

儒教は反文明論なのか

——福沢諭吉の儒教批判を中心に——

朴 倍 暎

一 はじめに

本稿は、前近代的な思想として位置づけられ、とりわけ福沢諭吉（一八三四—一九〇一、以下、福沢）においては厳しい批判の対象となった儒教思想を取り上げ、その福沢の対儒教批判を手がかりに儒教が反文明論にみなされていく過程を追跡し、さらに儒教の対なる概念である洋学との比較を通じて、福沢文明論全体における儒教の立ち位置の再確認を行おうとするものである。

福沢の文明論に関しては、膨大な先行研究が存在する。そのなかには儒教との相関関係を論じたものも少なくない。そうした状況において本稿の意図がもつ意義はどこにあるだろうか。事実、福沢自身、儒教に対し厳しい批判を加えながらも、その一方で儒教を評価する面々をも往々にしてみせている。そうし

た側面を勘案しつつ、彼の文明論における儒教の有効性を論じる論攷も多い。そのような作業が意味を有することはいうまでもない。ただ、問題は、福沢によってなされる儒教に対する批判ないし理解をどのような文脈から読みとり、またそうした言及を判断するための尺度の策定が如何にして可能かという点ではないだろうか。その尺度について、本稿においては次のように考える。それはつまり、近世日本の儒教思想史である。補足すると、福沢の儒教に関する言及を近世日本の儒教思想史における朱子学的世界観の再考の延長線上のものと捉え、そして近代における儒教思想史構築に向けての可能性を打診していく。本稿の着眼点はその点にある。そのようなねらいのもとで、本稿においては、その「可能性の打診」に焦点を合わせる。そうするためにはまず、儒教に対する厳しい批判者として福沢を位置づけるところから考察を始めなければならない。

二 何を語るための文明論なのか

福沢の文明論を扱うに当たっては彼の理論体系をどのような視点から捉えるべきかということがまず問題になる。そうした問いかけについては諸説あるのだが、本稿においては、以下の引用を引くことから彼の文明論に対する見方を定めていきたい。

元来文明とは、人の智徳を進め、人々身躬からその身を支配して世間相交り、相害することもなく害せらるゝこともなく、各その権義を達して一般の安全繁昌を致すを云うなり。⁽¹⁾

前記の文章は何を意味するだろうか。端的にいつてその文章が示すところは、福沢の文明論は何か普遍妥当な価値概念を掲げる「啓蒙思想」⁽²⁾的なもの、ということである。

では、そうした「啓蒙思想」によって構築されるべき社会とはどのようなものなのか。福沢の次の文章をみてみたい。

一方に政府を立て一方に人民を立つれば、上の圧制を免かれて下の権利を伸ばさんことを勉めざるべからず。而してそのこれを伸ばすの法は、前にも云える如く、大勢寄集りて無理無法に乱暴を働くに在らず、唯人民一般の智力を養い育て、根氣よく己が説を唱え、己が一分を主張するの一策あるのみ。⁽³⁾

ここにおいては「己が一分」という表現が登場する。まず、

「下の権利」を伸ばすためには、智力を養い育てながら、人民一般の自己意識もしくは主体意識を形成していき、そうしたなかで「己が一分」が獲得されるのだが、この「己が一分」という意識こそ、「一個人の独立」(福沢のいう「一身独立」)の象徴的な現れであるといえる。つまり、この「己が一分」を確保しておくことが彼の文明論における基本条件となるのである。

ところが、福沢の文明開化論における経世論的部分を担い、またそれ故彼の論理に様々な複雑性をも与えてしまうもう一つの側面がここに加わる。それがつまり、この「一個人」の対なる概念として登場する「一国」の問題である。以下の引用をみてみたい。

故に文明の事を行う者は私立の人民にして、その文明を護する者は政府なり。是を以て一国の人民恰もその文明を私有し、これを競いこれを争い、これを羨みこれを誇り、国に一の美事あれば、全国の人民手を拍て快と称し、唯他国に先鞭を着けられんことを恐るゝのみ。故に文明の事物、悉皆人民の氣力を増すの具と為り、一事一物も国の独立を助けざるものなし。⁽⁴⁾

福沢における文明開化論の出発点は確かに「一個人の独立」(「一身独立」)にあった。しかし、それは「一国の独立」と連動することによってはじめて完結的な意味をもつ。

三 朱子学批判のもつ意義

さて、そうした「啓蒙思想」とは何をもつて構成されるものなのだろうか。次の引用をみてみよう。

今の学者何を目的として学問に従事するや。不羈独立の大義を求めると云い、自主自由の権義を快復すると云うに非ずや。(中略) 独立とは一軒の家に居住して、他人へ衣食を仰がずとの義のみに非ず。こは唯内の義務なり。尚一步を進めて外の義務を論ずれば、日本国に居て日本人たるの名に恥しめず、国中の人と共に力を尽し、この日本国をして自由独立の地位を得せしめ、始て内外の義務〔を〕終たりと云うべし。^⑤

福沢は、学者が学問に精進する根本的な理由として「不羈独立の大義」及び「自主自由の権義」の形成を掲げている。福沢における文明への始まりはまさにこの二点にあると云ってよからう。さらに、この二点からなる文明の発端は、「日本国をして自由独立の地位を得せしめ」ところに至ってはじめて「内外の義務」を完遂したことになる。ところが、その「内外の義務」を完遂するための方法論として福沢においてまず採択されたものはほかならぬ洋学だった。何故洋学なのだろうか。それについては、「今日彼の国の制度、風俗を以て自由の完全無欠なるものとするの説は、万々之に従うこと能わざるなり」としておきながらも、「西洋諸国の政府と人民との関係を見るに、

その有様都て日本などとは格別にして、民権の旨頗るよく世間に通用し、民間に有力なる人物も多くして官民の権力稍や平均を得たるものなれば、この有様も羨しからざるに非ず^⑦」と述べられていることからわかるように、西洋諸国における民権の有様、そして「官民の権力平均を得たる有様」は日本と大きく異なるのであつて、西洋諸国をしてそのような境域に至らしめたのはやはり洋学であつたと福沢においてみなされていたからである。

しかし、そうした観点は儒教を真正面から批判することにそのままつながる。福沢は次のように述べる。

周の諸侯よく孔孟を用いて国政を任じたらば必ず天下を太平に治むべき筈なるに、之を用いざるは当時の諸侯の罪なりと云うか。(中略) 余輩の所見は全く之に異なり。孔孟の用いられざるは周の諸侯の罪に非ず、諸侯をして之を用いしめざるものあり。(中略) 蓋しそのこれを、せしめたるもの、とは何ぞや。即ち時勢なり。即ち当時の人の氣風なり。即ちその時代の人民に分賦せる智徳の有様なり。^⑧

福沢は、孔孟が重用されなかつた理由について、それは孔孟を招き入れなかつた各諸侯の非ではなく、諸侯をしてそのようにさせた「時勢」の影響だとしている。つまり、その時代の人民に養われていた智徳の影響、言い換えると時代精神ともいべき事項の影響だというのである。儒教に対する福沢の批判はまず、この「人民に分賦せる智徳の有様」の形成に向けられる。

なぜなら、「人民に分賦せる智徳の有様」が形成されるためには、まず「不羈独立の大義」もしくは「自主自由の権義」といったものが前提として用意されなければならないのだが、しかし、儒教においてそのようなものが用意できるかと、福沢は考えていたからである。引き続き、次の文章をみてみたい。

故に云く、物ありて然る後に倫あるなり、倫ありて然る後に物を生ずるに非ず。臆断を以て先ず物の倫を説き、その倫に由て物理を害する勿れ。君臣の論も猶斯くの如し。君と臣との間柄は人と人との関係なり。今この関係に就き条理の見るべきものありと雖ども、その条理は偶末世に君臣なるもの有て然る後に出来たるものなれば、この条理を見て君臣を人の性と云うべからず。

ここで福沢は「君臣」の問題に批判を加えているのだが、彼が批判している部分は「君臣」をめぐってみられる思想的仕組みである。ここにおける君臣関係とはいうまでもなく儒教的意味での、とりわけ朱子学的意味でのそれである。それはつまり、天命の担い手としての「君」と、その天命の担い手を支える存在としての「臣」との、いつてみれば道徳倫理的な意味における役割分担論を想定する朱子学的な世界観にほかならない。そのような相互関係をもつ「君臣」関係なら、それはおのずと「性即理」という朱子学における先天的価値概念を前提とせざるをえない。というのも朱子学の世界観からみるなら、天命とはその「性即理」が全うされたところに降りてくるものだからであ

る。そしてその天命を授けた者のみ「君」たりうる。しかしながら、福沢にとっては、そうした世界観は受け入れ難い発想だった。何故なら、まず、「性即理」とは人間存在の善性を前もって規定する概念なのだが、しかし、そのような世界観からは個々人の差異に基づく個性よりはむしろ善なる共通性だけが強調されてしまうと、福沢においては理解されていたからである。福沢において朱子学的世界観が緊急の批判の対象となったのは、そのような理由のためであった。ところが、問題はこの朱子学批判のもつ思想的意味である。はたして福沢と儒教とはどのような関係があるだろうか。その点についてはまず、継承関係の特定は明確ではないものの、彼の教養をなしていたものとして、その学問修業の淵源から、「間接的な機縁となったことは十分に窺われる」という見解が示すように、概ね「徂徠学派の影響」があったとみる傾向が指摘できる。一方、こうした朱子学批判に関しては、「儒学の偏狭な道学を「虚学」とみなす福沢の学風のため、あるいは福沢の思想系統に「朱子学的なリゴリズムはかなり希薄」だったから、という点をあげて解説することも不可能ではない。しかし、そのような捉え方だと、彼の朱子学批判をどのような文脈から読み取るかに対し、依然として疑問が残る。そもそも日本思想史において、儒教批判はどのようなかたちで以て現れたのだろうか。ここで、丸山真男（一九一四—一九九六）の意見をみてみることにしたい。丸山は、国学が儒教を批判する論理のなかには、「イデオロギ

―一般の嫌悪あるいは侮蔑、(中略)手応えの確な感覚的日常経験にだけ明晰な世界をみとめる考え方¹⁴⁾が働いていたことを指摘した。問題の核心はこの点にあるように思われる。というのも、儒教批判に対するそのような手法は決して国学だけの専有物ではなく、日本の近世儒教が朱子学に対して批判を行った際にも全く同じパターンがみられたからである。たとえば、伊藤仁斎(一六二七―一七〇五)が「人倫日用の道」を唱え、また「大学」は孔氏の遺書にあらざる」と喝破しながら、朱子学を批判した理由もまさにその点にあった。

さて、福沢においてはどうかだろう。「性即理」というイデオロギーの否定、そして「物ありて然る後に倫あるなり」という考え方からくる「確な感覚的日常経験」の尊重、などは結局何を意味するだろうか。それらは紛れもなく日本思想史における伝統的な儒教批判の流れを汲むものとみなされてよいのではないだろうか。そうであるならば、ここにおける福沢の朱子学批判は近世日本の儒教思想史との関連性のなかで扱われなければならない、そういう問題となるはずである。仮に福沢の教養構築に荻生徂徠(一六六六―一七二八)の影響をみとめるならなおさらである。本稿においては、この点において福沢文明論と近世日本の儒教思想史とを繋げる可能性の糸口を求めたい。言い換えると、福沢の朱子学批判は、日本の儒教思想史の一角を担うものとして十分把握出来る事項だったと思われるのである。

そうした朱子学に関する批判は、以下の丸山真男の見解を用いつつ、分析することも可能であろう。

そうした価値は何か事物に内在する固定的な性質として考へらるべきではなく、むしろ、事物の置かれた具体的環境に応じ、それがもたらす実践的な効果との関連においてはじめて確定されねばならぬ¹⁵⁾。

ここでの丸山の見解に即しているのなら、「性即理」のような先天的価値概念に基づく朱子学的な世界観からは既に「物ありて然る後に倫ある」という経験論的認識が素直に受け入れられるようになった、いわゆる「近代社会」の属性が説明できないと、福沢は認識していたということである。

さらに、そうした分析は以下のような展開をも可能ならしめる。つまり、「都て人間の交際と名るものは皆大人と大人との仲間なり、他人と他人との附合¹⁶⁾」であるといわれるように、文明をなす人間交際を促進していくためには自己とはことなる他人という存在が明確に認識され、さらにそこから「不羈独立の大義」もしくは「自主自由の権義」が謳われなければならない。ところで、朱子学的世界観からはまず自己とは異なる他人という存在の特定ができるだろうか、もし、それができないなら、「不羈独立の大義」もしくは「自主自由の権義」など主張できないはずだと、福沢に問いただされているのだと。

福沢にとってみれば「性即理」による善の先天的根拠を唱えることより近代社会において重要なのは何よりも徹底的な個別

性に基づく「己が一分」の確保であった。ただし、そういった発想が文明開化論に至って突如現れたものではないという点に注意する必要がある。伊藤仁斎は『童子問』において、孟子の「性善」の意味を説明しながら、「孟子の意、本天下の性、皆善にして悪無しと謂ふに非ず。氣質の中に就て、其の善を指して之を言ふ」と述べている。いわんとするところは、人間の本性とは、「性即理」のような予め規定された善なる性格に存するものではなく、「氣質」、すなわち現実的な生のなかでのみ確認できるもの、ということである。この「氣質」には自ずと個々人の個別性に基づく「違い」が伴う。要するに、福沢の朱子学批判には朱子学と日本近世儒教との論戦の歴史が込められているわけである。

四 洋学と儒教

福沢は儒教、ことに朱子学的世界観に対し厳しい見解を保っていた。しかし、見方を変えて儒教に擁護的な立場をとる思想として彼の文明論をみつめるなら、それはどのような展開をみせるだろうか。引き続き、次の引用をみてみよう。

当世の開化先生、或は説を立て、云く、今日は智恵の世界なり、人間万事智を以て成らざるものなし、(中略)その甚しきは一身の行状を顧みずして智恵の才覚を専らとし、權謀術数⁽¹⁷⁾以て醜行の跡を掩わんとする者なきに非ず。甚しき心得違いと云うべし。智恵の働き固より大切なりと雖ど

も、誤て之を用るは寧ろ用いざるに若かず。智は猶鉄砲の如く徳は猶台場の如し。鉄砲は攻るに便利にして台場は唯守るに用るのみ。然りと雖ども誤て攻て失敗せんよりも、寧ろ攻めずして守るの安全に若かず。畢竟人々の働に存することなれども、今の世の中の攻守兼備の名將は果して少なきことならん。⁽¹⁸⁾

福沢は西洋文物における智恵の有効性は認める。しかし、それは徳が疎かにされてもかまわない、ということの意味するものではなかった。確かに「徳義は一人の行いにて、その効能の及ぶ所は先ず一家の内⁽¹⁹⁾に在り」という指摘通り、「徳義」というものは影響力の範囲が狭く、それは「一度び物理を發明してこれを人に告れば、忽ち一國の人心を動かし、或はその發明の大なるに至ては、一人の力、よく全世界の面を一変⁽²⁰⁾」させることもできる智恵に比べると、拡張性という側面からみて限定的かもしれない。しかしながら、福沢における文明を語る際、そのように智と徳との優劣関係だけが彼の文明論の核心であると捉えられるなら、それには甚だ疑問が残る。福沢は次のように述べている。

人たるものは唯一身の衣食を給し、以て自ら満足すべからず、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る所なかるべからずとの趣意を述たるなり。⁽²¹⁾
つまるところ、一個人の自立、もしくは独立が得られたとこ

ろで万事解決ということにはならないはずで、人間というのはいより普遍的な何かを常に見つめようとする存在だということである。福沢の文明論を方法論的に解釈するならば、それは二つの観点に大別される。それは枠組の問題で、つまり、彼の文明論を「①不羈独立から一国の独立の獲得へと進む」経世論的な立場、すなわち政治思想の理論体系とみなすべきか、それとも「②道德論を構築する」ための一種の倫理観としてみなすべきか、との区別がそれである。ところが、その二つの観点のうち、彼の儒教批判の有効性が際立つときは「①不羈独立から一国の独立の獲得へと進む」経世論的な理論体系として彼の文明論が捉えられる場合である。というのも、「福沢の思想家としての第一事業は、科学主義の確立と国民独立の精神の鼓吹にあ²³る」という認識からして経世論的な立場ないし政治思想的立場は当然重要事項として扱われねばならないからである。しかし、そうした側面だけを取り上げて福沢文明論の全体像だと決めつけるならば、それもやや性急な捉え方だといわざるをえない。何故なら「立国は私なり、公に非ざるなり²³」という箇所が示すように、それはつまり「普遍的な世の理や地球規模の「公」を考えるとき、立国というものは私的な小団体の私心にすぎない²⁴」という可能性をも十分考慮に入れなければならないからである。

では、「②道德論を構築」するため、という観点からの分析だとうどうだろうか。まさにそうしたところに儒教に対する再評価の余地が残されていると思われるのである。たとえば、以下

のような見解がそれである。

脩心道德の教に於ては、或は経済の法と相戻るが如きものあり。蓋し一身の私徳は、悉皆天下の経済に差響くものに非ず。見ず知らずの乞食に錢を投与し、或は貧人の憐むべき者を見れば、その人の来歴をも問わずして多少の財物を給することあり。そのこれを投与し之を給するは、即ち保護の世話なれども、この保護は差図と共に行為るゝものに非ず、考の領分を窮屈にして、唯経済上の公を以て之を論ずれば不都合なるに似たれども、一身の私徳に於て惠与の心は最も貴ぶべく、最も好みすべきものなり。譬えば天下に乞食を禁ずるの法は固より公明正大なるものなれども、人々の私に於て乞食に物を与えんとするの心は咎むべからず。人間万事、十露盤を用いて決定すべきものに非ず。唯その用ゆべき場所と用ゆべか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²⁵。

この箇所に対し、西村稔は次のような解釈を施している。

ただ、算盤づくの経済主義は「場所」をわきまえるべきことが説かれている限りで、「仁恵の私徳」はやや積極的な評価を受けている。(中略) ここに至ってついに慈善・救貧の〈公共性〉を承認したのである。ただ、それは、「富」|| 経済と「仁」|| 道德を秤にかけて金輪際「仁」を優先したということではない。(中略) 福沢は「富」の立場から、

初期以来晩年に至るまで一貫して「仁」を消極的な位置に置いたが、(下略)²⁶⁾

と述べながら、儒教倫理的側面に対してはやや消極的な意味づけを行っている。しかし、たとえば「仁恵の私徳」が、社会的な理解のなかで解消されるなら、それははたしてどうだろうか。そうした側面についてはもう少し積極的な評価がなされるべきである。

五 おわりに

本稿においては、福沢文明論全体における儒教の立ち位置の再確認に研究の目的があった。はたして彼の文明論の全体像とどのような構成されるものだろうか。その問い掛けへの解明のため、本稿においては彼の朱子学批判及び意義にその糸口を求め、さらに、近代における儒教思想史構築に向けての可能性の打診をも試みた。文明開化論における洋学的智慧の尊重は致し方ない。しかし、それが儒教で以て代表される徳への徹底的な排斥を意味するものではないはずである。何故なら、福沢自身、文明とは「智」と「徳」の進歩であると明言しているからである。結局、智と、儒教思想史の側面をも受け継ぐものとして把握される徳との両立にこそ、福沢文明論の真面目は保たれるだろう。

(一) 福沢諭吉『学問のすゝめ』『福沢諭吉著作集』第三卷、慶應義塾大

学出版会、二〇〇九年、八〇頁。

(2) 確かに福沢の文明論は啓蒙思想的ではあるが、福沢の啓蒙的思考と一七—一八世紀西洋のそれとは些か断層がある。

(3) 福沢諭吉『通俗民権論』『福沢諭吉著作集』第七卷、慶應義塾大学出版会、二〇〇六年、一〇八頁。

(4) 福沢諭吉、前掲『学問のすゝめ』五六頁。

(5) 同、一〇八頁。

(6) 福沢諭吉、前掲『通俗民権論』一八一頁。

(7) 同、一八一頁。

(8) 福沢諭吉『文明論之概略』『福沢諭吉著作集』第四卷、慶應義塾大学出版会、二〇〇四年、九三—九四頁。

(9) 同、六七—六八頁。

(10) 佐藤貢悦「『脱亜論』の思想的地平…福沢諭吉の儒教観再考」『倫理学』二〇号、筑波大学倫理学原論研究会、二〇〇四年、五三頁。

(11) たとえば、張建國は『福沢諭吉と儒学を結ぶもの』(日本橋報社、一九九八年)において、福沢における儒学的教養を「徂徠学の流れを引いたもの」(九二頁)と捉えている。本稿においては、そのような指摘を踏まえながらも、しかし、「徂徠学」との関連については、以下の点をもつて新たな問題提議を行いたい。まず、本稿は福沢におけるいわゆる論敵を朱子学と定めるところから論を始める。もちろん、「福沢諭吉と儒学を結ぶもの」などにおいても、朱子学に対する批判は登場するのだが、しかし、それらの批判はやや散発的なものであるように思われる。本稿において、朱子学を福沢の論敵と定める理由は、福沢と近世日本の儒教思想史、とくに古学派(古文辞学含む)との連続性を構築するためだった。そもそも古学派による朱子学批判のもつ意義は、朱子学的な自然形而上学的論理によらずとも人間の有様及び社会の真の姿というものは明確に提示できると主張するところにあった。その側面は福沢においても如実にあらわれる。そうした儒教思想史的経緯を勘案すると、福沢と古学派との連続性の問題が重視されるべきなのはいうまでもないが、ここで注

意すべき点はその連続性が語られるためには必ず仁齋が言及されねばならない、ということである。ところが、『福沢諭吉と儒学を結ぶもの』においては、たとえば、徂徠が朱子学の「理学」を批判する論拠として『弁明』が引用されているが(一五八頁)、その引用文中の仁齋の発言について、著者はどのような認識を示しているかが明確ではない。そうした点を踏まえつつ、福沢と古学派との連続性確保のため、徂徠学のみならず、仁齋を取り上げるところに本稿の主眼が置かれている。

- (12) 南原一博『近代日本精神史——福沢諭吉から丸山真男まで』大学教育出版、二〇〇六年、五頁。
- (13) 佐藤貢悦、前掲『脱亜論』の思想的地平…福沢諭吉の儒教観再考』五三頁。
- (14) 丸山真男『日本の思想』岩波書店、一九九六年、二一—二二頁。
- (15) 丸山真男『福沢諭吉の哲学——とくにその時事批判との関連』丸山真男集』第三卷、岩波書店、二〇一四年、一六七—一六八頁。
- (16) 福沢諭吉、前掲『学問のすゝめ』一七頁。
- (17) 伊藤仁齋『童子問』下1、『近世思想家文集』岩波書店、一九六六年。
- (18) 福沢諭吉、前掲『通俗民権論』一二七—一二八頁。
- (19) 福沢諭吉、前掲『文明論之概略』一四三頁。
- (20) 同、一四三頁。
- (21) 福沢諭吉、前掲『学問のすゝめ』一〇六頁。
- (22) 小泉信三『福沢諭吉の歴史観』『論集 福沢諭吉』市村弘正編、平凡社、二〇一七年、一〇九頁。
- (23) 福沢諭吉『瘠我慢の説』『福沢諭吉著作集』第九卷、慶應義塾大学出版会、二〇〇五年、一一〇頁。
- (24) 福沢諭吉事典編集委員会『福沢諭吉事典』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年、七七六頁。
- (25) 福沢諭吉、前掲『学問のすゝめ』一五九—一六〇頁。
- (26) 西村稔『福沢諭吉——国家理性と文明の道徳』一九二—一九三頁。