがそこにはあるけれども「人間は慾に手足の付けたる物ぞかし」よろしく感性的自由の謳歌となったことも否定できない。「国の守の奥方こそ自由に花麗なり」とある（同上、三七九頁）。「素人知り給はぬ事、どれにても自由になるものぞかし」（同上、三四四頁）。「万づの自由、みやこなれや都」（『好色一代男』「恋の捨銀」同上、八二頁）は、「自主自由の世、敢て拘々然として些の礼を顧みるべきにあらず。我れ我が錢を以て娼を買ふ、何の不可か之あらん、欧米の風、皆な自主自由なりと。」（竹越与三郎著／西田毅校注『新日本史（下）』岩波文庫、二〇〇五年、八五頁。）に直結する。山田俊雄に依れば中世末の「自由」は意義が分化しつつあったとして「自由の依怙を存す可からず」ではなく「自由の至り御意を得て、内々洩し申さるべき可き也。」に注して、自分本位で勝手としている（前掲『新古典文学大系 庭訓往来』一六、五五頁）。また明治三年に内田正雄が編纂した『輿地誌略』（大学南校）には「独立不羈」に「フリー」「フリードム」とルビを付している（三九丁オ、ウ）。

(76)

注20参照。尚、この演説にヒントを与えたものとして、フランス革命の有名な叫びとなったヴォルテール (Voltaire) の一

- 七三〇年の劇『ブルータス』の「神よ、奴隷であるならば我らに死を与えよ」(“Dieux! donnez-nous la mort plutôt que l’esclavage!” *ŒUVRES COMPLÈTES DE VOLTAIR 2 Théâtre*, Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1877, Nendeln: Kraus Reprint, 1967, p.371.)。あるいはヴィルト・マディソン (Wirt-Addison) の一七三三年の劇『カトー』の「今や何ぞ言う」とは無い。しかし隷属か征服か、自由か死かである (“It is not now a time to talk of aught / But chains or conquest, liberty or death.”) *Wills, op. cit.* p.10.
- (77) Hobbes’s *Leviathan*, Reprinted from the Edition of 1651, Oxford: At the Clarendon Press, 1967, p.94.
- (78) John Stuart Mill, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, Edited with an Introduction and Notes by Mark Philip and Frederick Rosen, Oxford World’s Classics, 2015, pp.423-25, 487. J・S・ミル著／大内兵衛・大内節子訳『女性の解放』岩波文庫、一九五七年、六〇—六二頁、一六二頁。尚、丸山眞男『日本の思想』(岩波新書、一九六一年、初出は一九五八年)における「である」ことと「すること」、特に「近代社会における制度の考え方」にはミルの本書の影響が窺える(同上 一五六—七九頁)。
- (79) 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』富山房、明治三九年、二二七頁。
- (80) モンテスキュー著／野田良之・三辺博之他訳『法の精神』上、岩波文庫、一九八九年、三一、七三頁。M. de Secondat, Baron de Montesquieu, *The Spirits of Laws*, Translated from the French, *De l’esprit des lois*, Dublin, 1751 が福澤が手にした古書である。書き込みは第二編第二章の「共和政体について、および、民主政に関する法律についての」の所に○やサイドラインのノートがあり、第三編第三章「民主政の原理について」に上述の書き込みがある。鉛筆による書き込みであるが「不拔確言」の「確」は「擅」とも判読し得るが明確でない。また「抜」もテヘンではなくノギヘンと判読しうるヘンになっている。
- (81) このあたりについては木村毅『文明開化—青年日本の演じた悲喜劇—』(至文堂、昭和二九年、八一—一二二頁)に詳しい。木村によれば「自由」は俗間では頻りに使用され、それが高揚浄化されたものとしている(一五四—五五頁)。尚『後漢書』(本紀二、吉川忠夫訓注『後漢書』第二冊、岩波書店、二〇〇二年、三〇〇頁)に「兄弟権要にして、威福自由なり」とあり、刑罰と恩賞によって脅したり手なづけたりすることが景、耀、晏、三兄弟の意のままとしている事例がある。また『後漢書』「五行志」卷二三第一三に「百事自由」があつて「何事につけてもわがまま」の意として、その意味をずらして

“liberty”の訳語としたのは『改正増補・英和対訳袖珍辞書』であったという（加藤周一「解説」、前掲『日本近代思想大系 翻訳』、三六四頁）。しかし江戸で慶應三（一八八七）年に刊行された、その二二八丁ウにある“liberty”は「自由、掛り合ナキコト」とのみ記されている。ここに「我まま」を読み込むことができるであろうか。できたとしても消極的である。むしろ中古・中世の文書において先例や道理などを無視した身勝手な自己主張を非難の意味を込めて、「我まま・勝手気まま」の意味として使用した例の方が重要である。「村上藏人指院宣を帯びず、自由に任せて恣に押領」（金勝寺文書、元暦二・一一八五年）、「世を軽く思ひたる癖者にて、よろづ自由にして、大方、人に従ふといふ事なし」（吉田兼好「徒然草」一三三一年頃、佐竹昭広、久保田淳校注『新日本古典文学大系39 方丈記 徒然草』岩波書店、一九八九年、一三九頁）、「今朝尊墨之時節取乱御返事、遅々、自由千方其恐れ少なからず候」（言継卿記、天文二・一五三三年）、「女郎のよはき所を見付、自由成事をいひかかりぬ」（浮世草子・好色盛衰記、一六八八年）、「安んぞ自由にして悪に流れざるものあらんや……一つの自由は凶人となるの端なり、一つの不自由は吉人となるの端なり、戒めざるべけんや」（室鳩巢「後編鳩巢文集 卷之二十」）などの例がある。また必要とする欲求や需要、便利、あるいは便所の意味でも使用される事例がある。尚、註51と共に、石田雄『日本の政治と言葉』上、東京大学出版会、一九八九年、三三―三七頁、『日本国語大辞典』第二版「自由」の項目（小学館、第六卷、二〇〇一年）、宮村治雄『新訂 日本政治思想史―「自由」の観念を軸にして―』放送大学教育振興会、二〇〇五年、同「自由」（米原謙編『まつりごと』）から「しみん」まで（見洋書房、二〇一七年、一〇六―二九頁）、渡辺前掲二―二〇頁、また明治日本における自由観については山田央子『文化接触と政治思想―東アジアからの挑戦の諸相』日本評論社、二〇二三年、二一―八四頁参照。

- (82) John Stuart Mill, *op. cit.*, p.500.
- (83) John Locke, *op. cit.* pp.324-326, 208. 前掲加藤訳三五八、三六三、一三二頁。尚、Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, Book II, Chap. XXI, 7-72. Oxford: At the Clarendon Press, 1979, pp.237-86. 大槻春彦訳「人間知性論」(二)、岩波文庫、昭和四九年、一三三―一三〇頁参照。その「自由は心 the Mind が指図するのに任せて行動しあるは行動しない力能 power」とある (*ibid.*, p.282, 一三二頁)。
- (84) Wayland, *op. cit.* pp.182-83, 185-87, 209.
- (85) 「兵乱に由て俄に政府の革まるを革命と云ひ、世に通る可らざる禍なれども、或は亦これに由て国の幸となることあり」

(The sudden and violent change of government usually called a Revolution, occurs in certain circumstances which render it unavoidable, and when it may even be desirable. Chambers's *op. cit.* p.27.) またバツクルへの福澤のノートに於いて明確である。前掲拙著『福沢諭吉と西欧思想』二九一—九二頁参照。

- (86) Carl Becker, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, New York: Alfred A. Knopf, 1956 (初出は一九二二年) pp.7-18. 「独立宣言」についてのカール・ベッカーの古典的研究の指摘であるが、それはまたジョン・ロックの影響が強いと論じた点でも有名である。多くのアメリカ人にとってロックの著作はある種の政治的信条を吸収する糧であったのであり、その『統治論』第二論文のある文面は「独立宣言」の表現に活かされている、と指摘している (p.27)。合衆国の創設者たちがロックやモンテスキューを導きの糸として、この二人こそがヨーロッパの革命に影響を与えたルソーやフランス革命のイデオログよりもより明確にして周到に新しい政治体を創設する際の法的および政治的原理を規定していたと言われてきたのである (J・コーン編／斎藤純一・山田正行・矢野久美子共訳『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房、二〇〇二年、二五五頁)。三権分立へのモンテスキューの影響はともかくロックに付いては寧ろスコットランド啓蒙が重要だとの議論で、ベッカーを徹底的に批判している。前掲 G. Wills, *Inventing America* がある。しかしながら福澤は訳出紹介していないが、合衆国憲法修正第五条 (“Estate”を“property”と言い換えているが) を思えばロックの影響は明白である。Locke, *op. cit.* pp.341, 368; 前掲加藤訳ロック『統治二論』三九二、四四一—四二頁。またベッカーやウィルズを視野に入れて、「独立宣言」はアメリカ人向けの政治宣言の書と分析した斎藤眞『アメリカ史の文脈』岩波書店、一九八一年、九四—一七頁参照。さらにロックやホブズが連邦憲法起草者たち、所謂フェデラリストに如何に影響を及ぼしたかについての研究書も引き続き出版された。George Mace, *Locke, Hobbes, an Federalist Papers: An Essay on the Genesis of the American Political Heritage*, (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1979.) 40 頁。J. W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, Second Edition, (Oxford: At the Clarendon Press, 1963, p.230) は自明の原理としての人間の平等を謳った例の箇所はロックに源があると想定している。また王政復古により米大陸に駐留した (1760-1777) 英国の政治家でロバート・フィルマーの神権説を批判したシドニー (Algernon Sidney) をロック主義者と共に挙げる研究もある (Alan Ryan, *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*, London: Allen Lane, 2012, p.580.)。尚「信教の自由が普遍的人権を法に依って確定する觀念の淵源とする視点は、

- イエリネックの古典的研究によって明らかにされている。初宿正典編訳『人権宣言論争』みすず書房、一九八一年、八六一〇五頁参照。
- (87) 「独立宣言」における革命権について福澤は「人の安全幸福 (their Safety and Happiness) を保つべき新政府を立るも亦人民の通義なり (it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government.)」また「同一の人民を目的と為して強奪を恣にし悪俗を改めしめずんば、遂には自主自裁の特権を以て国内を悩ますに至るべし。故に斯の如き政府 (absolute Despotism) を廢却して後來の安全を固くするは人の通義 (right) なり、亦人の職掌 (duty) なり」(①三二三―二四) と紹介している。「独立宣言」は単に英国からの独立を意味するばかりでなく同時に英国政府に対する革命権の行使をも念頭に置いていたので新たな政府を作る際にもそれを確認したからであろう。尚、Locke, *op. cit.*, p.429, 加藤前掲五五八―六〇頁参照。
- (88) William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England, A Facsimile of the First Edition of 1765-1769*, Volume 1 *Of the Rights of Persons* (1765) With an Introduction by Stanley N. Katz, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1979, p.139. 前掲拙著「二八七―八八頁参照。
- (89) Wayland, *op. cit.*, pp.306-23
- (90) 福澤は『西洋事情』初編(慶應二・一八六六年)においてアメリカ合衆国憲法(The Constitution of the United States of America)を紹介しているが「合衆国の律例」と訳し、前文にみられる「自由の祝福の獲得」(secure the blessings of Liberty)は「人民の寛裕をなさん」とし「一般の福祉の増進」(promote the general welfare)は「平安を求め」るところで「正道を行て国の静謐を謀り、災害を防ぎ」(establish Justice, insure domestic Tranquility, provide the common defence)共に「律例」を定めるとして前文の紹介をしているが、略されている箇所が修正箇条には少なからずある。一七九一年に連邦憲法の「権利の章典」とされる、その修正第一条の信仰の自由、言論の自由、それに出版の自由とともに、「人民平穩に集会して政府に愁訴すること勝手たるべし」(the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances)と請願権を紹介し、修正第二条に「郷兵」(Militia)を養成することが緊要のために「國民皆武器を貯へ武器を携るを許すべし」(the right of the people to keep and bear Arms shall not be infringed.)とあって武器携帯権を認め、修正第四条の「妄に人を捕へ或は家内を搜索し或は書類を奪んとする者あるときは、人民躬から

- 之を防ぐの権あるべし」(The right of the people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no warrants shall issue, but upon probable causes, supported by Oath or Affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the persons or things to be seized.) と不当なる捜査及び逮捕押収に対する抵抗権を認めているが、不思議なことに修正第五条の大陪審 (a Grand Jury) と同一犯罪についての生命身体の重複への危険性の回避権、および生命・自由・財産 (Life, Liberty, or property) の法の正当な手続き (due process of law) 以外で奪われることのないこと、さらに公共の用途の為の私有財産の供与のためには正当な賠償 just compensation を要することを記した箇所を省略している。また修正第六条の裁判条項の紹介については省略し、第七条の民事陪審についても省略している。さらに第十条の各州の留保権限、第十一条の各州に対する新訴訟に関する連邦司法権の制限も省略されている。第十二条は大統領選挙についての簡条であるが紹介済みの箇所や細かい選挙制度の点もあつてか省略されている(①三四〇—四一)。修正簡条の陪審についての福澤の紹介は総て省略されており、英国の史記のところで改めて詳細に紹介し、この時点で理解したのか、割注で「合衆国も同様な法」としている(①三五七—五八)。省略しているのは単なる「伝聞の誤謬、事件の遺漏」(①二八七)であったかもしれないが、合衆国憲法を読んで、取り分け法の正当な手続き論の省略は武器携帯権との論理的矛盾に気づいた上での省略であったかもしれない。高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫、一九五七年、一二〇—一二三頁、前掲『原典アメリカ史』第二巻、三九九—四二〇頁。
- (91) ここに見られる福澤の翻訳はかなり自身の説明を加えている。革命を一旦、肯定するが如き文面でもあるが、チェンバース版に則つて革命の意義の歴史的評価をすべくも福澤自身の見解である自由を求めて自由を放棄する危険性に加えて、劇烈非情な手段を用いることなく改革の目的が可能と判断する時にのみ政府を改革すべきである、と紹介しているのである(①四二二)。原文は“The worse is, that, disappointed in their expectations of improvement, and harassed by suffering and apprehension, the people often become disposed to purchase tranquility at the price of their entire liberty, and will submit to the first man who seems capable of gathering up the fallen reins of power. It is therefore well for people, when they can effect needful reforms and improvements in their government, without resorting to violent or extreme measures.” (Chamber’s, *op. cit.* p.27) Wayland, *op. cit.* p.338.
- (92) バックルの暴動と区別された革命の有意義性については教育機能と救済機能にあるとの福澤が読み込んでいる点、Buckle,

op. cit. II, pp.119-120. 前掲拙著二九一—九二頁参照。尚、抵抗権も含めて同上二八六—三〇一頁参照。またバックルが革命は失費が利得に勝ることは尤もであるとしながらも、他のヨーロッパ強国に比して、人々に彼らの財源の知識を行きわたらせ、財源を使用するにあたっての巧妙さと自力を不完全ながらも行きわたらせたことにあると、十六世紀から十八世紀にいたるイングランド思想史を論じて、指摘している。Buckle, *ibid.* I, p.359. 尚、維新革命の歴史的性質についての福澤の理解に関しては平石直昭『福澤論吉と丸山眞男—近現代日本の思想的原点—』北海道大学出版会、二〇二一年、一四—二〇頁参照。

- (93) Joseph L. Blau, "Introduction" in Wayland, *op. cit.* pp.xxxii-xxxiii. ウェイランドの契約説は、ジェファーンソンやロックよりもホッブズやカルヴェインにみられる神学的自由に近いとされる。
- (94) Locke, *op. cit.* pp.341-43. 前掲加藤訳三九二—九三頁。Wayland, *ibid.* pp.31-15, 401-03
- (95) 徂徠の言であるか否かは問題があるも、丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、七五—七七頁参照。福澤は一般には“society”を「人間交際」と訳していること有名であるが、『学問のすゝめ』九編（明治七年）は学問の趣旨を二様に記しているが、その後半は「人間交際」即ち社会論である。文脈によってはそれを充てていない。従ってここで「会社」を充てているのも不思議ではない。福澤は『西洋事情』初編における合衆国憲法の紹介に付け加える形で、「文学技芸を開くため会社を結ぶもの甚だ多く」（①三四二）と記しているが、この「会社」は“society”の訳であろう。また「平人にて社中を結び学校を建て」とあるのも社会契約による学校設立を紹介したものであり、「社中」は“society”と考えられる（①三〇三）。「社友」という名辞も“society”の訳と思われる。さらに週れば文久元（一八六一）年頃に訳したものに「閑散なる都下の少年一千人をして会社を設け」（⑦四五〇・七〇九）とあるが、これは“community”（一八六七年初刊の堀辰之助・堀越亀之助著、改正増補『英和对訳袖珍辞書』には「一致社中」との訳）ないし“company”（同上「羣衆会、交親、社中、兵士、軍兵、一組（凡そ百人を云ふ）職人仲間」の訳とも思われるが、society（同上「仲間交、一致」）の訳とも考えられる。社会契約ではあるが、国レベルでのそれは慶應元年に著した「唐人往来」における「仲間を結びて一所に住居する土地を一国と云ふ」（①一四）と堀の訳と同様「交」はないが「仲間」を充てている。尚、明治三年に出された内田正雄も原文に当たっていないので確定できないが「会社を結び」とか「人民其始め同類相集るときは次第に部落を為し相興に利害を同じくし約束を立て相興に之を遵奉す是政府の由て起る所」と社会契約説に則る政府の設立を訳述し

ているが、これは“society”を「会社」あるいは「部落」と訳していると思われる（内田正雄纂輯『輿地誌畧』巻一、大学南校、明治三年、三九丁ウ、四〇丁オ）。さらに中村正直は『西国立志編』において「學術の会社は転じて魔鬼の会堂となるべきなり」（第十一編十六、明治四年刊）と“the society in which it was regarded as the highest good, little better than a pandemonium.”（Samuel Smiles, *Self-Help*, Edited with an Introduction and Notes Peter W. Sinnema Oxford World's Classics, 2002, p.271）と“society”をやはり「会社」と訳している。「社」は二十五家の組合とわれ、「郷民社会を為すときは、為に科条を立て、善悪を旌別して、勤むことあり耽むることあらしむ」と『近思録』巻の九にあり、それは二十五家を一社として相集ま一つ一つの団体を為すことを指し（秋月胤継訳注『近思録』岩波文庫、一九四〇年、二七二―七三頁）、「家」と「国」との間に在る中間団体を意味して居り、それを“society”の訳に充てたと思われるが、「会社」即ち「社」に「会」を「社会」として一般化したのではあるまいか。尚「会社」を「社会」と転倒させて使用したのが福地源一郎の『東京日日』明治八年九月八日の社説と言われている（岡安儀之『公論』の創生「国民」の誕生―福地源一郎と明治ジャーナリズム』東北大学出版会、二〇二〇年、三七頁）。もっとも福地は明治八年一月十四日付の同誌において「社会」を使用している（木村直恵「社会」が生まれ、「ソサエチー」が消える」『学習院女子大学紀要19号、二〇一七年、五三頁』）。従って福澤も十七編を刊行した明治九年には「社会」を「人間交際」とともに使用している。「社会の人事は悉皆虚を以て成るものに非ず」（一七編③一四〇）がその使用例であるが、これは“society is most remove from every kind of legal and permanent classification.”（Gutzot, *op. cit.* p.194. 安士訳一六七―一六八頁。）の福澤なりの解釈になる一節である。但し「人間交際」は其の後も使用されており、例えば明治十八年丸屋善七刊行のウィルヘルム・チャンブル、ロベルト摘訳『百科全書』（Chambers's Information for the People）下巻には「経済学」（Political Economy）は「人間交際ノ学」と堀越愛国は訳しているが（四八一頁）、これは“society”を「人間交際」と訳したものである。

(97) “citizen”はラテン語“civitas”の英語“city”に住む人であるが、一般に市民としての権利を持つ公民を指す場合が多いが、それはまた“state”をも意味した。ラテン語“nationem”即ち“birth”を語源とした“nation”とこの場合、意味は同じである。尚Henry Gutzot, *op. cit.* p.18n.

(98) Wayland, *Ibid.* pp.336-38. 尚「権力ニ従フハ固ヨリ大切ナリ 然リト雖モ之ニ従ハザルモ亦大切ナリ事物ノ改良ヲ願フトキハ殊ニ然リトス」とスペンサー読書において確認している（Spencer, *The Study of Sociology*, p.239）。

- (99) 生没年不詳の近世義民の代表者であるが史実は不明とされている。下総国佐倉城主堀田正信が政治の紊乱農民の困窮を老中に諫書を提出し無断で帰城した結果、そのための改易事件が宗五郎伝承に影響力を及ぼしていると言われる。宗五郎伝説は堀田正信が老中であった父正盛の功によって大名・旗本から追従されるのに乗じて家臣から領民に重税を課し、他国への離散者が輩出して名主らが江戸屋敷に訴え、老中に駕籠訴え、さらには將軍へ公津村の名主宗五郎一人が代表となって直訴。その結果租税は減免されたが宗五郎一家は処刑された。こうした経緯が伝説を生み、宗五郎が義民の代表者とされ物語や口説として流布し、百姓一揆などを鼓舞するために利用され、明治になって自由民権運動の先駆者となった(児玉幸多「佐倉惣五郎」『国史大辞典』6、吉川弘文館、昭和六〇年、三三五頁)。
- (100) 注89参照。
- (101) Guizot, *op. cit.* pp.194-95, 277. 安士訳一六六―六七頁。福澤はギゾーが挙げている最も温和な風俗の国としての中国 (the most peaceful manners, as in China.) を略し、正にカースト制度の渦中にある (in the midst of the system of castes.) としているところを「人民の階級を墨守すること印度の如き国」としている。「カースト」とは人種の義であって東インドのヒンドスタンに専ら行われている風俗で、「猶支那日本にて士農工商四民の別あるが如し」(①四二四) というのが、中国認識は誤りであるとしても、福澤の当初の認識であった。尚「立君の政」あるいは「君主」は“monarchy”の訳である (Guizot, *ibid.* p.194, 安士訳一六七頁①四六―四七)。
- (102) Buckle, *op. cit.* 1, p.528. 前掲モンテスキュー『法の世界』上、一五三頁。
- (103) Walter Bagehot, *The English Constitution*, Sussex: Academic Press, 1997, p.159n. 時代的には降るが福澤の政党内閣論におけるパジヨットの位置づけに付いては山田央子『明治政党論史』創文社、一九九九年、五九―一四七頁参照。
- (104) John Stuart Mill, *Autobiography*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1873, pp.106-107. 朱牟田夏雄訳『ルビ伝』岩波文庫、昭和三五年、九七頁。
- (105) James Mill, *Political Writings*, Edited by Terence Ball, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.21.
- (106) 明治十五(一八八二)年には漆間真学による邦訳『欧州代議政体起源史』も出版されてゐる。
- (107) Guizot, *History of the Origin of Representative Government in Europe*, Translated by Andrew R. Scoble, London: Henry G.

- Bohn, 1852, p. 77
- (108) *ibid.* p.264.
- (109) *ibid.* p.347.
- (110) *ibid.* p.510.
- (111) “Plurality which does not reduce itself to unity, is confusion. Unity which is not the result of plurality, is tyranny.” *ibid.* p.62.
福澤署名本には左余白に赤の付箋紙貼付がある。
- (112) “*Vox populi vox Dei.*” *ibid.* p.79. 福澤署名本には左余白に赤の付箋紙貼付がある。
- (113) カール・シュニット著／樋口陽一訳『現代議会主義の精神的状況 他一編』岩波文庫、二〇一五年、一一一―一二、一三〇―一三七頁。Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Fünfte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, 1979, SS.43-44n, 8-12.
- (114) Guizot, *op. cit.* *General History of Civilization in Europe*, pp.64-65. 安土訳四六一―四七頁。
- (115) J. S. Mill, *op. cit.* p.183. 水田訳一九一一〇頁。
- (116) *ibid.* p.396. 水田訳一二三三頁。
- (117) *ibid.* p.199. 水田訳五〇―五一頁。
- (118) *ibid.* p.205. 水田訳六一頁。
- (119) J. S. Mill, *op. cit.* *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p.501, 大内訳一八五頁。Herodotus, *The Histories*, A New Translation by Robin Waterfield, Oxford World's Classics, 1998, pp.204-05.
- (120) J. S. Mill, *op. cit.* p.214, 214. 水田訳七八、九七―九八頁。Mill, *op. cit.* *Autobiography*, pp.106-107. 朱牟田訳九七頁。但しこれは父ミルの見解の解釈である。
- (121) Guizot, *op. cit.* *History of the Origin of Representative Government in Europe*, p.347. ミルは国民にとって最良の統治形態は国民の進歩に相応しいものと述べる(Mill, *op. cit.* pp.273-77. 279. 水田訳一九〇―九七、二〇三頁)。福澤はスベンサー読書において「自由ノ体裁ト自由ノ実ト相当セサルノ証拠ハ合衆国ノ東方ニ於テモ沢山ナリ〇代議政治ハ別ニ益ヲ為スニ非ス唯害ヲ防クノミ人民固有ノ働ヲ働カシムルノミ」(Spencer, *op. cit.* p.277) との感想を記している。制度信仰への疑問の

- 提示ともいえる。尚、福澤文明論(④四二―四三)参照。
- (122) J. S. Mill, *op. cit. On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p.111. 塩尻訳二二九頁。サミュエル・スマイルズ著／中村正直訳『西国立志編』講談社学術文庫、昭和五六年、五五、五八頁。Smiles, *op. cit.* pp.17-18. 後にスペンサー読書においても「愚民ノ上ニ良政府ヲ立ヘカラザルハ子供ガ大人ニ手ノロナル道具ヲ取扱ヒ得サルガ如シ」Spencer, *ibid.*, p.281との書き込みからも明らかである。
- (123) J. S. Mill, *op. cit. On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, pp.221-222. 水田訳九一九―九二頁。
- (124) Chambers's, *op. cit.* p.1.
- (125) J. S. Mill, *op. cit. On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, pp.352, 403, 水田訳三四一、四三七頁。
- (126) *Ibid.*, pp.253-54. 水田訳一五二―五三頁。
- (127) Samuel Smiles, *Character, New Edition*, London: John Murray, 1872, p.138. 中村正直訳『西洋品行論』第五冊、珊瑚閣、明治十二年、二十七丁ウ―二十八丁ウ。尚、福澤手沢本(一八七二年版)のそれには、'Character exhibits itself in conduct, guided and inspired by principle, integrity, and practical wisdom.'との冒頭部に赤の付箋紙が貼付されている。中村正直は「品行ナル者ハ、心術見識ヨリ発シ、忠実信義ニ基ツキ実事習練ノ智慧ヨリ出テ行状トナルモノ也。」(『西洋品行論』第一冊、明治十一年、二十一丁ウ―二十二丁オ)と訳している。福澤署名本には「福澤氏所蔵書籍之印」があつてさらに「福澤」の丸印が押されている。他の署名本と比して丸印があること、また鉛筆などのサイドラインが確認できることから、その内容と共に福澤手沢本と判断した所以である。福澤は「学問のすゝめ」三編執筆中には入手していたものではあるまいか。バジヨット著／小松春雄訳「イギリス憲政論」、辻清明責任編集『世界の名著60』中央公論社、昭和四五年、一〇〇頁。
- (128) Walter Bagehot, *The English Constitution, with an Introduction by Gavin Phillipson*, Sussex: Academic Press, 1997, p.27.
- (129) 杉田玄白／片桐和男訳注『蘭学事始』講談社学術文庫、二〇〇〇年、一〇四頁。この点は拙稿「福澤論吉における政治原理の構造と展開」(七)(八)、本誌第五十四卷第三・四号、同第五十六卷第三・四号参照。また蘭学の伝統の下、福澤論吉の思想を読み解いた大久保健晴『今を生きる思想 福沢論吉 最後の蘭学者』講談社現代新書、二〇一三年参照。
- (130) 中間階級、即ち「ミッツルカラス」については Buckle, *op. cit.* I, p.142. 姜前掲書六九―九〇頁参照。尚、後日に確認することになるが「今ノ欧羅巴ノミッツルカラスナル者ハ古ノ大名ニ異ナラズ人ノ種族ニ名ヲ殊ニシタルノミ」とのスペンサー読

書の感想も参考になる。Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York: D. Appleton, 1874, p.257. への書き込み。因みに福澤は“the labours of freeman”や“ミッセルカラス”²⁹、“the ancient holder of bondsmen”を「古ノ大名」に充てている。

- (131) Chambers's p.49
- (132) Buckle, *ibid.*, p.154
- (133) Buckle, *ibid.*, p.154. バックルは文明史第二巻のスコットランドについての論述の中でもスミスを取り上げ、「国富論」が人間の利己的な部分についての研究であるが人間性の共感的部分についての研究として『道徳情操論』を挙げ、両者相まつて一個の作品として考察する必要があると論じているのであるが (Buckle, *op. cit.*, II, pp.340-341)、「不思議なことに福澤は『道徳情操論』についてはついぞ触れることは無かったようである。スミスの共感論は日本にあっては自明と考えたのであろうか。この点、スミス国富論の如き理論は出現しなかつたとしても、市場競争を道徳と結合させた思潮が日本にはあつたとの指摘は参考になる (渡辺浩『明治革命・性・文明—政治思想史の冒険』東京大学出版会、二〇一一年、四九六—五〇一頁)。
- 尚、バックルはスミスの名を挙げていないが、政治経済学が一個の科学として認められ、社会紛争の最大要因ともいえる富の分配の不平等の原因を明らかにしたと、統計学の登場の画期的意義と共に、冒頭部で紹介している。Buckle, *op. cit.*, I, p.2. 福澤が文明論で展開する歴史における「近因」(the proximate cause) と「遠因」(the remote cause) についてもスミス国富論の分析においても使用してゐる (*ibid.*, II, pp.349, 358)。
- (134) ミルと『女性の隷従』との考証は不十分ながら拙著『福澤論吉と自由主義—個人・自治・国体—』(慶應義塾大学出版会、二〇〇七年、一一二—五頁) 参照。
- (135) J. S. Mill, *op. cit.*, p.413. 大内訳四四頁。
- (136) これ等の福澤の認識に付いての正誤については注6参照。
- (137) Buckle, *op. cit.*, I, pp.121, 124, 124n.
- (138) Wayland, *op. cit.*, p.307. 尚、『明六雜誌』第三二号 (明治八年) に掲載したものは男女同教論である (1955二)。
- (139) J. S. Mill, *op. cit.*, p.413. 大内訳四三頁。
- (140) 例えば小泉信三「解題」(福澤論吉著『学問のすゝめ』岩波文庫、一九七八年、一九〇—一九三頁)。

- (141) 梅園会編『梅園全集』下巻、名著刊行会、一九七九年、八三頁。
- (142) Buckle, *op. cit.* I, p.242.
- (143) Spencer, *op. cit.* p.290.
- (144) Buckle, *op. cit.* I, p.12, 129. 尚、前者の冒頭部には白の付箋紙が貼付されている。同様な見解はミルも共有していた。It is as certain that many opinions, now general, will be rejected by future ages, as it is that many, once general, are rejected by the present.” Mill, *op. cit.* p.20.『自由論』塩尻訳四一頁。昨日の常識は今日の非常識である。
- (145) 丸山眞男「福澤における惑溺」(松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男集』第十二巻、岩波書店、一九九六年、三一七―五八頁)参照。
- (146) Buckle, *ibid.* pp.242-43, 258n.
- (147) Buckle, *ibid.* p.267. 但し付箋紙は脚注七一の冒頭部に在るが、文脈からしてボイルの方法論一般についての叙述に付箋紙貼付の意図があるとみてよ。
- (148) Buckle, *ibid.* p.262-63.
- (149) 福澤は適塾時代にガルハニが陽極と陰極の働きから電気を起こす事象を意味することと理解していたようであるが(⑥四二九、⑦九四、⑩九一)、恐らくはスマイルズ『自助論』を読むことよって、電気事象ではなく、それをヒキガエルの足を使つての発見者であることを知つたようである。Smiles, *op. cit.* p.112. 中村訳二〇〇頁。
- (150) 福澤は Chambers's Educational Course, *Moral Class-Book*, (London and Edinburgh, 1871)を『童蒙をへ草』(明治五年)と題して邦訳し『学問のすゝめ』初編刊行以前に草稿し、その後出版している(③六五一)。―これと類似の伝記的断片とそれに付随する道徳的教訓と格言的知恵を論じ、中村正直が『西国立志編』と題して明治三年から翌年にかけて邦訳した Samuel Smiles, *Self-Help*, (1866)には、グラビエル・シャープ (Granville Sharp)を「黒奴を放すことの議を建てる者」の第一人者としているが、クラークソンはそれを受け継ぎ、「独り英国のみならず、凡そ地球上属国の民をして、みな自主の民となり、一人も奴隷なきに至らしめたり」としている。しかし同時にスマイルズはシャープが没する以前に黒人の奴隷問題に注意を向けていたと記してゐる (Smiles, *op. cit.* pp.211, 217)。尚、中村の訳にはこの点、省略されている。
- (151) Buckle, *op. cit.* p.421. バックルはデカルトの思想的意義について論じているところで、ルターとその類似性を指摘し

- ているのである。ここはむしろギゾー文明史のルター論が重要である。ギゾーはルターの文明史的意義について第一七講で取り上げているが、福澤はそこに「1520 ルーゼルノ新説」や「+」と書き込み、付箋紙の貼付も見られる。Gutzot, *op. cit.* pp.249-50. 安士訳二二七—二八頁。ギゾーは「普遍的事実」(general facts)と「原因と結果の連鎖」(the linking together of causes and effects)を特に探求することが必要であり、これこそが一切の我々の知的要求の中でも最も力強いかつ高尚な要求であつて、それが為に性急に普遍化することを戒めている。福澤はここに「粗忽之害」と書き込んで着眼しているが、ギゾーによれば事実の研究を勇敢に忍耐強く行う事であり、思考は事実を認識し、その重みを担う義務があると論じ、どこまでも事実についての認識の必要性を説いているのである。そうした結果が人間精神の自由の一大飛躍をもたらした宗教改革という訳である。精神的秩序の絶対的力に対する人間精神の反抗であるが、それは人間理性の束縛に対する偉大な努力と、事実に裏付けられた正しい名辞によつて物事をよぶことであるといふのである。自由かつ独立に事実と見解とを考へ判断する人間精神の自由が到来したといふのである。福澤が「寺 病獅ノ犯サル、カ如シ」と書き込み、「チヨルテ若シレフォルマルノ言ニ從ヘ、アニ之ニ承伏ス可キ哉」と書き込み、教会が病の獅子が犯されるように、また改革者の言に從うとしても、どうして改革者に従うことがあるのか、とギゾーの論を要約し、宗教改革が思考の躍動と精神的秩序における絶対的権力の廃絶をもたらしたと言つのである (Gutzot, *ibid.* pp.253-60. 安士訳二二—二二頁)。そうして福澤が要約して書き込んでいる様に「宗教ト政治ト共ニ同一ノ変革ヲ経タリト雖トモ宗教ハ常ニ政治ニ先テ其事ヲ成ス」といふのがギゾーの文明史における宗教改革の意義であつた (Gutzot, *ibid.* p.265. 安士訳二二三頁)。
- (152) J. S. MILL, *op. cit.* p.413. 大内訳四四頁。此のパラグラフに赤の付箋紙貼付あり。
- (153) 福澤の念頭に置いていた経済学者が誰であるかは不明であるが、単なる一般論か、あるいは「アメリカ政治経済学」の著者であるフランシス・ボーン (Francis Bowen) であつたかもしれない。尚、その福澤署名本には赤汁による書き込みがある。
- (154) Buckle, *op. cit.* I, pp.141-42.
- (155) スミスの名こそ出してゐないが、政治経済学の科学としての歴史的役割については、既に冒頭部において指摘している。Buckle, *ibid.* p.2.
- (156) Buckle, *ibid.* pp.140-42.

- (157) Buckle, *ibid.* p.150.
- (158) Buckle, *ibid.* pp.151-55.
- (159) Buckle, *ibid.* pp.158-160.
- (160) Guizot, *op. cit.* p.271. 安士訳二三六―三七頁。
- (161) Mill, *op. cit.* p.15. 塩尻訳三〇頁。中村正直訳「真正の自由の国といふものは、その人民、各々他人の害にならぬ丈は、己の意に任せ、己が善しと思ふところの事を行ふなり。蓋し人たるものは、各々自ら善しと思ふことを相ひ互ひに做し得るは、大利益なることなるべし、各々自ら善しと思ふことを行ひ得ず、相互に他人の為に強られ迫られて他人の善しと思ふことに余儀なく従ふは、不都合なることなるべし」であり、中村は頭注に「至理明言」と記している。(『自由之理』巻一、木下謙一郎版、明治五年、二十二丁ウ)。ミルは初期の作品『政治経済学原理』においても生存の維持の手段が保障された後には個人的欲望に次いで有力なものは自由であるとし、人間の肉体的欲望は文明が進むにつれて穏やかになり制御可能となるが、人間の知性と道徳的能力とが開発されるにつれてその強さは減ずることなく増加する。そして社会制度と実践道徳の完成は総ての人々に対して他人にたいして損害を加えないとの条件以外のあらゆる条件を除いて完全な独立と行動の自由とを保障するということである、としている。自由を捨てて平等を求めるのは人性の最も高尚な特性の一つを世人から奪うものとしている。人間の公共心は訓練如何によるもので公益を自分自身の利益と感ずるようになるとの論を展開している。
- Principles of Political Economy with Some of their Applications to Social Philosophy*. Vol. 1, Third Edition, London: John W. Parker and Son, 1852, pp.251, 256. ミル著／末永茂喜訳『経済学原理』(二)岩波文庫、昭和三五年、二五、三二頁。
- (162) Mill, *ibid.* p.62. 中村訳『自由之理』巻之三、十三丁ウ。ちなみに中村は“human beings”を「人の萬物の靈」、「a noble and beautiful object of contemplation」を「思索想観の尊貴華麗なるもの」、「“individuality”を「独自一己なるもの」と訳してゐる(同上)。
- (163) 松沢弘陽『近代日本と西洋経験』岩波書店、一九九三年、三〇―三二頁。
- (164) Spencer, *op. cit.*, pp.313, 339, 尤も福澤は「人事ハ権衡ヲ以テ量ル可カラズ明鏡ヲ以テ写ス可カラズ 然リト雖モ世ニ分業ノ利ヲ明ニスルハ如何」(p.72)とも書き込みをしている。社会有機体説については「政体ノ体ノ字ハ譬ニ非ス事実ナリ」(p.330)「社会ノ有様ハ如何ニモ生物体ノ通りナリ」(p.334)との書き込み参考。平衡説についての『第一諸原理』につい

- ては *First Principles of a New System of Philosophy*, New York: D. Appleton, 1875, pp.483, 486, 510-11 参照。福澤は「論語」の一節（「為政」）「孔子曰、心の欲する所に従て則^すを越へずと。心とは「フヒーリング」なり。則とは身外万物の情態なり。我意思情感に由て事を行ひ、其行ふ所よく外物の状態に適するに至れば、家内安全天下太平の極に達したるものと云ふ可し。此有様に進むには、人民自由を広くし政府の束縛を解くの一途あるのみ。之を人心と世事との平均と名く」（⑦六七六―七八）とスベンサーの「平衡説」、特に精神的文化と道徳的進歩よりは人間性とその存在の状況が文明には肝要であるとミルを批判しているところに付箋紙を貼付して (*ibid.* p.510-11)「覚書」に記したのである。前掲拙著『福澤論吉と西欧思想』二一三―二四頁参照。
- (165) Mill, *op. cit.* p.189. 水田訳三〇―三二頁。尚、「平均」を同じくミルの“balance”, “counterbalance”, “check”, “countercheck”に求める研究もある。松田宏一郎「擬制の論理 自由の不安―近代日本政治思想論―」慶應義塾大学出版会、二〇一六年、一八六頁。
- (166) Mill, *ibid.* p.199. 水田訳五〇―五一頁。
- (167) Mill, *ibid.* p.199. 水田訳五一頁。
- (168) Buckle, *op. cit.* pp.125-26.
- (169) Mill, *op. cit.* p.199. 水田訳五一頁。尤も先に見た“virtue”と“moral”^らには“intelligence”と“intellectual”も形容詞と名詞の区別としてミルも使っているので、ほぼ同義であろう。
- (170) Buckle, *op. cit.* p.204.
- (171) Buckle, *ibid.* pp.15-21.
- (172) Buckle, *ibid.* pp.56-59.
- (173) Guizot, *ibid.* pp.35-48. 安土訳二二―三三頁。尚、ギゾー『ヨーロッパ文明史』への福澤の書き込みについては小澤栄一『近代日本史学史の研究―一九世紀日本啓蒙史学の研究 明治編』吉川弘文館、一九六八年、一六九―七六頁参照。
- (174) Mill, *op. cit.* p.110. 塩尻訳二二五―二六頁。
- (175) Mill, *ibid.* pp.252-54. 水田訳一四八―一五三頁。
- (176) Mill, *ibid.* p.109. 塩尻訳二二四頁。

- (177) Mill, *ibid.*, p.253. 水田訳一五二―一五三頁。尚、小川原正道『福澤諭吉の政治思想』慶應義塾大学出版会、二〇一二年、一五〇頁参照。
- (178) Mill, *ibid.*, pp.254-55. 水田訳一五三―一五五頁。ミルがベダントクラシーなる用語を使用したのは一八四二年二月二十五日のオーギュスト・コント宛書簡である *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. XIII, pp.502, 524。それは中国の官僚制を指して言ったもので、コントは『実証政治学大系』の叙述中にそれを知り、神学的段階・形而上学的段階・実証的段階を意味づけるのに相応しい用語と思ったのか、Francis E. Minakaはミルにその用語の使用の許可を求めていると注を施している。Mill, *ibid.*, p.524n。
- (179) 中村正直訳『自由之理』第五卷二十五丁ウ、Mill, *op. cit. On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, p.110. 塩尻訳二二六頁。
- (180) Mill, *ibid.*, p.39. 塩尻訳八〇頁。
- (181) 島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻、みずず書房、一九七三年、四三〇、八七、八二頁。
- (182) Smiles, *op. cit.*, p.17. 「天は自ら助くるものを助く」との諺は「確然経験したる格言」であつて、この一句の中に「歴く人事成敗の実験を包蔵せり」として「自主自立」が他人に力に依拠しないで、「自ら助くるの精神」(the spirit of self-help)を「凡そ人たるもの、才智の由て生ずるところの根元」であり「自ら助くる人民多ければ、その邦国、必ず元氣充実し、精神強盛なることなり」とし「内自ら助けて為すところの事は、必ず生長して禦ぐべからざるの勢あり」それが故に「師伝の過嚴なるものは、その子弟の自立の志を妨ぐることにして、政法の群下を庄抑するものは、人民をして扶助を失ひ、勢力に乏しからしむることなり」という訳である。従つて「邦国にて立つところの法度、たとひ美を尽くし善を尽くすと雖も、人民の為に真実の助けとは成らざることなり、蓋し人民をしてその自己の爲るところに任せ、その志を伸ぶることを得せしめ、それをして自己に勉勵進修せしむれば、すなわち人民の為に真実の利となることなり」である。ここにミルの思想を見ることが容易い。
- (183) 前掲金谷治訳註『大学・中庸』、三一―三三三頁。
- (184) 同上、三六―三七頁。
- (185) 同上、三九―四一頁。

- (186) 例えば荀部直「福沢論吉の「怨望」論（「思想」一〇三三号、二〇一〇年）、参照。
- (187) Mill, *op. cit.* pp.218-22. 水田訳八二―九二頁。
- (188) Buckle, *op. cit.* p.18.
- (189) Mill, *op. cit.* p.221. 水田訳八九頁。
- (190) Mill, *ibid.* p.206, 水田訳64頁。
- (191) Henry, in Guizot *op. cit.* p.18n.
- (192) Mill, *op. cit.* p.22. 塩尻訳44頁。
- (193) Guizot, *ibid.* p.22. 安士訳九頁。
- (194) Guizot, *ibid.* pp.11, 25. 安士訳二、一二頁。
- (195) Guizot, *ibid.* p.23n. 因みに永峰秀樹訳「欧羅巴文明史」奎章閣、明治十年、十五丁オは「萬物ノ最モ靈妙ナルモノ」との訳を充てている。人は蟻や蜂ではないのである。
- (196) 「人は交際によりて其幸福を得へきなり交際なき者は死に至るまで其天賦の徳をすこし織若も顯はす能はず」と永峰はヘンリー脚注を要約して訳している。「幸福」は“*In proportion as the social relations are extended, regulated and perfected, man is softened, ameliorated, cultivated.*” (Guizot, *ibid.* p.18n.) の箇所であろう。前掲永峰訳六丁オ。尚、福澤は文明論でヘンリーのこの脚注を翻案導入している(④三八、四一)。福澤が「文明とは人の身を安樂にして心を高尚にするを云ふなり、衣食を饒にして人品を貴くするを云ふなり。」(The [Civilization] may also be taken to imply both a state of physical well being and a state of superior intellectual and moral culture. Guizot, *ibid.* p.18n.) と訳している「安樂」は「衣食」についてであつて、智徳、即ち精神的な品位ではない。両者相まって文明といふのである。福澤は両者を結び付けて「智徳の進歩」としたのである(④四一)。尚、十七編「人望論」参照。
- (197) Henry's Occasional Notes, in Guizot, *ibid.* p.18n. 永峰は“the idea of humanity”を「人欲ノ私ヲ去リ仁慈ノ道」と訳している。永峰前掲訳、七丁オ。
- (198) Buckle, *op. cit.* I, pp.154, 154n. 尚、福澤手沢本の文中fateに付箋紙貼付あり。
- (199) 金谷治訳註「大学・中庸」岩波文庫、一九九八年、三二頁。

- (200) J. S. Mill, *Utilitarianism*, Fifth Edition, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874, p.15. くの福澤の書き込み。Mill, *op. cit.* pp.124-25. J・S・ミル／川名雄一郎・山本圭一郎訳『功利主義論集』京都大学学術出版会、二〇一〇年、二六九—七〇頁。福澤が本書を熟読したのは明治九年四月四日から一四日、二〇日(再読了)の間であって、十五編から十七編刊行時には読了していたことになる。九編十編は明治七年刊行であるのでミル功利論は少なくとも手にしていないと思われる。尚、本書と福澤との関係に付いては、前掲拙著『福沢論吉と西欧思想』三〇三—四二七頁参照。
- (201) Alfred H. Huth, *The Life and Writings of Henry Thomas Buckle*, Vol. I, London: Sampson Low, 1880, pp.144-45, 147, Buckle, *Essays*, New York: D. Appleton, pp.45-47, *The Miscellaneous and Posthumous of Henry Thomas Buckle*, Vol. I, Edited by Helen Taylor, London: Longmans Green, pp.22-23. 他の閲覧者を考慮しても「慶應義塾書館」の印がある本書を福澤は手にした可能性が高い。福澤が関心を持つと思われる論稿には精読の跡が窺えるからである。尚、拙著『福澤論吉における「実学思想」と政治—儒学・蘭学・洋学』(「科学と政治思想」(政治思想研究第14号)、二〇一四年五月)参照。
- (202) Mill, *op. cit. On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, pp.49, 205, 218, 221-22, 塩尻訳一〇一頁。水田訳六一、八五、九二頁。
- (203) Chambers's Educational Course, *The Moral Class-Book*, New Edition, London and Edinburgh: William and Robert Chambers, 1871, p.40.
- (204) Spencer, *op. cit.* p.265. への福澤の書き込み。読書は十三編刊行の直後である。但しそれは通読の時期であり、拾い読みによる執筆も考えられなくはない。「心事の棚卸」はスペンサーのいう「偏見」即ち bias (『社会学研究』八章から十二章にかけて教育・愛国心・階級・政治・神学)の自覚、即ち「虚心平気の判断」の必要性の認識とも考えられるからである。拙著『福沢論吉と西欧思想』一三二—一五八頁参照。
- (205) Mill, *op. cit.* pp.19, 22, 27. 塩尻訳三九、四四、五五頁。尚、松沢前掲『福澤論吉の思想的格闘』一五七頁。
- (206) 福澤は英国の救貧法に着眼して「僅二三五年ノ成跡ヲ見テ事ノ得失ヲ論ス可ケンヤ」と感想を記し「貧民ノ数七百万」との事実をノートして、「又貧民ノ倦体妻ヲ交易ス」と貧民のための社会施設が却って貧民を怠惰にして不徳を生んでいるといふのである。Spencer, *ibid.* pp.103-04, 407. 福澤の直接の援用は『通俗国権論』(一八七八年)に見られる(④六二七)。
- (207) 『論語』学而編「人の己を知らざるを思はず、人を知らざるを思ふる也。」吉川幸次郎は唐の陸徳明「經典釈文」によった

- 清初の臧琳「経義雜記」による「人の己を知らざるを患えず、知られざるを患うるなり」と解し、自分が認められる様な点が無いことを悩む、と解釈する。その他、類似した言として憲問篇第十四、衛靈公篇第十五がある（吉川幸次郎『論語』上、朝日文庫、一九七八年、四六頁。）
- (208) “a head that may be placed on many different bodies, a fruit that may grow from many different buds.” (Guizot, *op. cit.* pp.194-95) がヒントになった一文であるが、明治七年十一月七日付けの慶應義塾五九楼仙万の「仏国「ギゾー」氏の文明史に云へることあり」との記事の意訳ほどではない。
- (209) この福澤の解釈は、先に注87でみた吉川幸次郎の解釈に近い。
- (210) Mill, *op. cit.* pp.218-221、水田訳八二―九二頁。
- (211) ギゾーは文明史第一講において、フランスがヨーロッパ文明の中心 (the center) にして淵源 (the focus) であり、その理由として、社交性 (a sociableness) や共感性 (a sympathy) を生み出す何者かに求め、明晰性 (clearness)、社交性 (sociality)、それに共感性 (sympathy) を挙げている。それらはフランス文明の特有の性格を物語っており、フランスがヨーロッパ文明の先頭に立つ資質であると講じている (Guizot, *op. cit.* p.16 安士訳四―五頁)。また第一四講では一七世紀及び一八世紀はフランスがヨーロッパ文明の先頭に立つて居り、フランスの社交精神 (communicated character) がとりわけ目覚ましかつたと講じている (Guizot, *ibid.* p.291 安士訳二五六頁)。文明は、ヘンリーが脚注で述べているように、野蛮から区別された人類の進歩の度合いの状態であり相対的な用語である (“Civilization is properly a relative term.” 福澤の訳によれば「抑も文明は相対したる語」で「唯野蛮の有様を脱して次第に進むものを云ふなり」(④三八)である。Henry, in Guizot, *ibid.* p.18n)。政治制度 (political institutions) では英国に遅れ、芸術 (the arts) ではイタリアに遅れをとっているも、フランスは文明の発信地である。何故か、それはフランスには人と人との間の交際に長じている国民性があるからである (Guizot, *ibid.* p.16 安士訳四頁)。
- (212) ミルは夫婦親子と雖も一方に権力があり他方に隷従があればそこに完全な信頼関係はないとする (Mill, *op. cit.* p.431. 大内訳七三頁)。しかし家庭を正しく営むならば自由の徳の真の学校 (the real school of the virtue of freedom) となる。即ち家庭に権力と服従という関係がないならば、家族が対等者として相互に共感し愛を以てなる学校 (a school of sympathy in equality, of living together in love, without power on one side or obedience on the other) となる。家庭とはかくあるべき

き学校でなければならぬし、それは人類の徳を涵養する場 (the moral training of mankind) でもある。子供にとつては感情と行為の模範を見習う学び舎となる (Mill, *ibid.* p.450. 大内訳一〇四頁)。福澤流にいえば、世の中で夫婦親子より親しいものはない、つまり「天下の至親」である。それが「唯和して真率なる丹心あるのみ」を意味するならば、家庭はミルのいう徳育の学校ともなろう (一七編③一四三)。

(213) Gutzeit, *op. cit.* p.292. 安土訳二六五頁。

(214) Wayland, *op. cit.* p.311.

(215) Buckle, *op. cit.* I, p.662.

(216) 西沢直子「中津市学校に関する考察」(『近代日本研究』第十六卷、二〇〇〇年) 参照。

※

本稿は福澤論吉協会『福澤手帖』第一九三号(二〇二二年六月)、『学問のすゝめ』初編刊行一五〇周年の一環)に掲載したエッセー「学問のすゝめ」小考」を注付きの論文でとの一読者からの要請に応えるものである。研究ノートの書き綴っていたため煩雑になってしまったことをお許し願いたい。史料その他について甲南大学図書館の諸氏、とくに今野智子、江本千里、高野重成の三氏にはお世話になった。記して感謝したい。また本稿が西田英一教授の退職記念号に掲載されることになったこと、在職中の向かいの研究室であったこともあり御迷惑をおかけしたであろうこと、難病を患い纏め上げるのも不十分となったことなど、西田教授と編集担当住田英穂教授に、謝意並びにお詫びを併せ申し上げたい。