HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	福沢諭吉の社会構想における儒学の意味 ―「大学」との比較の試み ―
著者	中村，敏子；NAKAMURA，Toshiko
引用	北海学園大学法学研究，58(4)：59-83
発行日	2023-03-30

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

論　説

福沢諭吉の社会構想における儒学の意味
――『大学』との比較の試み――

中　村　敏　子

はじめに

福沢諭吉は、幕末に3度洋行し、西洋書を多く読んで日本を近代国家にするために奮闘した。そのためこれまで彼の思想は、西洋からの影響を中心に分析されてきた。しかし福沢は『福翁自伝』に、14、5歳の頃から儒学の古典を熱心に読んだこと、そして特に『春秋左氏伝』を好み、全巻を11回も読み返して面白いところは暗記までしていたことを記している。そしてその学習は、「漢学者の前座」くらいまでいったと述べているのである。このように福沢は儒学を深く学んでいたにもかかわらず、これまで儒学と福沢の思想との関連についてはほとんど考察されてこなかった(1)。本稿は、人間と社会に関する福沢の思想について、儒学との関連を考察する試みである。

拙稿「福沢諭吉における自由の概念」において、福沢は、西洋書を翻訳する前から、後に展開する個人と社会に関する考え方、すなわち「万物の霊」としての人間が自分の内面にある「本心」に従って「智徳」を研き、「一身」から「天下」までの独立を果たすという構想をもっており、それは儒学の経典『大学』の冒頭に示された「三綱領八条目」を下敷きにしたものではないかと論じた(2)。本稿ではこれを手がかりとして、個人と社会に関する福沢の構想と儒学のテキストとの比較を試み、『大学』の教えがどのように影響を与えたかを考察する。特に彼が西洋の思想を学びながら思索した『文明論之概略』までの時期について、儒学と西洋思想の両方に眼を配りながら、時系列にそって彼の議論を検討する。これによって、儒学と西洋の学問を学んだ福沢の思想の内容が、よりよく理解できるようになるであろう。福沢の中で、日本の社会の有り様と儒学そして西洋の思想はどのように響きあったのであろうか(3)。

「三綱領八条目」について

福沢が十代の半ばから熱心に学んだ儒学とは、そもそもそれぞれの人間が、聖人の教えを学ぶことで道徳的に完成し、聖人君子になることをめざす学問であった。「三綱領八条目」とは、人間が聖人に至る道を修めるために、学問をする目的とその方法を示した儒学の根本原則である。それは『大学』の冒頭に書かれている。

しかしなぜ、聖人になるために学問をするのか。それについて朱子は、『大学章句序』において次のように説明している。朱子によれば、世界は真にあるべき唯一の永久不変の「理」を根拠として成り立っている。そしてそれぞれの個物は、内在する「理」としての「性」を持っている。人間もこの世に存在したはじめから、誰もが「仁義礼智の性」を天から与えられている。聖人とは、天に与えられた人間としての「性」を完全に実現している、つまり「理」そのものであるような人格のことをいう。このように人間はみな平等に「性」を与えられ、すべての人が聖人になる可能性を持っているが、他方で、肉体および精神の原理を司る「気」の影響を受け、その「気」の妨害によって、自分の「性」(「理」) を認識できず、それを完全に発揮することができない人も出てくる。それゆえ自ら「理」を体現した聖人君子は、人々を治めると同時に、人々を教えて、彼らが本来持つ道徳性を自覚させ、固有の「性」に復せしめようとするのである。こうしてすべての人が自分の「性」を自覚するために学問をする。朱子は、『論語』の注に、「人の性は皆善、善を明らかにしてその初に復する」と書いているが、その「復初」であるという(4)。朱子はこのような考え方にもとづき『大学』を解釈する。本稿では、朱子の解釈を中心に儒学の思想を見ていくことにする。

『大学』には、まず「大学の道は、明徳を明らかにするに在り、民を新(あらた) にするに在り、至善に止まるに在り」と書かれる。「明徳を明らかにする」とは、上で説明したように、自分が本来持っている「性」が「気」に覆われていたら、それを明らかにして「性」をもともとのあり方に戻し覚醒させることをいう。つづく「民を新にする」とは、このように自分の明徳を明らかにした君子が、それを人にも及ぼし、人々に各自の明徳を明らかにさせることである。このとき大切なのは、それが人々の内部からの自発的な自己革新であることだという(5)。そして「至善に止まる」とは、ものごとの「理」が完全に実現し極致にたどりつい

たら、そこに止まるということである。つまりここで最終的にめざされるのは、天理そのもののような人格に到達することである。これが「三綱領」であり、『大学』の総括的テーマとなっている。中でも最初の「明徳を明らかにする」が根本的なものとされ、朱子学ではこの三つの綱領の順序が重視されたという(6)。

続いてそれを実現する方法が、順に「格物・致知・誠意・正心・修身・斉家・治国・平天下」という「八条目」として示される。「格物・致知」は、知識を窮めて完全なものにするよう努力することをいう(7)。儒学の思想は人間の道徳的発達をめざすものだったから、「格物致知」とは、立派な人間になるために個人の道徳的な知を窮めることをめざすという意味である。しかし天下万物に同一の「理」が貫徹していると考えるので、それは同時に世界を成立させている「理」の原理を窮めようとすることにもなる。

「誠意」とは、道徳的知を窮めた後に、道徳的な意識があたかも本能の如くなるようにすることをいう(8)。つまりあえて努力しなくても道徳的に行為できるようになるということである。そして、それを知ることができるのは自分自身だけであり、自らそれをチェックすることになる。それゆえその点について、「自ら謙くす」、「君子は必ず其の独りを慎しむ」と説明される(9)。また朱子学では、「霊なる心」(「人心は至って霊なり」)(10) こそが「身の主」であり、心が身をコントロールすると考えられた(11)。ゆえに君子たるものは、心を常に正すことが求められる。これが「正心」である。こうして「一身を修める」ことができるとされるのである。

このように「一身を修める」ことができてこそ、「家を斉える」ことができるし、そこから「国家を治める」ことが可能になり、それがあってこそ「天下が平らかになる」のである。これが「八条目」の内容である。朱子の注では、「格物・致知」から「修身」までが「明徳を明らかにする」にあたり、「斉家」から「平天下」までが「民を新たにする」にあたるとされる。そして『大学』本文では、それに続いて「天子自り以て庶人に至るまで、壱是に（一切）皆な修身を以て本と為す」と書かれている。すなわち儒学においては、「修身」こそが最も重要だと考えられていたのである(12)。

福沢の思想への影響

福沢は儒学を学んでいたから、「三綱領八条目」についてもちろん知っていたはずである。本稿で福沢と儒学との関連を検討するにあたってまず注目したいのは、この「三綱領八条目」の思想が、個人を中心として、そこから家族、国家へとその影響を拡げていくという構造を持っていた点である。たとえそれが道徳的に生きることを追求するためであっても、「八条目」は個人を社会の中心にすえる思想であった。それを学ぶことが、徳川社会に生きる福沢にとりどのような意味を持っていたのか。それを検討するために、まず江戸時代の人間がどのように生きていたのかについて、みることにしよう。

江戸時代に人々の生活の基本をなしていたのは、「家」である。人々は「家」の中に生まれ、「家」の中で死んでいった。「家」はもともと10世紀頃公家の間に成立した集団であり、15世紀後半には、武士の間でも、世代を超えて引き継がれるべきものと考えられるようになった。江戸時代に入ると、幕府は武士の「家」を基盤として支配するようになり、17世紀後半には武士の「家」は幕府の法によって統制されるようになった。そのようなことから、庶民の間にも「家」意識が成立し、人々の生活は「家」を中心に営まれるようになったのである。

「家」の存在目的は、「家業・家産・家名」の継承であり、祖先の祭祀を伝えることも重要だった。「家」はそのための企業体であり、継続させることが最も大事だと考えられた。武士の場合は「家職」を領主から与えられ、領主の統制を受けたが、「家」についての考え方自体は変わらない。

「家」は企業体であったから、そこに属するメンバーはそれぞれが「職分」を持ち、それらが組み合わさることで「家」は構成され運営されていた。「家」は存続させること自体が目的だったから、当主でさえ「家産」を自由に使うことはできず、それを次世代に伝えることをめざして行動する管理人のような立場だったといわれている。すなわちそれぞれの人間は、いわば「家」というジグソーパズルにおけるひとつのピースのような存在だったといえるだろう。個々人は「家」を成り立たせる不可欠の構成要素で、そこから動けない存在だったのである。そして、家業を同じくする「家」が集合して、身分を構成していた。江戸時代の社会とはこのような社会だったのである(13)。

福沢が憎んだのは、個人がこのように全体の一部分としてはめ込まれ、自分の意志で自由に活動することが許されないような社会構造であった。福沢自身、緒方洪庵の適塾で蘭学を学んでいた安政３（1856）年に兄が死去したため、福沢家の家督を継ぎ、奥平家に仕えることを余儀なくされて、蘭学の修行を一時やめざるをえなくなるという経験をすることにもなった。

このように徳川社会においては、個人は「家」と「身分」に埋め込まれて生きるべきだとされていた。それに対し儒学の「八条目」に示されていたのは、社会関係の中でまず「個人」を中心におき、その個人が能動的に家族や国家に影響を与え社会関係を作っていくという考え方であった。たとえ当時の儒学の教えが、聖人の教えをひたすら学び、それに従って道徳的に生きることをめざすものであっても、それは、個人が「家」や身分の中に埋め込まれて自由な活動が許されず、一生その中で生きる徳川社会とはまったく異なる可能性を示す考え方だったといえよう。

自分の才能を自由に発揮できる社会を希求していた福沢は、こうして儒学において、個人を中心に社会関係を考える思想に触れた。彼がこのような個人を中心に考える思想枠組みを知っていたことは、徳川社会をどのように変革するかを考えるに際して、大きなヒントを与えたであろう。そしてそれは、西洋の思想とも響きあうものであった。

福沢は幕末に３度洋行し、多くの洋書を購入した上でそれらを翻訳した。彼が個人と社会の構想に関わって初めて翻訳したのが『西洋事情外編』（慶応４（1868）年）である。その書の『巻之一』の構成は、以下のようになっている。すなわち「人間」・「家族」・「人生の通義及び其職分」・「世の文明開化」・「貴賤貧富の別」・「世人相励み相競ふ事」・「人民の各国に分るることを論ず」・「各国交際」・「政府の本を論ず」というものである。ここからわかるように、西洋の書物に示された社会の構成も、個々の人間から始まり、そこから家族へ、国家へ、そして国際関係へと拡がるものであった。

福沢が西洋の思想に接する前に、個人を中心として家族や国家へとその影響を拡げていくという儒学の思想を理解していたことは、同じような段階を踏んで社会を考える西洋思想の理解を容易にしたであろう。また、自分が儒学から学んだ社会構想が、西洋の「自主自由の通義」を持つ個人を中心にすえた思想と対比しうることを感じたであろう。すなわ

ち福沢は、儒学の思想を媒介とすることで、西洋の社会構造を理解し、自分の持つ思想の有効性を確認することになったと思われる。それに加えて福沢は、西洋の書から人間の権利や資本主義社会の競争の原則、そして法の重要性という社会の仕組みについて学んだのである。

福沢はこのように儒学の思想を持ちながら西洋の思想に触れていく中で、徐々に自分の社会構想を作っていった。まず『西洋事情外編巻之一』の翻訳において、文明の教えが行なわれることで「人々徳行を修め智識を研く」(1－400)[14] に至るとして、文明の発達が人間の「智徳」の発達と関連することを記した。のちに『文明論之概略』において展開される考え方の初出である。ここで「智徳」と書かれた部分は、この書の原本であるチェンバース社の書[15] では、‘natures are purified, faculties developed（性質は純化され、能力が発達して）’と書かれているので、福沢がこの部分を「智徳」という独自の言葉で翻訳したことがわかる。つまり福沢は、この書の翻訳以前から、人間において「智徳」の発達が重要であるという考え方をもっており、この翻訳において、それを文明の発達と結び付けて理解したのである。

また、『西洋事情外編』と同じ明治１（1868）年に書かれた『訓蒙窮理図解　序』では、人間を「万物の霊」(2－236) と表現した。福沢はこれ以後晩年まで、理想の人間について一貫してこの語を使用したが、その出典は儒学の経典『書経』「泰誓上篇」であり、「惟れ人は万物の霊」と書かれる。人間は世界のあらゆるものの中で最も優れた存在だという意味である。ここからわかるように、福沢の思想において人間の理想のあり方は、儒学の理想像に倣ったものだったのである。そして、明治２（1869）年の書簡において、初めて「一身独立して一家独立、一家独立一国独立天下独立」[16] という考え方を表明した。

このように、福沢が晩年まで一貫して抱き続けることになる社会構想に使われた「万物の霊」・「智徳」・「独立」という主要な概念は、彼が社会に関する西洋の書物を翻訳する前から彼の中に存在した。そして1870（明治３）年に書かれた『中津留別の書』において、次のようにまとめられたのである。

「人は万物の霊なりとは、…天道に従て徳を修め、人の人たる知識聞見を博くし、物に接し人に交わり、我一身の独立を謀り、我一家の活計を立ててこそ、始て万物の霊と云ふ可きなり。…人の自由独立は大切なるものにて、この一義を誤るときは、徳も修むべからず、智も開くべから

ず、家も治まらず、国も立たず、天下の独立も望むべからず。一身独立して一家独立し、一家独立して一国独立し、一国独立して天下も独立すべし。」(20－50)

すなわち「万物の霊」としての人間は、「智徳」を研くことで「一身の独立」を果たし、そこから「一家独立」「一国独立」そして「天下の独立」へとつなげていくべきだという思想である。これを見ると、福沢は人間の理想像を儒学の思想から取っており、また、個人から家族へ、国家へ、そして天下へと個人の行為の影響が拡がっていくという社会の構想を持っていたことがわかる。そして福沢が、こうした概念を主要な西洋書翻訳以前から持っていたことから考えると、彼が若い頃学んだ儒学の『大学』に書かれる「三綱領八条目」を下敷きに新しい社会について構想したのではないかと思われるのである。ここではそれを確かめるために、福沢の考え方と『大学』に示された思想とを、具体的に比較検討することにしたい。

まず「智徳」という概念についてみてみよう。「八条目」の最初の4項目は、「格物・致知・誠意・正心」である。「格物・致知」は、知識を窮めて完全なものにするよう努力することをいう。朱子は、「格物・致知」こそ『大学』における最も中心的な教説だとして、次のように解説する。すなわち「知を致す」ためには「物の理」を窮める必要がある。これが朱子の「窮理」説である。人の心は「霊」なるものであって知があり、天下の物には必ず「理」がある。「知」を尽くすには、少しずつ「理」を窮めながら究極には「天下万物の理」に至ることが必要なのだ。すなわち道徳的存在として生きるべき人間に与えられた「性」は、世界の「理」とつながるものだったから、「知を窮める」ことは、最終的には世界を成り立たせている「理」を追求することだった。その「理」が道徳的原理であったとしても、このように世界を貫く原理が存在し、それを探求しようと考える点で、儒学の思想は西洋の科学的思考と共通していたといえるだろう。

それゆえ福沢は、「格物・致知」を「智」という言葉に置き換えた。それは、その内容を近代的で合理的な思考と科学的知識を意味するものに変えるためだったと考えられる。この言葉が初めて登場する『西洋事情外編巻之一』の翻訳をするまでに、福沢は長崎や適塾で蘭学を学んだ。『福翁自伝』から適塾の特徴として読み取れるのは、自然科学の知識を実験により確かめようとする実証的態度である。つまり福沢は、人間にと

り科学的で合理的な思考と智識が重要な要素であることを、西洋の科学を学ぶ中で認識した。こうして自分の思想の中では、それを「智」という言葉で表現したのである。

しかし福沢は、「智」だけではなく、常に「徳」を人間が追求すべき項目として示している。これは「誠意・正心」を下敷きにしたと考えられる。「誠意」とは、道徳的意識があたかも本能的な意識になるようにし、あえて努力しなくても道徳的に行為できるようになることである。そして儒学では、自分自身で自己の行為を正すことが求められた。後に福沢は人々の道徳に関していくつかの論を著すが、そこで重視したのは、自分の行為を自発的に正すことができるのか、それとも外部からの強制によらなければならないのかという内発性の点であった(17)。このように福沢が、人間は自分で自分自身の行為を規律できるようになるべきだと考える点も、儒学にもとづく考え方だといえよう。こうして福沢は、人間においては道徳的であることも重要だと考え、これを「徳」と表現したのである。

このように「万物の霊」たるべき人間が、「智徳」を発達させることの重要性を述べながら福沢は、さらに1871（明治４）年に書いた『啓蒙手習之文』（3－20）において、「万物の霊」としての人間のもつ「霊心」について言及している。この「霊心」という言葉も、前述した朱子の「窮理」説の中に書かれる「人心の霊なる」という考え方から採られたものであろう。これはその後「本心」という言葉に変化して、晩年まで人間の理想像を語るときに登場する。すなわち人間は、その内部に行為を規律する「本心」をもち、それに従って「智徳」を研く努力をすることで、理想の状態に近づいていくのである。

このように福沢は、儒学の「三綱領八条目」の思想を基本的枠組みとして、新しい社会に生きるべき人間のあり方を考えた。それは「万物の霊」としての人間が、自分の内部にある「霊心（本心）」に従って「智徳」を発達させ、「一身の独立」（儒学では「修身」に対応）を果たした後、そこから「一家独立」（「斉家」）、「一国独立」（「治国」）そして「天下の独立」（「平天下））へとつなげていくべきだという社会構想である。

福沢が、新しい時代に対応していくための人間と社会について儒学にもとづき考えていたことは、「霊心」について書かれた『啓蒙手習之文』の全体を読むことで明らかとなる。実は福沢はその書の中で、儒学の人間像を使って新しい社会における人間のあるべき姿を示しているのであ

る。彼は『啓蒙手習之文』「序」において、この書は教育を広くいきわたらせるため、手習い師匠の教えに便利なように西洋書を意訳して、通俗文により手本を作ったものであると述べる。その「下」の最後に、「洋学の科目」という項目が掲げられている。そこでは「数学」や「窮理学」などと並んで、「修心学」が最後にあげられている。つまり西洋的にいえば「倫理学」にあたる科目であろう。そこには次のように書かれる。

「人は万物の霊なり。性の善なる固より論を俟たず。修心学とは此理に基き、是非曲直を分ち、礼儀廉節を重んじ、これを外にすれば政府と人民との関係、これを内にすれば親子夫婦の道、一々其分限を定め其職分を立て、天理に従て人間に交るの道を明にする学問にて、畢竟霊心の議論なり。」(3－20)

これはまさに上で説明した儒学の思想内容そのものである。「啓蒙」と名づけられた文章の中で、「洋学」の科目とされる「修心学」の内容として、福沢が堂々と儒学の思想を書き記していることには驚かされる。このときまでに福沢は、のちに『学問のすすめ』にその議論を取り入れることになるアメリカの宗教学者フランシス・ウェイランドの『修身論(Elements of Moral science)』を手に入れ、その内容を知っていた。『修身論』は、キリスト教の教えに従って人間の道徳について説く本であり、福沢も儒学的な道徳論とは異なる内容に興味を持ったといわれている[18]。それゆえ福沢は、西洋の倫理学の内容を知った上で『啓蒙手習之文』を著し、新しい社会に必要な学びを示そうとした。その際人間のあるべき姿として、儒学の人間像を子どもたちに教えることを選択したのである。それが『啓蒙手習之文』と題された論の中に書かれていることは、福沢が、儒学の思想により人々を「啓蒙」しようとしたことを示すであろう！

『学問のすすめ』── 学問と独立

このように福沢は、儒学の枠組みにもとづく社会構想を持ちながら西洋の学問を学びつつ、自らの構想を固めていった[19]。明治５（1872）年から断続的に書き続けられた『学問のすすめ』は、そうした福沢の構想のひとつのまとめを示すものだといえるだろう。彼は西洋書を翻訳するのではなく、西洋から学んだ内容を取り入れながら、自らの著作として『学問のすすめ』を著した。そして、新しい社会における望ましい人間の

姿を人々に説いたのである。『学問のすすめ』の議論の趣旨は、人々に、「実学」を学び、「独立」を果たすよう呼びかけたという内容としてまとめられる。現代の眼から見ると至極当たり前の主張に思われるが、実はこの考え方によって福沢は、それまで抱いてきた儒学にもとづく社会構想について重要な革新を行なったのである。それは以下のようなことである。

この中で述べられる「実学」を「学ぶ」とは、これまで論じてきた「智」を発達させることと同じ内容を意味する。つまり福沢が「格物・致知」を近代的な合理的思考とそれによる科学的知識を意味するために「智」と呼んだことは前述したが、ここで言う「実学」も同じ内容をもつと考えられる。福沢は、新しい時代においては、人間がいかによく生きるかという道徳を学ぶ「道学」ではなく、新しい社会に対応するために必要な近代的合理的な「智」を内容とする「実学」を「学ぶ」べきだと説いたのである。

そしてそのことは、学びの先にたどりつく人間のあり方にも変化をもたらす。「道学」を学んでめざすべきは聖人君子という道徳的に優れた人間だが、「実学」を学ぶことでめざすのは「独立」した人間であった。すなわち福沢は、人々に「学ぶ」ことを勧める際に、人間が学ぶ学問の内容を道徳から合理的科学的思想へと変化させることで、道徳的修養をめざす教えである「三綱領八条目」を、人間の「独立」という新しい時代に適合的な生き方を示す思想へと転回させたのであった。

そして、『学問のすすめ』において、初めて独立について詳しく説明することになった。福沢の考える独立の定義は、次のようなものである。

「独立とは、自分にて自分の身を支配し、他に依りすがる心なきを言う。自ら物事の理非を弁別して処置を誤ることなき者は、他人の智恵に依らざる独立なり。自ら心身を労して私立の活計をなす者は、他人の財に依らざる独立なり。」(3－43)

これに対し、独立していない状態とは、他人に依存する状態のことである。福沢は、江戸時代に言われた「民はこれに由らしむべしこれを知らしむべからず」というお上の方針により、お上の意向に従うばかりだった人々の様子を批判する。そのように他人任せの人ばかりでは、国を守ることもおぼつかない。それゆえ福沢は、新しい社会の考え方を学ぶことで、自分で判断でき、他者に頼らない独立した人になることを人々に呼びかけたのである。

こうして独立した人間は、自由に行動できる権利を持っている。江戸時代のようにお上に依存し、行動を指示されて生きる必要はないのだ。そして独立した人間であれば、国家も自分で運営することができる。そうなれば、国家において支配する役割も果たすことになるし、支配される立場にもなるだろう。これを福沢は、ウェイランドの『修身論』から学んだであろう「主・客」の「二人前の役目」という議論により説いた(20)。それゆえ国民は税も負担しなければならないだろう。しかし最も重要なのは、法を守ることである。法により政府の権力を縛ることもできるし、人民の無法な行為も防ぐことができる。これは『西洋事情二編』として訳したブラックストンの議論から学んだことであろう。これにより政府と人民との関係がバランスよく保たれることになり、円滑な国家運営が可能となる。そのような国家であればこそ、国際的な独立も主張できるようになるのだ。

このように福沢は、人々に実学を学ぶことで独立し、そこから国家の独立へとつなげることを説いた。それが三編に掲げられた「一身独立して一国独立する事」なのである。福沢が「三綱領八条目」から学んで『中津留別の書』においてまとめた社会構想では、人間社会における独立は一身から家族を通って国家へとつながることになっている。そして初編では同様に「身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり」と述べられていた。しかし、ここで福沢が家族を捨象して「一身独立して一国独立する事」と述べたのは、ここでの議論が、人々に、国家を自分のこととして考え、自分の独立と国家の独立を結び付けて考えてもらうことを目的としていたからである。

さらに『学問のすすめ』では、議論の目的が、それまでの福沢の著作から大きく転換している。彼は、儒学を基本として西洋思想を学びながら望ましい個人と社会のあり方について考え続けてきたが、『学問のすすめ』において初めて、これまで考えてきた理念を実践するための行動について提示した。その方法が「学問のすすめ」であった。学問をすることで、合理的思考のできる人間となって独立しよう。それが国家の独立も保証する。このように福沢は人々に呼びかけたのである。

福沢がこのような議論をしようと考えた背景については、彼のいくつかの書簡に述べられている。福沢は、思いがけず明治政府が開化政策を採ったことを評価していたが、『学問のすすめ』執筆の２年ほど前から、政府の開化政策に対して人民が不満を持ち、時にはそれが騒乱に発展す

る状況を憂慮していた。そして人々に新しい社会について学ばせることが必要だと考えたのである。それが政府と人民の良い関係を保証する[21]。

福沢が儒学的な枠組みを持ちながら西洋から学んだ思想を取り入れ社会を構想するのは、実はそれほど難しいことではなかったかもしれない。西洋の思想と儒学の思想を比較してみると、大きな思想の枠組みにおいては類似している部分がある。西洋の科学がめざした、世界を成立させている科学的原理の探求は、儒学の「理」の追及と重なるものだったし、西洋近代社会においてすべての人が平等な権利を持っているという原則も、儒学において考えられた、すべての人間は天から「性」を与えられているという思想と重なるであろう。また、人間に外側から働きかけることで内部的な革新を促すという西洋の啓蒙思想の構造は、聖人が「理」を窮めていない人を促して自己革新を迫るという儒学の考え方と共通するものであったろう。そうであれば、人々になじみのない西洋の思想に頼るのではなく、すでに存在する儒学にもとづき、それを転換させることで、西洋思想と同様の意味内容に変えていくことの方が現実的だったと思われる。それを可能にするのは「学問」であった。

そして学問の重視は、まさに儒学の主張そのものだった。渡辺浩は、『学問のすすめ』初編に書かれた「人には生まれながらの相違はないが、その後の学問次第で大きな差が生じる」という主張は、当時儒学者の常識だっただけでなく、町人向けの書物にも書かれ、広く流布していたと論じている[22]。福沢は当時のそのような状況をふまえ、学ぶ内容を「道学」ではなく科学的合理的な「実学」に転換することで、その「学問」を基点として人間と国家の独立を論じたのである。平等や自由の権利そして独立という一見西洋の自由主義思想を論じるように見える著作が『学問のすすめ』と題されたこと自体、この著作が儒学の思想をふまえていることを示しているといえよう。福沢はこのように儒学を転回させることで、当時必要だと考える独立について人々に説いたのであった。

『文明論之概略』── 儒学思想の転回

このように新しい社会のあり方を模索していた福沢は、明治７（1874）年の初めころまでに、ギゾーやバックルの文明史の議論に出会うことで翻訳をやめ、勉強に取り組んだ。そして１年ほどかけて、『文明論之概略』を著した。儒学にもとづく社会構想の枠組みを西洋の思想により鍛えな

おすことで福沢は、『学問のすすめ』の中で、新しい社会においては、すべての人が「実学を学ぶ」ことで独立することが必要だと主張した。そして、そうした個々人の独立を確保することで日本の独立を守ろうとした。『文明論之概略』は、議論の対象を国家にまで拡げ、当時の日本が独立を保持するために文明をめざすべきであるという、日本の進むべき方向についての処方箋を示した書であるといえよう。その意図は全体を通して一貫しており、全体がそうした目的を示すように構成されている。福沢は、西洋から「文明史」という考え方を学ぶことで『文明論之概略』を著したとされているが、この書における西洋思想からの影響はどのようなものだったのだろうか。ここではまず、福沢の議論を、彼が影響を受けたとされるギゾーの『ヨーロッパ文明史』の内容と比較することで、西洋思想の影響について考察してみよう。

福沢は『文明論之概略』の第二章において、日本は西洋の文明を目的とすべきだと論じた後、第三章で、そもそも文明とはどのようなことを意味するのかを、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』(23) にならって説明する。第三章で引用されている部分は、『ヨーロッパ文明史』の第１講の中で、文明についての定義が書かれた部分である。

ギゾーは、ヨーロッパ文明の歴史を講義するにあたって、まず「文明とは何か」について説明する。彼によれば、文明とは進歩や発達の契機を含むものであって、これこそ「文明」という言葉に含まれる基本的な概念であると述べる。それは、文化的な生活が完成し、社会すなわち人間同士の関係が発展すること（the development of society, … of the relations of men among themselves）を意味する。またそれは、社会の強さや幸福を提供する手段を増加させる。それと同時に、そのように生み出された強さや幸福を、個人に対し均等に分配することを可能にする。

このような社会的進歩は、また、個々の人間の能力の発展ももたらす。すなわち、知的な（intellectual）そして道徳的な（moral）能力を持つ人間の、内面における発達である。それにより文学や科学、そして芸術などが発展する。

こうしてギゾーは、文明の発達には社会すなわち人間関係の発展と個人の発達という二つの側面があり、それは互いに影響を与えながら進むのだと述べる。なぜ個人の発達が社会に影響を与えるかといえば、人間は、自分の内面においてさまざまな点について発展を遂げると、その発達の内容について他の人に伝えたくなり、自分の考えを発表したくなる

からである。こうして偉大な人の考えが多くの人に影響を与えるようになる[24]。しかしギゾーは、自分の講義においては社会的な発展のみを扱うとして、歴史の具体的な分析へと進むのである。

この文明史という思想は、福沢の抱いていた概念を大きな社会構想として組上げるために、さまざまな利点を持っていた。最も重要なのは、それが歴史という時間的推移の要素を含んでいたことであろう。「八条目」をもとにした福沢の思想では、人間が「智徳」を獲得するためにはある程度の時間がかかり、また、それを家族や国家へと及ぼすためにも時間的な経過が必要となる。それを歴史という概念が解決した。

また、西洋の歴史の推移を学ぶことで、それを日本の歴史と比較し、日本に欠けているものを発見することができる。さらに文明の歴史という軸の上に日本と西洋を位置づけることで、それまで途方もなく先を行っていると考えられていた西洋諸国の文明状態が、努力すれば追いつけるかもしれないところに見えるようになったのである。

こうして福沢は、ギゾーによって示された文明史の大きな枠組みを受け入れ、自分の社会構想を練り上げた。ギゾーが、文明の発達には「知性」と「徳性」を内面に持つ人間個人の発達と、人間関係における進歩というふたつの側面があり、そのふたつは個人を結節点としてつながっていると説明したことは、福沢に、儒学の思想における「格物致知」から個人の「修身」に至る「明徳を明らかにする」と、「修身」を起点としてその影響が社会へと広がる「民を新たにする」という区分を思い起こさせたであろう。こうして西洋の思想と儒学のそれぞれが福沢の中で響きあった。それにより、彼は文明の発達に関して独自の説を展開していくのである。

まずギゾーの説明の中で、「知性」と「徳性」を持つ人間の内面の発達が文明の発達に関わるとされた部分は、「格物・致知・誠意・正心・修身」を内容とする、個人が「明徳を明らかにする」という儒学の思想を経由して福沢が考えた、人間が「智徳」を発達させることで独立に至るという社会構想と重なった。こうして福沢は、文明の発達のひとつの軸として「人の智徳の進歩」（文庫版 61）[25] をあげたのである。

また、ギゾーの「個人の進歩」が「人間関係における進歩」に影響を与えるという議論は、「明徳を明らかにした」個人が他者に影響を与えていく「民を新たにする」という儒学の思想に反射して、福沢の「一身の独立」が家族の独立、さらに国家や天下の独立へと影響を拡げるという

構想に重なった。それゆえ福沢は、これを「人間交際の改良」（文庫版57）[26] という文明のもうひとつの軸として規定したのである。

ギゾーが、個々の人間について「知性」と「徳性」を持つと述べるとき、それらの能力は神によって与えられたことを前提としていただろうから、そのふたつの資質は常に並んで書かれるだけで特別の説明はなく、当たり前のこととして論じられていた。しかし「智徳」という概念こそが福沢の社会構想の基点であり、また文明化における基軸となるものであった。これは儒学から学んだものであったが、ギゾーの議論でも人間が「知性」と「徳性」を持つと書かれていることを知って、福沢は、自分の構想が正しい方向を示していることを確認したであろう。こうして福沢は、「智」と「徳」のあり方について、彼独自の思想を詳しく論じることになった。それが『文明論之概略』第六章「智徳の弁」と第七章「智徳の行わるべき時代と場所とを論ず」における議論である。

第六章「智徳の弁」において福沢は、「智徳」を「智（インテレクト）」と「徳（モラル）」に分け、それぞれの内容と相互の関係について論じる。その際福沢は、「私」と「公」という分類を導入し、「智」と「徳」をそれぞれ「私智」「公智」「私徳」「公徳」に分ける。これらの概念の説明も、ほとんどが儒学の語彙を使ってなされている。福沢は、「一心の内に属するもの」を「私徳」、「物の理を究めてこれに応ずるの働」を「私智」と呼んでおり、ここから人間個人に関わる働きを「私」と呼んだことがわかる。また、「人間の交際上に見わるる所の働」を「公徳」、「人事の軽重大小を分別し」それについて判断することを「公智」と呼んでいる所からわかるように、人間関係に関わる働きを「公」と呼んだのである。（文庫版119〜120）こうした点から見て、ここで使われた「私」と「公」の区別は、それぞれ儒学における一身に関わる「明徳を明らかにする」と、人間関係に関わる「民を新たにする」に対応すると考えてよいだろう。

なぜこのような分類を福沢が行なったかといえば、日本では「徳義」といえば「受身の私徳」つまり上から強制されて守るべきだとされる道徳のことだと理解する状況があり、それに対し福沢は、「智」の重要性を主張する必要があったからである。福沢は、「智」「徳」両方を備えてこそ「十全の人類」といえるのだが、これまで日本では「智恵」のことがなおざりにされてきたと述べる。（文庫版126）そして、単に悪人になることを避けるという「受身の私徳」を身につけるよう教えるだけでは、

「万物の霊たる人類をして、僅にこの人非人の不徳を免かれしめんことを勉め」るようにするだけである。そのように悪人にならないよう努めるだけでは「人生天稟の智力を退縮せしむる」ことになり、結局人を抑圧して、天然に持っている能力の発揮を妨げることになる（文庫版 147）と批判するのである。

その上で福沢は、「智恵」と「私徳」を比較することで、当時の日本に「智恵」が必要であることを執拗に論じた。「徳の分量はたとい我国に不足することあるも、焦眉の急須にあらざること明なり。」（文庫版 154）「方今我邦至急の求は智恵にあらずして何ぞや。」（文庫版 155）福沢は、人間には「智」と「徳」の両者が必要であると考えていたが、『文明論之概略』において、一貫して「智」の追求を主張しており、ここではそれを論証するために、「（受身の）私徳」と「智」の影響を比較して、当時の日本における「智」の重要性を論じたのである。

つづく第七章で福沢は、物事の得失を考えるには、時と場所を考える必要があるとして、「智」「徳」が行なわれるべき時と場所を検討する。そして、その前提として、「智」「徳」が歴史的にどのように発達していくかを解説する。ここで論じられる「智」「徳」の発達プロセスこそ、人間の「智徳」の発達にもとづく社会構想を追及してきた福沢の思想のひとつの到達点だったといえるだろう。

福沢の考える人間の「智徳」の発達プロセスは、以下のようなものである。福沢はそのプロセスを、「智」の発達に注目しながら説明する。まず野蛮の時代には「智力」が未発達である人間は、自分の周りにある自然界の事象を道理により理解できず、ただ恐れるだけである。社会的な事象についても、他の人間による抑圧的な支配を道理により拒否することができず、他者の指示に従って行動する。つまり自分の行動を規制する規範は、自己の外側から他者により与えられたものである。これが「受身の私徳」である。

時代が進むことで、人々は徐々に「智恵」を獲得していく。そして物事に対して「疑の心」（文庫版 172）を持つようになり、自然界の事象に関しても、その原因を求め、自ら対処法を考えるようになる。このように「智力」を獲得した人間は、自然界だけでなく社会関係においても合理的な判断ができるようになっていく。そして他者に依存せず、自分の行動を自分で判断できるようになるのである。

このように福沢は、文明の進展を、人間が合理的思考を獲得すること

で、他者の指示により行動する他律的な状態から、「智恵」を使って自分で判断できる自律的な状態になるプロセスとして考察した。これにより人間は、自分の行動を自分でコントロールすることができるようになる。すなわち自分の「一身」を支配する（文庫版 174）。このような人間は、自ら立派に行動できるようになることから、「徳」を獲得したといえるであろう。これは自分ひとりに関わる「徳」であるから、「私徳」というべきだが、それは他者から行動規範を押し付けられ、それに従う「受身の私徳」とは異なり、自ら考えて行動する内発的な「徳」である。福沢が「徳」の内発性について重視しており、それは儒学の思想から学んだことであろうことは前述した。こうして人間は、「智」を獲得することで「徳」も身につけ独立する。このような人間は他に頼る必要がない。すなわち自由であろう。

このように福沢は、文明の発達を、「受身の私徳」に従っていた人間が「智」を媒介として自律的な「徳」を身につけ、独立して自由を獲得する自己変革のプロセスとして描いた。西洋の思想を学ぶ前から、儒学を参考に考えてきた「万物の霊」としての人間が「智徳」を発達させることで独立するという社会構想が、歴史的視点を導入することで初めて具体的なプロセスとして叙述されたのである。このように独立し自らの自由を獲得した人間に対し、政府が「徳」による支配を及ぼすことは有効ではない。すなわち「今の文明の有様」（文庫版 178）においては、「知恵」が必要なのである。これが第七章の見出しにいう「智徳の行わるべき時代」の意味するところである。この「今」という限定は、『文明論之概略』を通じて貫かれている。福沢はこの書で、あくまでも当時の日本が進むべき方向について論じたのである。

このように文明について当時の日本に必要な範囲で論じていても、福沢は、文明は人間の「智徳」の進展に従ってさらに進むものだと考えており、最終的にすべての人が「智徳」を極めた究極の状態に至ることを想像していた。それが「文明の太平」（文庫版 177）という状態である。このような文明の究極状態が存在するという考え方は、福沢が晩年に著した『福翁百話』のなかにも「円満の境遇」[27] や「黄金世界」[28]「人間社会の達すべき真成の目的」[29] などと表現されて描かれている。そして究極の「智徳」を獲得した人間は、「道徳の聖人」孔子と「物理の聖人」「ニウトン」を合わせたような「智徳兼備の聖人」[30] になるのだとされているのである。西洋的な科学的思考と儒学的な徳を併せ持つ人間像であ

る。

この「文明の太平」という概念も、儒学のテキストである『礼記』の「礼運第九」に書かれる儒学の理想の世としての「大同の世」から想を得たと考えられる。儒学の思想においては、学んで「徳」を修め天の「理」を体現した聖人が、他者を導き「徳」を修めるよう教えることにより、太平の世が実現するであろう。しかし福沢は、すべての人が学ぶことでこのような「智徳兼備」の人間になって「独立」するよう呼びかけていた。それゆえ彼のいう「文明の太平」は、聖人が人々を導くことによって実現する「太平」ではなく、すべての人が自ら「智徳」を修めて独立し自由を獲得することで実現する理想社会なのである。しかし福沢は、こうした理想社会は、「今より幾千万年を経」た後でなければ実現しないだろうとして、「今」必要な「智」の追求に論点を戻すのである。

この「文明の太平」という状態に至ることで、福沢が若いときから儒学に学び、その後西洋思想によって鍛えながら考えて続けてきた社会構想は完結することになった。彼は、儒学の「三綱領八条目」に学びながら、その思想がめざしていた、支配者たるべき人が聖人の経典を学ぶことで自ら君子となり、人々を導いて徳を開花させることで、究極の平和な世界を実現するという考え方を、すべての人が、科学的合理的な思想を学ぶことで独立し、互いに自由を保証する「文明の太平」に至るという思想に転換させたのである。（彼が儒学の思想をどのように転換したかの対応部分を、それぞれ下線によって示した。）つまりエリートのための学問によりエリートが理想の社会を作るという当時の儒学の構想を、すべての人が学び独立することで、人々が主体となる理想社会を作るという構想に転回させたのである。

何と鮮やかな転換であろうか。拙稿「福沢諭吉における自由の概念」において、「文明の太平」では、西洋の近代自由主義の基礎を作ったプロテスタントがめざした「自由」と類似の自由を、福沢が儒学の回路を通って構想したことを示したが、上のように考えると、それは同時に「民主的」な社会の実現をも可能にする構想だった。こうして福沢は、儒学を基礎とする思想枠組みを改変させることで、西洋近代の自由主義がめざした、「独立」した個人が担う「自由」で「民主的」な社会に匹敵する社会構想を示したのであった。

しかし現実の日本の方向を考えることをテーマとしていた福沢は、こうした理想論には深入りせず、次に「智徳の行わるべき場所」について

論じる。ここで福沢は、「今日の文明」において「徳義」による交際が成立するのは、家族においてだけだと述べる。これを福沢は、「徳義」と「情合」との関係により論じる。家族関係は基本的に「情」によるつながりで、「規則」や約束などを用いることがない。それゆえその関係をよくするためには、徳義が役に立つ。しかし、そこから関係が遠くなればなるほど「情合」は薄くなり、「規則」にもとづく関係になっていく。「規則」は無情であるが、それによって世の中が治まるのであるから、「今の世界の至善」（文庫版 186）といえるのである。福沢はこのように述べて、当時の社会状況では、家族の中だけは「徳義」が有効であるが、それ以外の社会的領域では、合理的なルールとしての「規則」すなわち国家でいえば法が有効なのだと論じたのである。それゆえ家族外の社会的領域において、「徳」を強制するべきではない。日本という国家の独立をめざすためには、合理的な思考を進めなければならないのだ。こうして福沢はあくまでも「智」の必要性を強調しながら、「智徳」に関する議論を終えるのである。

以上のように福沢は、ギゾーの議論から文明史の枠組みを学んだ上で、第六章と第七章において、それまで持っていた社会構想を独自に展開した。こうして福沢は儒学にもとづく概念を、文明史という思想に出会うことで整理することができたのである。そして、西洋の歴史を日本の歴史と比較することで、当時の日本に必要なことについて論じた。それは西洋の文明を目的としながら、自国の独立を果たすことである。

そのために福沢が主張したのは、「智恵」の獲得を追及することだった。「徳」に関しては、当時の日本では一身に関する「私徳」は充分であったし、国家のレベルでいえば、昔から言われてきた「君臣の義」「先祖の由緒」「上下の名分」「本末の差別」という人間の品行を保つための「モラル・タイ」（文庫版 265）は、「本国の義」「本国の由緒」「内外の名分」「内外の差別」となっている。（文庫版 294）福沢はこれを「文明の方便」（文庫版 304）として転用しながら「智」の発達を促すことで、「道理」にもとづく人間関係を成立させていくことをめざした。このように福沢は『文明論之概略』最終章で、「自国の独立」を目的とすべきだと論じ、特に「今」という言葉に注意を促して、西洋に対抗して独立を保つために、「智恵」を追求することの必要性を主張したのであった。そしてこれ以後福沢は、西洋文明化による日本の独立を追求するために力を尽くしていくことになった。

しかし福沢が抱いていた、個人の「智徳」の発達から「一身の独立」へ、そこから「一家」「一国」「天下」の独立へとつなげるという社会構想から考えると、第七章の「智徳」の議論において、福沢が充分論じなかった点があるのに気がつく。福沢は、個々人の「智徳」が文明の歴史の中でどのように発達し、個人が独立するかを詳しく論じたのに対し、それ以後それをどのように「一家独立」「一国独立」を経て「天下独立」にまでつなげていくのかについては、詳しく論じていない。ただ単に「文明の進むに従て智徳も共に量を増し、私を拡て公と為し、世間一般に公智公徳の及ぶ所を広くして、次第に太平に赴き」（文庫版 177）と論じるだけである。そしてそこからすぐに、「智徳」の極まった「文明の太平」の議論に至るのである。

なぜ福沢は、このプロセスを詳しく論じなかったのであろうか。福沢の認識では、国家の独立を目的として文明化を進めるためには、個々人が「実学を学び」「智」を発達させてそれぞれが独立することは不可欠であった。それゆえそのプロセスにおける「智徳」の発達については詳しく論じた。しかし、そこから拡がっていく最初の人間関係である家族に関しては、上に論じたように「徳」と「情」の関係が成立している。そして国家においてもとりあえずの「モラル・タイ」が存在する。それゆえ「智」を発達させる重要性を論じ、「徳」に関しては、当面これ以上は論じる必要がないと判断したのである。

こうして福沢は、これ以降、西洋的な文明とその精神を取り入れるために奮闘することになった。しかし、日本人の徳義について問題がないと考え、「智」を追求する路線をとろうとした福沢の判断はしばしば覆され、日本人の「徳」は福沢の考えたレベルにはないことが明らかになっていく。こうした状況は、「智徳」の両者が人間には必要だと考える福沢にとって、見逃せないものであった。それゆえ彼はそれ以後も、時々「徳」について論じることを迫られた。『徳育如何』『徳育余論』『徳教之説』『通俗道徳論』などの議論である。しかし、当時の日本においてはともかく「智」の追求が急務だと考える福沢の議論は、どのような方法でもよいから、人々に「徳」を修めるようにさせようという点に主眼が置かれており、原理的な議論はされていない。

それにもかかわらず状況は改まることはなかった。そして条約改正との関連で男性の不品行が問題になり、西洋諸国の眼から見て日本の男女関係が問題だとされるような状況になることで、福沢は男女の関係につ

いて真剣に論じる必要があると考えるようになった。男女の関係は、一人の人間が自分の独立を果たした後最初に作る人間関係であり、「人間交際」の基礎をなす。それゆえ福沢は、明治 18（1885）年頃から、望ましい男女の関係がどのようなものであるべきかを原理的に論じたのである。そしてその議論においても、「敬」や「恕」という儒学の重要概念が使われることになるのだが、それに関する考察は、稿を改めて行なうことにしたい。

注

(1)　福沢の思想と儒学との関係を扱った論稿として、渡辺浩「儒教と福沢諭吉」『明治革命・性・文明』（東大出版会、2021 年）527～553 頁がある。また同「西洋の「近代」と儒学」『東アジアの王権と思想　増補新装版』（東大出版会、2016 年）192～215 頁も参考になる。

(2)　中村敏子「福沢諭吉における自由の概念」『北海学園大学法学研究』第 58 巻第 2 号。また福沢の思想全体に関する儒学との関わりの概要は、拙書『福沢諭吉文明と社会構想』（創文社、2000 年）でも論じた。

(3)　ここで参照するテキストは、朱子の解釈に従って編集されている島田虔次『大学・中庸　上』（中国古典選 6 、朝日文庫、1978 年）を中心に、赤塚忠『大学・中庸』（新釈漢文大系 2 、明治書院、1972 年）を補うことにする。

(4)　島田『大学・中庸　上』26～27 頁、赤塚『大学・中庸』12 頁。

(5)　島田、同書 86 頁。

(6)　同書 58 頁。

(7)　同書 67、68 頁。

(8)　同書 112 頁。

(9)　同書 110 頁。

(10)　同書 48 頁。

(11)　同書 120 頁。

(12)　赤塚『大学・中庸』47 頁。

(13)　「家」の有り様については、中村敏子「家」『「天皇」から「民主主義」まで』米原謙編著（晃洋書房、2016 年）118～121 頁参照。

(14)　以下、福澤全集からの引用については、すべてカッコ内にその巻数と頁数を（1－400）のような形で示す。この場合は、『福澤諭吉全集』（岩波書店、1958～1971 年）第 1 巻 400 頁を意味する。

(15)　J. H. Burton (Chambers's Educational Course), *Political Economy*, (Edinburgh: W. and R. Chambers, 1873)

(16)　慶応義塾編『福澤諭吉書簡集』第一巻（岩波書店、2001 年）114 頁。

(17)　『徳育余論』における「主観の自発」と「客観の外見」の議論や『通俗道徳論』における「自力の道徳」「他力の道徳」の議論などを参照。

(18)　西川俊作「福沢諭吉、F. ウェーランド、阿部泰蔵」『千葉商大論叢』第四〇巻四号、2003 年。

(19)　この頃福沢はいくつかの西洋書を翻訳し、自分の議論に取り入れたが、その内容を見ると、彼が西洋から何を学び、何を学ばなかったのかが読み取れる。福沢の社会構想に関連して重要なのは、イングランドのコモン・ロー学者であったウィリアム・ブラックストンの『イングランド法釈義（Commentaries on the Laws of England）』の中の個人の権利に関する章を訳した『西洋事情二編』およびウェイランドの『修身論』である。しかし福沢は、ブラックストンの前提とするロック流の社会契約論からも、ウェイランドの議論の枠組みであり西洋社会の基礎をなすキリスト教道徳からも、影響を受けなかった。『イングランド法釈義』『修身論』共に、詳しくは中村敏子「福沢諭吉における自由の概念」参照。

(20)　『学問のすすめ』七編に書かれる、国民は「政府の下に立つ一人の民」という「客」の勤めと、「国中の人民申し合せて一国と名づくる会社を結び社の法を立ててこれを施し行う」という「主人」としての「二人前の役目」を勤めるという記述は、一見ルソーの社会契約論を思わせる。そのため福沢は社会契約論をウェイランドから学んだとする解釈がある。しかし、ウェイランドが『修身論』において国家を社会契約により論じることはない。

ウェイランドは、人間社会を「単純社会（simple society）」と「シヴィル・ソサイァティ（civil society）」とに分けて論じるが、国家が扱われるのは「シヴィル・ソサイァティ」の項においてである。そして「シヴィル・ソサイァティ」の最も重要な特徴は、「神の制定」だということである。彼はこの点を、「シヴィル・ソサイァティ」の議論の始めに確認している。ウェイランドは、人間は神の制定した「シヴィル・ソサイァティ」で生きることが必然とされており、結婚関係がその起源だとする。そして個々人が「シヴィル・ソサイァティ」と契約を結びそれに参加することで「シヴィル・ソサイァティ」は拡大し、国家になると論じられる。それは全員一致の契約により作られるのではない。そして、その存続は神の意志なので、人間はその存続に資するように政府を設立するが、それに対する抵抗は、神の意志にもとづく社会を破壊することになるので認められないとする。

このように牧師であるウェイランドは、国家を「神の意志」に従う集団として扱った。また国家が国民の全員一致の契約により成立することもない。それゆえ彼の「シヴィル・ソサイァティ」についての議論から、人間が国家を設立するために社会契約を結ぶという考え方を読み取ることはできないのである。

福沢がいう「国中の人民申し合せて一国と名づくる会社を結び社の法を立ててこれを施し行う」という考え方は、ウェイランドの「単純社会」の記述から取ったものと思われる。「単純社会」とは、例えば会社のように、単に「人間の意志」だけにもとづき、契約で作られ任意に解散できる団体（voluntary associations）のことだとされる。福沢はここから、人間が任意に設立する団体として国家を記述した。しかし、国家すなわち政治社会を作る社会契約が他の契約と異なるのは、それが支配服従関係を作るという点である。福沢の記述はそれにふれていない。それゆえこの説明も社会契約に言及したものとはいえないのである。

福沢はこれに、国民は「主・客」の「二人前の役目」を果たすべきだという議論を付け加えた。この議論は、「シヴィル・ソサイァティ」における政府との関係及び「市民としての義務」の部分からヒントを得たと思われる。つまり社会を「人民の申し合せ」により作るという議論と「主・客」の議論は、『修身論』の中では

まったく別の箇所で、別の文脈において論じられている。それを福沢は合わせて論じた。それにより福沢は、「国家を契約で作る」ことではなく、「国家は自分たちが作り、法も作った。それゆえ法を守り税を負担することで、自分たちで運営すべきだ」ということを主張したのである。これは一般的な共和政の議論である。福沢は、新しい国家は国民が自ら作ったのだから国民が自らその運営を担うべきであり、そうすることで国家は安定し、独立も確保されると主張したのである。

このように福沢は、ウェイランドの議論の中から自分の主張を補強できるような内容を任意に選んで叙述した。ウェイランド全体を翻訳するのではなく部分的に自分の著作に取り入れたのは、すでに自ら語るべき構想を作り上げていたからであろう。『修身論』の詳しい内容は、中村敏子「福沢諭吉における自由の概念」107～111 頁。

(21)　中村敏子「福沢諭吉における自由の概念」112～113 頁。

(22)　渡辺浩「どこが新しいのか」『福澤手帖』第 195 号（福澤諭吉協会、2022 年）

(23)　福沢はギゾーの講義を英訳本で読んだ。手択本は以下のものである。F. Guizot, *General History of Civilization in Europe from the Fall of the Roman Empire to the French revolution,* (Oxford: D. A. Talboys, 1837)

(24)　ここでギゾーが個々人の発達が社会的な影響を持つのは、個々人が他者に対してコミュニケーションを使うことで自分の発展を伝えるからだとする議論も、後の男女関係に関する議論に影響を与えたと考えられる。中村敏子「コミュニケーションとしての「愛」と「徳義」」『福澤諭吉年鑑』29 巻（2002 年）参照。

(25)　以下、『文明論之概略』（岩波文庫、1995 年）からの引用は、（文庫版 61）という形で示す。これは文庫版の 61 頁という意味である。

(26)　「人間交際」という語については、ギゾーの英訳文の中に、文明を説明して 'the development of society, … of the relations of men among themselves' とあるので、直接的には下線部の翻訳だと思われる。しかし、福沢はこの言葉を『西洋事情外編』の翻訳の時点ですでに使用している。『啓蒙手習之文』の「修心学」の項目において儒学的人間像を示した中に、「天理に従て人間に交るの道」と書かれているが、『孟子』「万章下」に万章が「交際」について質問し、孟子が人に「交るや道を以てし」と答えているので、ここから想を得た言葉かもしれない。福沢が使用する以前にすでに一般的に使われていたかについては、検討する必要がある。

(27)　中村敏子編『福沢諭吉家族論集』（岩波文庫、1999 年）24 頁。

(28)　同書 34 頁。

(29)　同書 235 頁。

(30)　同書 34 頁。

Confucianism and Fukuzawa Yukichi's ideas of man and society

Toshiko NAKAMURA

Fukuzawa Yukichi is thought to be the leader to modernize Meiji Japan by learning a lot from western countries. But he studied the Confucian texts when he was young and mastered them very well. So it must have influenced his ideas of man and society.

This article examines the influence of Confucian philosophy to Fukuzawa by comparing Confucian text with his ideas along with western thought. This two dimensional analysis will make us understand his ideas better and deeply.

We will find Fukuzawa constructed his ideas of man and society based on Confucian thought and modified them by western ideas. Then he finally reached the ideal state of society parallel to the ideal world of western liberalism by revolutionize the contents of Confucian ideas.