

令和3年3月修了

福沢諭吉の文明論における「人民の気風」の形成過程
——「智徳の進歩」と「情」の連関を手掛かりに——

人文科学研究科 人文科学専攻 思想研究コース

井町菜月

福沢諭吉の文明論における「人民の気風」の形成過程
——「智徳の進歩」と「情」の連関を手掛かりに——

〔目次〕

[頁]

序論	2
第一章 「情」に注目する妥当性	4
1.1 過去の福沢研究における「情」	4
1.2 『概略』における「理」	6
1.3 『概略』における「情」	8
1.3.1 情愛	8
1.3.2 感情	11
第二章 「人民の気風」における「智徳」のはたらき	14
2.1 「人民の気風」とはなにか	14
2.2 「智徳」とはなにか	15
2.3 「智徳」の進歩方法	19
第三章 「情」が「人民の気風」に及ぼす影響	23
3.1 衆論の形成	23
3.2 「人民の気風」形成における「感情」のはたらき	26
3.3 「人民の気風」と習慣	28
3.4 習慣変容の困難さ	31
3.5 『民情一新』との接続	35
結論	39
参考文献	40

福沢諭吉の文明論における「人民の気風」の形成過程 ——「智徳の進歩」と「情」の連関を手掛かりに——

序論

本稿は、福沢諭吉（1834-1901）の代表的著作であり、近代日本の古典となった、『文明論之概略』（1875（明治8）年。以下、場合により『概略』と略す）を主な考察対象としながら、「人民の気風」の形成過程を論じる。福沢諭吉は、彼の生前から現在に至るまで、その人物像と思想について、様々な角度から論じられてきた。中でも、唯一の「原理論」と周知されている『概略』についての研究は数多ある。とはいえ、松沢弘陽が「ほとんど一つの世界をなしているこの本の広がりとお深さを考えれば、踏み残された領域はまだ広く、さまざまなルートからの探求が求められているといわねばならないだろう¹」と評したことからも分かるように、『概略』がもつ奥行きの高さと豊かさは計り知れない。

本稿では、「人民の気風はどのように形成するのか」を問いとして提起し、この問いを『概略』を中心とした福沢の著作を読み解くことによって、明らかにすることを目的とする。

「人民の気風」は福沢の文明論の基層にあり、重要な働きをする。しかしながら、福沢は「人民の気風」に明確な定義を与えず、目に見えないもの、時勢、人心、国俗＝国論、というように多義的な意味を与えている²。このように、「人民の気風」は福沢思想におけるキーワードであるにもかかわらず、その理解は読者の解釈に拠るところが大きく、福沢の本意を把握しづらい。

それゆえ、「気風は即ち一国の人民に有する智徳の現像」（④80³）という文言に注目し、「智徳」についての分析を行う研究は数多くある。しかし、先述したように、「人民の気風」はひじょうに多義的な意味をもつ言葉であり、「智徳」のみで説明し尽くせるほど、単純な

¹松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店、1993、307頁

²このことは、戸沢行夫「解説」『福沢諭吉著作集』第4巻、慶応大学出版会、2002、367頁や、北岡伸一『独立自尊 福沢諭吉と明治維新』ちくま学芸文庫、2018、172頁などですでに指摘されている。

³福沢諭吉の著作からの引用は、基本的に『福沢諭吉著作集』（慶応大学出版会、2002-2003）による。引用にあたっては、著者名は掲げず、必要な場合を除いて表題、刊行年度を省略し、『著作集』の巻数と頁数のみを記す。例えば、『著作集』第4巻、80頁は、（④80）と示す。『著作集』に収録されていない論説は、『福沢諭吉全集』（岩波書店、再版、1969-1971）より引用し、『全集』の巻数と頁数を、（全集⑩114）のように表記する。『全集』からの引用にあたって、旧字体を新字体に変えた箇所がある。

構造をもっていない、と筆者は考えている。ゆえに、本稿では「人民の気風」を構成する「智徳」以外の要素を見出していきたい。その際、手掛りになると考えられるのが「情」という言葉、そこに含有している思想である。「情」は、『概略』以後の著作においても、要所で用いられている言葉であるが、そこに注目した研究は意外に少ない。本稿では、「情」に注目しながら、「人民の気風」の形成と進歩のために必要な要素を明らかにしていく。

第一章では、「人民の気風」の形成を論じる上で「情」に注目することの妥当性を示す。福沢の著作における「情」の強調は、明治十年代以降であり、「理」との二元論で語られることも多い。それゆえ、『概略』にさかのぼって「情」に注目すること、「理」について多くは論じず、「情」を主に取り上げる手法を、見当違いとする意見もあるだろう。そこで、第一章では、過去の福沢研究及び、『概略』における「理」と「情」を検討することを通じて、「情」に焦点を当てることに、一定の意義があることを明らかにする。

第二章では、「人民の気風」における「智徳」の働きを考察する。福沢は、「気風は即ち一国の人民に有する智徳の現像」と定義し、『概略』の中で「智徳」に関する考察を重ねている。このことから、「智徳」が「人民の気風」を構成する最も大きな要素であることは確実である。「智徳」論には、ギゾーやバックルの影響が多くみられる⁴。しかし福沢の「智徳」論は、決して単調な翻訳ではなく、福沢独自の視点が見える。こうした点に着目しながら、「智徳」の内容を分析し、その進歩のための具体的手段について、考察する。

第三章では、「人民の気風」の形成には、「智徳」に集約されない「感情」の要素が「人民の気風」に関わっていることを示す。このことは、『概略』の衆論への言及を検討することで、示すことができる。衆論への考察を通じて、「何心なく雷同」といった一般人の情や、「感情」に基づく習慣が、「人民の気風」の形成には関係していることを、明らかにする。また、『概略』の続編に位置づけられ、「情」が前面に出て論じられる『民情一新』にも触れ、「人民の気風」や「情」をめぐる福沢の思想の展開について、簡単にではあるが論じる。

本稿は以上の道筋で、「情愛」や「感情」といった「情」の要素に注目しつつ、「人民の気風」の形成過程を論じていく。

⁴ギゾーやバックルと福沢の、「智徳」論の差異や特徴を明らかにした研究には、平井一弘「福沢諭吉『文明論之概略』における智徳論——命題、譬えおよび史文——」『大妻女子大学紀要』文系(26), 1994, 402-374頁、などがある。

第一章 「情」に注目する妥当性

1.1 過去の福沢研究における「情」

本章では、「人民の気風」の形成過程を論じる上で、「情」に注目することに、一定の意義があることを明らかにする。序論でも述べたように、「人民の気風」の理解は、基本的に「智徳」論に対する考察となる。「智徳」論に注目し、福沢の政治思想や『概略』を論じた研究は数多くある。こうした先行研究を踏まえた上で、「情」という視座から「人民の気風」について論じることを、本稿では試みたい。

本節では先行研究で、福沢思想における「情」がどのように論じられてきたのかを確認する。福沢の「情」に触れた研究はいくつかあるが、それらに共通している点として、二つ挙げることができるだろう。第一に、福沢が「情」を重視し始めるのは、明治十年代以降とする点、第二に、「情」は「理」との二元論で論じている点である。

代表的な福沢研究者、丸山眞男が「情」に注目した言説にも、この特徴がある。丸山は、『民情一新』（1879（明治12）年）の前後で、福沢の文明論に二つの違いが見られる、と述べる。一つ目の違いが世界史の年代区分の仕方である。『概略』も含む『民情一新』以前、福沢はルネサンスが起り、ガリレオやニュートンの登場する15,16世紀を大きな境目とし、「ヨーロッパ文明も1600年頃までは停滞していて、そこから画期的な文明になった⁵」という当時の常識に沿った世界史の時代区分をしていた。それが『民情一新』以後、エネルギー革命、交通運輸革命、情報革命が起こった1800年以前か以後かで、世界史を区分するようになると丸山は指摘する⁶。丸山は「前と後でどう違うか」というと、特に心情、人間の心情へのインパクトというものを重視する。『民情一新』という言葉も、民情の情というのは事情の情ではなくて、文字通り人心ないし人々の情という意味⁷と続ける。つまり、福沢の時代区分の変化は、福沢が「人間の心情へのインパクト」に注目したことによって生じた変化である、と丸山は指摘するのである。

二つ目の違いが、文明論の強調点が変わった点である。『民情一新』以前、福沢は衣食、

⁵丸山眞男「福沢における文明と独立——言葉の用法についての一つの視点——」『丸山眞男話文集 続2』みすず書房、2014、98頁

⁶丸山『丸山眞男話文集 続2』、100頁参照。この指摘は、『民情一新』の「千八百年代に至て蒸気船、蒸気車、電信、郵便、印刷の発明工夫を以てこの交通の路に長足の進歩を為したるは、恰も人間社会を顛覆するの一挙動と云うべし」（⑥4）に拠っていると考えられる。

⁷丸山『丸山眞男話文集 続2』、100頁

飲食、器械、住居、政令、法律といった「外に見わるゝ事物」よりも、「文明の精神」すなわち、「人民の気風」を変革することを優先すべきである、と述べている⁸。しかし『民情一新』には、「人類肉体の禍福のみならずその内部の精神を動かして智徳の有様をも一変したるものは、蒸気船車、電信の発明と、郵便、印刷の工夫、是なり」(⑥30)と書かれており、精神の変革は文明の利器によって行われていることが示されている。要するに福沢は、合理的な有形の発明品により、思想伝達の速度が格段に上がり、「人民の気風」が変容する、という以前とは逆の発想で文明論を展開している。

さらに丸山は、「ここで文明が進めば進むほど道理が支配すると思うけど、それはとんでもない迷信である。文明が進むと今度は情の役割が非常に大きくなる⁹」という逆説が『民情一新』に表れていることを紹介し、「情海」と福沢が呼ぶ情の支配が、合理的な文明の利器活用の延長にあることを示す。以上のように、『民情一新』前後で福沢の文章に違いが見られることを丸山は、指摘した。そこからは『民情一新』以降、文明の利器に代表される「理」の働きだけでなく、非合理的な「情」も福沢文明論において重要な位置を占めているようになったことが読み取れる。

「情」に関するこうした見解は、丸山の福沢論を念頭に置きつつ、「政治論」ないし「政治思想」優位の傾向が強い福沢研究からの解放を試みた、西村稔にも共通している。西村は著書の中で、「福澤は明治十〇年以降一貫して、明治社会における「情」の存在を、諸々の判断を下し政策を提起する際に顧慮すべき状況として前提していたと考えられる。そして、その「情」に基づくのが「徳」であるから、道徳は無視することのできない領域であった¹⁰」と述べ、福沢の道徳論について考察している。

西村は、『概略』の「智徳」論にも言及し、道徳に積極的な役割を見出す発想が『概略』の段階で、すでに表れていることを明らかにする。その概要は以下の通りである。まず、『概略』において強調されるのは「私徳は智慧に由てその光明を生ずるものなり。智慧は私徳を導てその功用を確実ならしむるものなり」(④168)の文に見えるような「智徳」の関係である。これは、智慧が徳の支配・制御を行いうる、智の進歩によって善、徳が拡大するというような、智論の反射的効果としての道徳論である。ただ『概略』には、「身躬か

⁸ 「文明には外に見わるゝ事物と内に存する精神と二様の区別あり。外の文明はこれを取るに易く、内の文明はこれを求めるに難し。国の文明を謀るにはその難を先にして易を後にし[….]」(④26)

⁹ 同上, 102 頁

¹⁰ 西村稔『福沢諭吉 国家理性と文明の道徳』名古屋大学出版会, 2006, 142 頁

らその身を支配して他の恩威に依頼せず、躬から徳を修め躬から智を研き[…]」(④23)と、智と徳の両方の自主独立が示されている箇所もある。つまり、智に解消することのできない、徳の自主独立それ自体が問題となっている地平が『概略』にはあり、それが福沢の道徳論の基底となっている。このように福沢は『概略』においても、徳の重要性を示しており、理（智）と情（徳）の二元論が時期を問わず、福沢の議論には存在していたことを西村は指摘する¹¹。

本稿は、『概略』などの明治十年代以前の著作から、智恵に集約できない道徳＝「情」の働きを見出した西村の論に多くを負っている。確かに、『概略』周辺の福沢の著作には、道徳や「情」の重視が全面的に現われてはいない。しかしその後、「情」は社会を動かす原理として、福沢の思想において、重要な位置を占めるようになる¹²。そして、その契機が『概略』の中にも見られることは、西村が指摘した通りである。このことから、「人民の気風」の形成について、「情」に注目して考察することも、一定の意味があると考えられるであろう。ただ、西村は道徳と「情」を同一のものとして考え、議論を進めている。確かに道徳と「情」には重なり合う部分が多くある。しかし、両者は必ずしも一致しない、と考えられる。そこでまず初めに、これまでの研究で、ほとんど自明のこととして扱われてきた、「理」＝智、「情」＝徳の図式を改めて検討し、「理」と「情」のそれぞれが『概略』においてどのように働いているのかを確認する。

1.2 『概略』における「理」

まずは、『概略』において「理」がどのように表れているかを確認する。先に述べたように、「情」と「理」の対比が福沢の著作に頻繁に登場するのは、明治十年代以降である。そうした著作の中で、「理」は自然科学に立脚した「道理」や「数理」という意味で用いられ

11西村は、『西洋事情 外編』（1868（明治元）年）の中に家族的社会像と個人を基礎にした社会像の併存する社会観が見えることを指摘し、「徳（私徳）＝情愛＝家族関係と、智（規則・法律）＝競争＝一般社会関係（市場関係）との二元論は時期の如何を問わず存在していた」（西村前掲書、185-186頁）、と述べる。

12「理」と「情」の両方向から社会をとらえ、「情」を重視する傾向が強まった時期を丸山は『民情一新』（1879（明治12）年7月脱稿、8月発刊）以後、西村は明治十年代以降と規定しており、若干のズレがある。この点については、明治11年4月15日に脱稿、5月発刊の『通貨論』に「天下古今人情相同うして、理は以て情を制するに足ること以て知るべし」（全集④564）とあり、明治11年10月6日脱稿、明治12年3月発刊の『通俗国権論・二編』に「人を制するものは道理に非ずして情なり」（全集④652）とあることを踏まえると、西村の規定の方が正確であろう。

ている¹³。

「通俗道德論」(1884(明治17)年)によれば、「理」は利害損得に係る働きであると共に、有形物に対する働きである。福沢は「理」の働く場として商工・法律・科学を挙げ、「明に目に見え手に触る可き証拠を押へて、議論の種と為し又人の^{ふるまい}挙動の^{もと}本源と為すものは理なり」(全集⑩114)と、その働きについて述べている。つまり、有形の事物の背後にある原因、法則を科学的に明らかにし、それを世の中の利害得失に応じて合理的に活用する働きが「理」である。

また、「智と情と」(1889(明治22)年)と題する時事新報の論説では、「理」に即した社会を実現しているのが西洋諸国である、と福沢は述べる。

西洋諸国の社会はラショナリズムにして、道理又た智恵の組織に成るものなり。然り而して今日の文明は断じて智恵の文明にして、情実の運動を許さず。彼の鉄道なり、電信なり、所謂文明の利器も、偶然の発明に非ず、彼の国人の平生智恵と道理とを根本にして得たる所の結果なるが故に、之を利用するにも亦智恵と道理とを以てして初めて用を為す可し(全集⑫163)

福沢はこの論説の中で、東洋諸国、日本社会がモラリズムで、「モラリズムとは道理又た情実の意にして、智恵の仕組にあらず」(全集⑫163)であるのに対し、西洋諸国は道理や智恵の上に成り立つラショナリズムの社会であるとする。そして、鉄道や電信といった利器が西洋諸国で発明されたのは、道理(自然科学の法則、数理)や智恵といった「理」が西洋社会の根本で働いていたからであると述べる。このように福沢は「理」を西洋社会に働く根本原理としてとらえ、文明の利器といった有形物だけでなく、それを生み出した「理」の働きも共に日本は取り入れるべきであると論じた。

以上のような「理」の働きは『概略』など、明治10年以前の著作にも表れている。『概略』において「理」は智恵の働きを指す。『概略』の第六章「智徳の弁」の冒頭で、福沢は智徳を四つに区別している。そこで、智恵について、「又第三に物の理を究めて之に應ずる

¹³ 「情」に言及する研究者は、基本的に「理」についても論じている。本節は、先に提示した丸山、西村の研究に加え、カーメン・E・ブラッカー「福澤諭吉の道德観に於ける「理」と「情」との觀念について」『Keio UP選書 福澤諭吉論の百年』慶応大学出版会、1999、103-113頁を参照しつつ論じた。

の働を私智と名け、第四に人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にしその時節と場所とを察するの働を公智と云う」(④132)と述べている。「物の理を究めて之に應ずるの働き」である私智は自然科学の法則、客観的自然に働く定則を探求し続ける働きで、公智は人間社会における事柄(人事)の優先順位を時と場に応じて判断する働きである。

また、『学問のすすめ』八編(1874(明治7年))にはより端的に、「智恵は以て物の道理を發明し、事を成すの目途を誤ることなし」(③84)とあり、智恵は物理の發明と、物事を行うのに目的に合う方法を用いるのに働くと述べられている。前者は私智、後者は公智と対応しているといえ、智恵には自然に対して働くものと、人間社会に対して働くものがあることがわかる。これは先に述べた「理」の働きと一致していることから、本稿でも先行研究にある智=「理」の図式を踏襲しつつ、論を進めることとする。

1.3 『概略』における「情」

本節では、『概略』に登場する「情」を考察する。先行研究において、「情」は福沢の思想における、非合理的な側面として理解され、特に福沢の道德論を論じる際に注目されている。しかし、福沢の著作に表れる「情」の中には、道德や徳義で説明し尽くすことはできないものもあると、考えられる。『概略』に登場する「情」には二つに分けられる。

1.3.1 情愛

まず、徳義の背後にある「情」の働きは「情愛」である、ということが出来る。「情」=道德である、と説明される場合の「情」の働きは、「情愛」によって説明可能である。「情愛」は、第七章「智徳の行わるべき時代と場所とを論ず」の後半部分、「智徳の行わるべき場所」について論じられている部分で頻出する。

以下に、「情愛」の特徴を端的に示す文章を引用する。

抑も徳義は情愛の在る処に行われて規則の内に行わるべからず。規則の機能を見ればよく情愛の事を成すと雖ども、その行わるゝ所の形は即ち然らずして、規則と徳義とは正しく相反して両ながら相容れざるものゝ如し(④205)

この箇所から、徳義が「情愛」のあるところに発するということが、つまり徳義の背後には「情愛」と呼ばれる「情」があることが分かる。また、規則は「情愛」と同じ働きをする

ように見えるが、実際は、規則と徳義が対立しているとも述べられている。

まずは、徳義と「情愛」の関係を明らかにする。福沢は徳義を moral の訳語として用いているが、その内容は基本的に儒学思想に拠っている。福沢は徳義の特徴として、「徳義は一人の心の内に在るものにて他に示すための働に非ず。脩身と云い慎独と云い、皆外物に關係なきものなり」(④142) や、「徳義とは一切外物の変化に拘わらず、世間の譏誉を顧ることなく、威武も屈すること能わず、貧賤も奪うこと能わず、確乎不拔、内に存するものを云うなり」(④142) を挙げている。「慎独」は『大学』に出てくる徳目であるし、「威武も屈すること能わず、貧賤も奪うこと能わず」は『孟子』滕文公篇下に見られる言葉である。本来、儒教道徳は「修身齐家治国平天下」を追求しているのであるから、一人の内面に表れる徳目だけを対象としているわけではない。しかし福沢は、人々が徳の意味を狭めて用いていたことに配慮して、『概略』では敢えて、徳義を「私徳」に限定して論を進めている。私徳とは、「徳義は一人の行状にてその功能の及ぶ所狭く」(④179) と述べられるような、影響を与える範囲がとても狭く、他人や外部との関わりと関係のない自分の内面への徳目を指す。

福沢はこのような徳義(=私徳)によって成立する人間関係として、まず家族間を挙げ、以下のように述べている。

夫婦親子一家に居るものを家族と云う。家族の間は情を以て交を結び、物に常主なく与奪に規則なし、失うも惜むに足らず、得るも悦ぶに足らず、無礼を咎めず拙劣を恥じず、婦子の満足は夫親の悦と為り、夫親の苦は婦子の患と為り、或は自から薄くして他を厚くし、他の満足を見て却て心に嫌きを覚るものなり (④200-201)

「家族の間は情を以て交を結び」とあるように、家族間は「情」によって、互いが結びついている。福沢は例として、自分の健康を捨てても、病に苦しむ我が子を救ってやりたい、と思う親の情をあげている。伊藤正雄によれば、この考えはチェンバーズ『経済読本』から影響を受けたものである。『西洋事情外編』(1868(明治元)年)「家族」には「子に対して少しも彼我の差別なきは、人の至情、天の大道なり。[...] 家族の間は睦して快きものなれども、其大本を尋ねれば畢竟夫婦相信じ親子相親むの情あるに由てのことなれば[...]」(①88-89) と述べられており、子を自分と同じように思いやる気持ちは自然な人情である

こと、そうした情に支えられて、家族間の親しい間柄が成立していることが述べられる¹⁴。このような、自他の区別なく、相手を思いやる「情愛」で結ばれた集団内において、徳義は力を発揮できると福沢は述べる。

また福沢は、家族以外に「情愛」のある関係として、「朋友の交にも情合の行わるゝことあり」(④201)と、刎頸の交わりや莫逆の友といわれるような、朋友の間柄を挙げる。しかし、そのように親しい交際を行うことは、とても難しく、結局「情愛」による結びつきが可能なのは、ごく少人数の限られた朋友同士においてだけである、と述べる¹⁵。さらに、親子兄弟を殺してでも、主君に仕える忠臣の例を挙げ、この行動の理由を「その君とその臣との交情に帰するのみにて他に原因を求ることなし」(④202)と説明する。つまり、主君と家臣の間も「情愛」で結びつく場合があるということである。一方で、「暴君のために死し仁君のために死すると云うも、事実君臣の情に迫て命を致す者は思の外に少なきものなり。[…]徳義の功能は君臣の間に於てもその行わるゝ所甚だ狭し」(④203-204)ともあり、君臣が「情愛」に基づく行動をとる事例は少なく、徳義による君臣関係はとても狭い範囲でしか成立しないことも示されている。このように、「情愛」が基盤にある徳義による人間関係が成り立つのは、家族などごく親しい少人数の者同士の関係に限られている。

では、その他の人間同士はどのように結びついているのか。福沢は、「今の人間世界にて家族と親友とを除くの外は、政府も会社も商売も賃借も、事々物々、悉皆規則に依らざるものなし」(④212)と述べ、現在の世界におけるあらゆる人間関係は規則によって成り立っていることを示す。規則は、徳義とは全く逆の性格をもっている。福沢は「規則の無情なる斯の如し」(④208)、「規則の外形は無情なるが如く」(④209)、「規則の趣意を無情なるものと為し」(④211)というように、規則を「無情」なものとしてとらえる。徳義の背後には他者に対する「情愛」があったのに対し、規則の背後にあるのは「無情」である。この「無情」の規則を生み出すのは、智恵の働きである。智恵＝「理」には人間社会における利害得失を判断する働きが含まれており、それを具体化したものが、証文や条約、法律である。福沢は「無情」の規則が広範囲の人間関係を支えていることに対し、不満をも

14 この点については、伊藤正雄『現代語訳 文明論之概略』慶応義塾大学出版会、2010、356-357頁を参照のこと。

15 福沢が朋友間の「情愛」について述べた箇所の全文は、「或は朋友の交にも情合の行わるゝことあり。刎頸の交わりと云い莫逆の友の云うが如きは、その交際の親しきこと殆ど親子兄弟に異ならずと雖ども、今の文明の有様にてはその区域甚だ狭し。数十の友を会して長く莫逆の交を全うしたるの例は古今の歴史にも未だ之を見ず」(④201-202)、である。なお、「情愛」は「情合」と表記されている場合もある。

っているようである。しかし他方で、「今日の有様にて世の文明を進るの具は規則を除て他に方便あることなし」(④209)、と「文明」へ進むための手段として、規則が有用であることを認めてもいる。その理由は、「規則の機能を見ればよく情愛の事を成す」の言葉にあるように、「無情」の規則によって、「情愛」で結びついた人間関係と類似した関係を生み出すことが可能となるからである。このように、広範囲にわたる人間関係は、智恵の働きによって成立する「無情」の規則、すなわち智恵の働きによって成立している。

以上の考察から、徳義（私徳）の背後には「情愛」があること、一方で、智恵の働きは「無情」であることが明らかになった。また、「情愛」の及ぶ範囲は狭く、広範囲の人間関係は、智恵に基づく規則によって成り立つことも示すことができた。なお、本節では、「情愛」の特徴を把握しやすくするため、徳義と智恵を明確に分けて論じた。しかし、両者の関係は、明確に区分できるほど単純ではない。「智徳」についてのより詳細な検討を行うことで、「情愛」を、広範囲に影響を及ぼす「情」としても見出すことができるようになる。この点については、第二章で論じる。本節では差し当たり、先行研究において「情」＝徳とされる場合、その「情」の働きは、徳義と意味を同じくする「情愛」に限定されていることを示すこととする。

1.3.2 感情

『概略』には「情愛」のほかに、「智徳」の進歩以前から人に備わっていた「情」があると考えられる。このことは第七章の前半、「智徳の行わるべき時代」について論じられている箇所でもよく示されている。福沢は、世界の始まった頃から現在に至るまでに、人民の「智徳」がどのように進歩してきたかを説明する。そこではまず、「開闢の後、野蛮を去ること遠からざる時代には、人民の智力未だ発生せずしてその趣恰も小兒に異ならず、内に存するものは唯恐怖と喜悅との心のみ」(④188)と述べられ、野蛮の時代には人民に智力はなく、恐怖と喜悅の心のみがあることが論じられる。ここに登場する「智力」は「智徳」のうちの智恵のみを指しているように思われるが、『概略』において「智力」は智恵と徳義の両方の力を含む語として用いられているため¹⁶、人民は「智徳」が生じる以前、恐怖

16「智力」の中に智恵だけでなく、徳義も含まれる、と判断した根拠は第五章にある。第五章で福沢は、衆論を「人民の間に分賦せる智徳の有様を顕わしたるもの」(④109)であると説明する。そして、「衆論は必ずしも人の数に由らず、智力の分量に由て強弱あり」(④109)や「議論の力は人の数の多寡に由らずして智徳の量の多寡に由て強弱あるものなり」(④109)と述べる。二つの文の主張は同じであるが、前者では「智力」、後者では

と喜悅の心のみをもっていた、ということになる。これが、「智徳」の進歩以前から人に備わっていた「情」である。

この「情」を一先ず、「感情」と名づけ、その特徴を詳しく考察する。上の引用にあるように、福沢は野蛮の時代に生きる人々を小さな子どもに喩えているが、こうした表現は他にもみられる。

時代の移るに従て人智の發生するは猶小兒の成長して大人と為るが如し。小兒の時には自から小兒の事を事として、喜怒哀樂の情、自から大人に異なり、年月を経て識らず知らず大人と為るに至れば、嘗て悦びし竹馬も今は以て樂とするに足らず、嘗て恐れし百物語も今は以て恐とするに足らざるは自然の理なり。(④210)

福沢は人々が「智徳」を獲得する様子を人間が子どもから大人へと成長する過程に喩える。大人になると、幼少期に喜んでいた竹馬が楽しくなくなり、恐れていた百物語を恐れなくなるのが、自然の道理である。この例示から、人々は喜悅と恐怖だけでなく、「喜怒哀樂の情」も「智徳」を身につける以前からもっていることが分かる。

また、福沢は武士らの天皇の忠義の背後にある彼らの本音に注目し、「その外形を皮相すれば美にして巧なるに似たれども、よく事の内部に就て之を詳にすれば、必竟人心の鄙怯より生じたることにて、真に賤しむべく悪むべきの元素を含有するものと云わざるを得ず」(④264)、と述べる。源氏も平氏も北条も足利も、武士たちは皆、上洛や朝廷から官位を受けることを目指した。このことは一見、武士らが尊王の情を抱き、天皇に対する忠臣節義を尽くしているように見える。しかし、これは表面的な見方であって、武士らは天下を支配するための手段として天皇を利用しているにすぎない、と福沢は述べる。武士らの唱える尊王や忠臣節義は「君臣の義」に根拠があると考えられる。しかし「情愛」の箇所を確認したように福沢は、徳義による人間関係はごく狭い範囲でしか成立せず、天皇と武士の間で徳義に基づく君臣関係が成立するはずがない、というのが福沢の主張である。むしろ、武士たちの本心を探ると、卑しみ、憎むべき「人心の鄙怯」が見出される。「鄙怯」は『学問のすゝめ』十三編(1874(明治7)年)において疑猜、嫉妬、恐怖と共に「怨望」の

「智徳」が用いられている。このことから、「智力」は「智徳」と同義であると判断した。ただし「智力」は、徳義よりは智恵に重きを置いた表現であると考えられる。

例としてあげられている情である¹⁷。

このように、恐怖や喜悅、喜怒哀楽、卑怯といった「情」の働きが、『概略』の中には登場している。本稿ではこの「情」を「感情」と名づける。「感情」は、「智徳」の進歩以前から人間がもっており、「情愛」や「理」＝智恵の働きで、説明し尽くすことができない。第三章では、「智徳」に集約されない「感情」が、「人民の気風」に及ぼす影響について論じていく。

ここまでで、「情愛」と「感情」を『概略』に見られる「情」の要素として、見出した。「情愛」は徳義の背後にある情で、「感情」は「智徳」以前から人間にそなわっている情であった。このように論じると、両者はまったく別のもののように思えるが、「情愛」も「感情」も、どちらも同じ「情」の働きであり、明確に区分できない。実際、明治十年代以降の著作では、「情愛」も「感情」も、どちらも「情」の働きに含まれている。ただし、本稿では「智徳」に集約されない情があり、それが「人民の気風」形成に影響を及ぼしていることを際立たせるため、「情」を二つに分けた。引き続き、「情愛」と「感情」は区分して論じていくが、両者の間に大きな隔たりがない点に留意は必要であろう。

以上、「人民の気風」の形成を論じる上で、「情」に注目することの妥当性を示すことができた。「情」は明治十年代以降、社会を動かす原理として、福沢が強調する要素である。それにもかかわらず、『概略』にさかのぼって「情」に注目した研究は少なく、言及された場合も、「情」の道徳的側面である「情愛」への注目が中心となってしまう。本章では、「情愛」だけでなく、「感情」を「情」のもつ性格として見出した。第二章以降、「情愛」や「感情」といった「情」の働きも踏まえつつ、「人民の気風」の形成過程を論じていく。

¹⁷「怨望は恰も衆悪の母の如く、人間の悪事これに由て生ずべからざるものなし。疑猜、嫉妬、恐怖、卑怯の類は、皆怨望より生ずるものにて […]」(③140)

第二章 「人民の気風」における「智徳」のはたらき

2.1 「人民の気風」とはなにか

本章では「智徳」が「人民の気風」の形成にいかに関わっているかを検討する。この点を論じる前に、まずは「人民の気風」について、福沢が論じている箇所を確認する。「人民の気風」は、文明化のために、優先して受容すべきとした文明の精神である。「人民の気風」は以下のように説明される。

文明は一人の身に就て論ずべからず、全国の有様に就いて見るべきものなり。[…] 故に文明の有る所を求めんとするには、先ずその国を制する気風の在る所を察せざるべからず。且その気風は即ち一国の人民に有する智徳の現像にして、或は進み或は退き、或るは増し或は減じ、進退増減瞬間も止むことなくして恰も全国運動の源になるが故に、一度びこの気風の在る所を探得れば天下の事物一として明瞭ならざるはなく、その利害得失を察してこれを論ずること物を囊中に探るよりも易かるべし (④80-81)

上記の引用には、「人民の気風」の特徴がいくつか表れているので順に確認する。

まず、「人民の気風」は国家単位で把握される。このことは、「人民の気風」が「一国人民の気風」(④28)、「全国の気風」、「全国人民の気風」(④81)などと書かれることがあることや、そもそも『概略』全体が最終章の、第十章「自国の独立を論ず」に向かって、論が深まっていることから、明らかである。福沢は、文明の到達度を測る際には、一人に目を向けるのではなく、国全体の「人民の気風」を観察する必要がある、と述べる。「人民の気風」は福沢文明論の中で、その国の様子を決定付けると共に、文明への到達度合いを測る指針であった。

加えて、「気風は即ち一国の人民に有する智徳の現像」であるという箇所に注目すると、「人民の気風」はその国に属す人々の「智徳」が表出したものであることが分かる。また、それは進退増減が止まることなく、常に起こっている動的なものであることが言及される。福沢が「人民の気風」を常に変化する動的なものとして考えていたことは、上の引用文の続きに「智徳の運動は恰も大風の如く又河流の如し」(④81) というように、「人民の気風」や「智徳」の進歩を風や河の流れに喩えていたことから分かる。最後に福沢は、「人民の気風」を正確に把握することによって、その社会の様子、特徴を把握することができ、利害得失の判断が容易になる、と述べる。

これらの特徴を見れば、福沢が「人民の気風」の变革を強く訴えたのも頷ける。国ごとの様子や特徴、文明への到達度の違いは、結局「人民の気風」の違いである。それゆえ、福沢は「人民の気風」の進歩を主張した。そして、「人民の気風」はその国家に属する人々が有する「智徳」の有様が反映されたものである。次節では、「人民の気風」と「智徳」の関わりについて詳しく考察していく。

2.2 「智徳」とはなにか

前節で示したように「気風は即ち一国の人民に有する智徳の現像」であると定義されている。つまり、「人民の気風」はその国一般に広がる「智徳」によって規定できる。福沢が『概略』の中で、「智徳」に関する考察を重ねていることから、「智徳」は「人民の気風」を構成する最も大きな要素である。本節では、「智徳」論の考察を通じて、「人民の気風」の構成要素を詳しく論じる。

そもそも、「智徳」は智恵 (intellect) と徳義 (moral) を組み合わせた言葉である、と福沢は説明する¹⁸。文明の進歩は精神の進歩 (mental progress) を意味し、それは徳=moral と智=intellectual の進歩によって起こる、という『概略』が提示する文明論は、バックルやギゾーの影響を強く受けたものである¹⁹。福沢は、第六章「智徳の弁」で福沢は「智徳」を以下の四つに分類する。

第一貞実、潔白、謙遜、律儀等の如き一心の内に属するものを私徳と云い、第二廉恥、公平、正中、勇強等の如き外物に接して人間の交際上に見わるゝ所の働を公德と名く。又第三に物の理を究めて之に応ずるの働を私智と名け、第四に人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にしその時節と場所とを察するの働を公智と云う。[中略] 而してこの四者の内にて最も重要なるものは第四条の大智なり。蓋し聡明叡知の働あらざれば、私徳私智を拵て公德公智と為すべからず。

¹⁸ 「徳とは徳義と云うことにて、西洋の語にて「モラル」と云う。「モラル」とは心の行儀と云うことなり。一人の心の内に慊くして屋漏に愧ざるものなり。智とは智恵と云うことにて、西洋の語にて「インテレクト」と云う。事物を考え事物を解し事物を合点する働なり」(④132)

¹⁹ 伊藤正雄『現代語訳 文明論之概略』補注(406頁, 425頁)を参照。『概略』は、トーマス・バックル『英国文明史』、フランソワ・ギゾー『ヨーロッパ文明史』、J. S. ミル『自由論』、『代議政治論』などから大きな影響を受け、執筆されている。伊藤は、それらの書物から福沢が受けた影響について、前掲書の「補注」で原文を引用しつつ、示している。

或は公私相戾て相害することもあるべし (④132-133)

福沢は、「智徳」を智恵と徳義に区分した後、さらにそれぞれを私と公で分類している。この私と公の区分けは、「古より明にこの四箇条の目を掲げて論じたるものなしと雖ども、学者の議論にても俗間の常談にても、よくその意の在る所を吟味すれば果たしてこの区別あるを見るべし」(④133)とあることから、福沢独自の分類であると考えられる。

ここで、徳義が私徳と公德に分かれているが、『概略』の中で徳義は基本的に私徳を指して用いられている。この理由について、福沢は「経書を按ずるにその所説悉皆受身の徳のみを論ずるに非ず、或は活潑々地の妙処もあるが如くなれども、如何せん書中全体の気風にてその人心に感ずる所を見れば唯堪忍卑屈の旨を勸るに過ぎず」(④136)と述べる。つまり、儒者の説く徳義は公德も含まれているが、一般の人々は徳義を「堪忍卑屈の旨を勸る」といった受動的な働きでしか理解していないため、徳義は私徳の意味で用いる、と説明している。

徳義(私徳)は「貞実、潔白、謙遜、律儀等の如き、一心の内に属するもの」である。より具体的な内容については、第一章、「情愛」について論じた箇所です示した通りである。再度確認すると、徳義(私徳)の背後には「情愛」があり、「情愛」によって徳義は働く。しかし「情愛」は、家族間などごく親しい少数の間にはしか影響を及ぼさず、広範囲の人間関係を結ぶ際には智恵の働きが必要となる。このように福沢は、徳義を私徳の意味に限定して用いているため、公德はどこに含まれるのか、という疑問が生じる。

この問いについて論じる前に、智恵の二分類について確認する。智恵についても、第一章でその特徴を少し触れた。智恵＝「理」であり、自然科学の法則に代表される私智と、それを人間社会における優先度、重要度に応じて活用していく能力である公智に分類することができる。

そして、福沢はこれら4つの「智徳」の働きのうち、最重要なのは「聡明叡知の働」と言い換えることが可能な、公智の働きであるとする。その理由は、私徳、私智をそれぞれ公德、公智に拡大する働きが「聡明叡知の働」によって起こるからである。上記の引用に「聡明叡知の働あらざれば、私徳私智を括て公德公智と為すべからず」とあることから分かるように、「聡明叡知の働」は私智から公智という智恵の働きだけでなく、私徳から公德という徳義の働きにも関わっている。福沢は、治国平天下のための技を身につけているが、一身一家の始末に無能力な人や、逆に、律儀を守り続ける模範的な人物でありながら、

世間のことを知らない人を例に、彼らは両方とも「何れも皆聡明の働に乏しくして事物の関係を誤り、大小軽重を弁ずる能わずして脩徳の釣合を失したるものなり」(④135)である、と言う。社会の状況や優先順位を察する「聡明叡知の働」は、徳義が個人的、私的な領域から社会的、公的な領域への拡大する際にも働いている。

福沢は、「聡明叡知の働は恰も智徳を支配するものなるが故に、徳義に就て論ずるときは之を大徳と云うも可なり」(④135)と述べ、徳義について論じる時には「聡明叡知の働」を公德と言い換えることができることを示す。加えて、「一般の人心に拠るときは徳の字の義は甚だ狭くして、所謂聡明叡知等の働はこの字義の中に含有することなし」(④136)とも書き記し、徳義を私徳のみでとらえている一般の人々の理解に従って、「聡明叡知の働」を徳義の働きには含めないと宣言している。このように、福沢は徳義について論じる際の「聡明叡知の働」に対して、二通りの扱いをしている点に注意は必要であるが、「聡明叡知の働」が私徳から公德の拡大にも関わっていることは確認できた。

しかし先に述べたように、徳義(私徳)が影響を及ぼす人間関係の範囲は狭く、広範囲の人間関係は智恵の働きに基づいた「無情」の規則によって成り立っている。つまり、福沢は「私徳が広まり公德になる」というような、「情愛」に基づく徳義のみで世の中が変化するとは考えてはいない。文明の進歩のためには智恵の働きが不可欠となってくる。第六章の表現を用いれば、「私徳の功能は狭く智恵の働は広し。徳義は智恵の働に従てその領分を弘めその光を発するものなり」(④146)ということであり、徳義(私徳)の働きは、智恵の働きによって拡大する。こうした智恵の働きが公智であり、「聡明叡知の働」である。そして、これは公德と言い換えることが可能な働きでもある。

ここまでを念頭において、改めて「智徳」論について整理をする。「智徳」のうち徳義は私徳を指しており、智恵には私智と公智が属している。公智には「聡明叡知の働」と呼ばれる状況を把握し、適切に対応する力が含まれており、それは公德とも重なる働きである。

ただし、公智と公德は「聡明叡知の働」という点においては一致するものの、異なるものとしてとらえる必要がある。「聡明叡知の働」は、徳義(私徳)の働きには困難な、より広範囲の人間関係を結ぶのに用いられる。しかし「聡明叡知の働」によって形成されるのは、規則によって成り立つ公智の社会であり、公德の世界ではない。このことは福沢が「規則の形、或は賤しむべきものありと雖ども、之を無規則の禍に比すればその得失、同年の論に非ざるなり」(④212)と述べ、規則による世を「賤しむべきもの」としていることや、「規則を以て大徳の事を行うものと云うべし」(④213)というように、規則と大徳(公德)

が区別されていることから分かる。

このように「聡明叡知の働」によって、私智と私徳の拡大した世の中は結局、「理」に基づく公智の世界であり、「情愛」が広範囲に影響を及ぼす公德の世界ではない。福沢は当時の日本や欧米諸国の様子、文明への到達具合を見て「今の人間世界にて家族と親友とを除くの外は、政府も会社も商売も賃借も、事々物々、悉皆規則に依らざるものなし」(④212)と述べ、政治や商売などあらゆることが規則によって成立しているのだから、私智や「聡明叡知の働」(公智)の獲得を急ぐべきであると主張する。

とはいえ、福沢は私徳の働きや公德の実現を否定しているわけではない。福沢は文明の進歩について以下のように述べる。

徳義は文明の進むに従て次第に権力を失うと云うと雖ども、世に徳義の分量を減ずるに非ず、文明の進むに従て智徳も共に量を増し、私を拵て公と為し、世間一般に公智公德の及ぶ所を広くして次第に太平に赴き、太平の技術は日に進み争闘の事は月に衰え、その極度に至ては土地を争う者もなく財を貪る者もなかるべし(④198)

文明が進むにつれて智慧の役割が大きくなり、徳義(私徳)が社会に及ぼす影響は小さくなる。智慧の増加に伴って、私徳の社会は公智の社会へ進歩する。福沢は「智徳」の進歩をこのように述べる一方で、徳義(私徳)が減少を意味しない、最終的には公德の社会に至る、とも述べている。このように福沢は、徳義(私徳)の働きを軽視しなかったことは勿論、公德の社会を、文明の進歩が目指す最終段階にある理想的な社会に据える。上の引用では、『概略』では文明の極度、つまり最終的な状態として、土地や財産を争うような競争のない世界が想定されている。こうした世の中を福沢は「若し人力を以てよくこの太平の極度に達し得ることあらば、徳義の功能も亦洪大無辺なりと云わざるを得ず」(④199)とも述べており、文明の最終段階は、徳義が広く世間に広まり、公德が実現した世の中であると考えられる。このことから、社会全体が規則によって動いているとしても、「聡明叡知の働」の進歩と共に、徳義(私徳)は公德へと近づき、「情愛」の及ぶ範囲は段々に広がっている、と考えられる。第一章で、「情愛」は狭い人間関係にしか影響を及ぼさない「情」である、と述べたが、「情愛」は智慧の力によって拡大する、といえよう。

しかしながら、福沢は公德の実現を「太平の極度」に位置づけ、公德の実現した世について多くは論じていない。それは文明の最終段階は、到達するのに数千万年の時間を要す

る「夢中の想像」(④199)とも言えるものだからである。公德については以上のように考察することができ、『概略』の「智徳」論において文明論の最終段階にある公德はさほど重要視されていない。

従って、『概略』で中心的に語られるのは徳義(私徳)、私智、公智(「聡明叡知の働」を含む)の進歩についてである。さらに言えば、徳義(私徳)の獲得については「我日本人も相応の教を奉じてその徳教に浴したる者なれば、私徳の厚薄を論ずるときは、西洋人に比して伯たらざるも必ず仲たり」(④170)とあるように、西洋人との間に大差はなく日本人にも備わっており、緊急の課題とはなっていない。それゆえ『概略』においては私智と公智、「聡明叡知の働」の獲得が特に強調されている。

2.3 「智徳」の進歩方法

前節で先に示したように、「智徳」のうち福沢が強調しているのは、智恵の側面である。それは、「日本人の智恵と西洋人の智恵とを比較すれば、文学技術商売工業、最大の事より最小の事に至るまで、一より計えて百に至るも又千に至るも、一として彼の右に出るものあらず」(④170-171)と述べられるほどに、智恵の獲得具合には日本人と西洋人の間に差があるからである。

こうした智恵はどのようにして身につくのか。福沢は学問が必要であると述べる。福沢が儒学を退け、掲げた学問は「実学」と呼ばれる実験や実証を伴い実際の生活に役に立つ学問であった。実学の具体的内容については『学問のすゝめ』初編(1872(明治5)年)に詳しい。そこで福沢は、文字や文章の読み書き、簿記や算盤、天秤の扱い方、地理学、窮理学(広義の物理学)、歴史、経済学、修身学といった学問を主に西洋の書物から学ぶよう訴えている。そして、以下のように結んでいる。

一科一学も実事を押え、その事に就き、その物に従い、近く物事の道理を求て今日の用を達すべきなり。右は人間普通の実学にて、人たる者は貴賤上下の区別なく皆悉くたしなむべき心得なれば、この心得ありて後に士農工商各その分を尽し銘々の家業を営み、身も独立し、家も独立し、天下国家も独立すべきなり(③8)

最初の一文からは、福沢の学問に対する態度を読み取ることができる。どのような種類の学問であっても、客観的事実を把握し、そこから法則を見出し、現実生活で活用するこ

とが肝要であると福沢は述べる。こうした考えは、『概略』にも表れている。『概略』には西洋諸国の様子について、「人智日に進で敢為の勇力を増し、恰も天地の間には天然の物にても人為の事にても人の思想を妨るものなきが如くして、自由に事物の理を究め自由に之に応ずるの法を工夫し […]」(④212-213) とある。智恵を身につけ、勇力の増した西洋人は、自然現象(天然の物)だけでなく、人間関係(人事の事)においても、彼らの自由な探究を妨げるものはないかのようである。彼らは自然現象についても、人間社会における事柄についても、法則を見つけ、対処する方法を工夫することができている。福沢は、西洋人の様子をこのように述べ、日本人の目指すべき姿として提示する。

次の一文では貴賤上下、士農工商といった身分の区別なく、学問は全員が身につけるべきものであること、そのことが国家の独立につながるということが述べられている。まず、福沢がすべての人民に学問が必要であると考えていたことは、「人は生れながらにして貴賤貧富の別なし。唯学問を勤て物事をよく知る者は貴人となり、無学なる者は貧人となり下人となるなり」(③6-7) という『学問のすゝめ』初編の文言からも明らかである。このように、福沢が人々に学問をするよう求めたのは、それが国の治乱興廃や進歩と深い関係があるからである。

福沢は世の中の治乱興廃が、国全体の「智徳」の有様に拠っていることを繰り返し述べている。『概略』では孔子や孟子、菅原道真、楠正成など英雄豪傑と呼ばれる人物が不遇の人生を送った理由を、英雄豪傑の心とその時代に生きる人々の心、つまり「人民の気風」との間に齟齬があったからであると説明している。福沢は、「古より英雄豪傑の世に事を成したりと云うは、その人の技術を以て人民の智徳を進めたるに非ず、唯その智徳の進歩に当てこれを妨げざりしのみ」(④95) や「英雄豪傑の時に遇わずと云うは、唯その時代に行わるゝ一般の気風に遇わずして心事の齟齬したることを云うなり。故にその千載一遇の時を得て事を成したりと云うものも、亦唯時勢に適して人民の気力を逞うせしめたることを云うのみ」(④103) と述べて、世の中を動かしているのは優れた少数の指導者ではなく、「人民の気風」や「時勢」と呼ばれる、全体の智徳の有様であるとする。たとえ、どんなに優れた人物であっても、「人民の気風」に適した行動、世の変革を試みなければ成功はしないと述べている。このように社会の進歩のためには国全体の「智徳」が進歩し、「人民の気風」が進歩することが不可欠で最重要である。国全体の智徳の進歩のためには、より多くの人々が学問を身につけることが必要となってくる。それゆえ福沢は身分の区別なく、すべての人民に学問の必要性を説いたと考えられる。

さて、学問によって身につくのは私智や公智といった智恵の働きであり、徳義は含まれていないように思われる。しかし「人民の気風」は智恵だけでなく、徳義も含まれている。学問と徳義はどのように関わり合っているのだろうか。結論から述べると、徳義もまた学問によって、進歩していると考えられる。これは先に「聡明叡知の働き」の進歩と共に徳義（私徳）が公德へ近づく、「情愛」の範囲が広がることを示した際と同様で、「聡明叡知の働き」を学問に置き換えることで理解することができる。

学問による智恵の進歩が徳義の進歩を導くことは、「勇力」という言葉に着目すれば明らかにすることができる。例えば、先に言及した福沢が西洋諸国について述べた文中には、「人智日に進で敢為の勇力を増し」とあり、智恵が進むことで「敢為の勇力」も増す、と述べられている。また、『概略』第七章には「智恵に一步を進れば一段の勇氣を生じ、その智恵愈進めば勇力の発生も亦限あることなし」（④193）と述べられ、智恵の進歩に伴って勇氣、勇力が身につくことが端的に示されている。

勇力は「智徳」の四分類に当てはめて考えると、公德に属すると考えられる。なぜなら、廉恥、公平、正中と並んで、勇強が「外物に接して人間の交際上に見わるゝ所の働」（④132）である公德の例として挙げられているからである。この公德は「聡明叡知の働」によって私徳が拡大した姿であり、智恵の働きが一切必要なくなる最終的な公德の世界へ至る過程で段々と表れてくる。

また、勇力は一身の独立とその先にある一国の独立のために、特に必要な公德の項目である。福沢は『概略』第八章「西洋文明の由来」において、個人として独立し、自由を守ろうとする意識がゲルマンの蛮族から起こり、それが近代文明の元素となったことをギゾーの『ヨーロッパ文明史』の第二講を要約しながら説明をする。そこで福沢は、「豪邁慷慨の氣」、「不羈独立の風」などと言い表すことのできる「自由独立の氣風」（④218）は、勇氣を伴っていると述べる。

この暗愚^{ひょうかん}慄悍の内に自から豪邁慷慨の氣を存して不羈独立の風あり。蓋しこの氣風は人類の本心より来りしものにて、即ち自から認めて独一個の男子と思ひ、自から愉快を覚るの心なり、大丈夫の志なり、心志の発生留めんとして留むべからざるの勇氣なり（④217-218）

上の引用ではまず、ゲルマン族は無智粗暴であったが、人間の本来的な精神性から生じた

不正を憤る勇敢な心や自由独立の精神といった「自由独立の気風」を抱いていた、と述べられる。そして、「自由独立の気風」とは、自身を独立した人間として感じ、そこに愉快さを見出す心情、男子の意気ともいえる心持ち、抑えようとしても抑えることのできないほどの自発性を生ずる勇氣である、と説明が続く。

この箇所は基本的にギゾーの論の翻訳である。とはいえ、「どこをとっても正確な原意を伝えながら(傍点ママ) 翻訳調をすこしもとどめていません²⁰」と丸山が評するように、福沢自身の解釈が強く表れている箇所でもある。例えば、二行目からの「自から認めて独一個の男子と思い、自から愉快を覚るの心」が“the pleasure of feeling one’s self a man”の訳であり、「心志の発生留めんとして留むべからざるの勇氣なり」が“…of human spontaneity in its unrestricted development”の翻訳である²¹。これらの箇所だけ見ても、福沢が単調な直訳をした訳ではないことが分かる。特に、「独一個の男子」や孟子由来の「大丈夫」、「勇氣」といった表現は、ギゾーの言葉ではなく、福沢が『概略』を記す際書き加えたものであるから、福沢の解釈が明確に表れているといえよう。このように「勇氣」は翻訳ではなく、福沢自身の解釈が反映されている箇所に登場している。このことから、福沢が勇力という公德の働きを、「自由独立の気風」の獲得、文明の進歩のために必要な心情としてとらえていたことが分かる。

本節では「智徳」の進歩が学問によって起こることを示すことができた。一見すると、学問によって進歩するのは智恵のみに見える。しかし、勇力の例で示したように、智恵の発達は徳義（私徳）の拡大とも関わっている。それゆえ「一国人民の智徳の現像」である「人民の気風」は、学問という具体的手段を、国に属する多くの人民が用い、各個人の「智徳」が増すことによって進歩する、ということができる。

²⁰丸山眞男『「文明論之概略」を読む』(下) 岩波新書, 1986, 21 頁

²¹この点については、丸山『「文明論之概略」を読む』(下), 21 頁や、伊藤前掲書, 444 頁に詳しい。

第三章 「情」が「人民の気風」に及ぼす影響

3.1 衆論の形成

「人民の気風」を構成する最も大きな要素が、その国一般に広がる「智徳」の有様であることは間違いない。しかしながら、ある集団に属する各個人の有する「智徳」の総量が「人民の気風」に反映される、あるいは集団に属する人々の「智徳」の平均がその国の気風を決定づけるといった安易な見方ができないこともまた確かである。本章では、「智徳」に集約されない「人民の気風」の構成要素を見出していく。

福沢は、「人民の気風」が「智徳」のみによって、決定づけられる訳ではないことを、第五章「前論の続」における衆論への見解を通じて論じている。衆論とは何か。「衆論とは即ち国内衆人の議論にて、その時代に在て普く人民の間に分賦せる智徳の有様を顕わしたるものなれば、この衆論を以て人心の在る所を窺うべし」(④109)とあるように、衆論は人民の「智徳」の有様を反映した「人民の気風」、「人心」が具体化した意見、見解、主張である。この箇所だけを読むと、支持する人数の多い意見が衆論になる、といった人数の大小が衆論の形成に大きく関わるように思えたり、全体の「智徳」が高い集団ほど優れた衆論が生じ、「智徳」が低い集団では劣った衆論が生じるように思えたりする。確かに、衆論形成において賛同する人数の多寡や「智徳」の強弱は重要な役割を果たす、と福沢自身も言及している。しかし一方で、「衆論は必ずしも人の数に由らず、智力の分量に由て強弱あり」、「人々に智力ありと雖ども習慣に由て之を結合せざれば衆論の体裁をなさず」(④109)といった衆論の特徴をあげており、衆論を決定づけるのは人数や「智徳」の量だけではないと述べている。以下、「人民の気風」が具体化したものが衆論である、ということを前提に、衆論の形成過程を考察する。

福沢は衆論の特徴を二つ挙げているが、第一の特徴が「衆論は必ずしも人の数に由らず、智力の分量に由て強弱あり」である。この特徴を、端的に言い表した一文がある。

一国の議論は人の体質より出るに非ずしてその精気より発するものなれば、彼の衆論と唱るものも必ずしも論者の多きのみによって力あるに非ず、その論者の仲間に分賦せる智徳の分量多きがため、その量を以て人数の不足を補い、遂に衆論の名を得たるものなり (④110-111)

ここで福沢が示していることは、衆論となる意見は、必ずしも初めから賛同する人物が

多い意見であるとは限らず、「智徳」の量が大きい意見である、ということである。もちろん、「智徳」は精神の働きに属する無形のものであり、「智徳」の量、強さを数値で計ることはできない。福沢はそのことを指摘しつつも、肉体の場合と同様に、人によって精神の強弱に違いがあることは明らかであり、「智徳」の量に大小があるとする。前章で確認したように、福沢は、少数の指導者がいるだけでは社会は動かない、という見解を示している。しかし一方で、優れた「智徳」を有する論者たちによって作り出された意見が衆論となる、とも述べる。福沢の真意は、人民の「智徳」の有様を妨げることのなかった意見が結果的に衆論となる、ということであろう。

「智徳」の獲得具合には個人差があり、将来的に衆論となる意見を最初に唱えるのは、高い「智徳」をもった少数の人物である。具体的にはミドル・クラス (middle class) と呼ばれる、社会的地位が中位の人々を福沢は想定していると考えられる。福沢は、明治維新を例に、封建制の解体と新政府の樹立の衆論が形成した背景を以下のように説明する。

さればこの度の改革を企たる者は士族の党五百万人の内僅に十分の一にも足らず、婦人小児を除き何程の人数もなかるべし。何処より発したるとも知れず、不図新奇なる説を唱え出して、何時となく世間に流布し、その説に応ずる者は必ず智力逞しき人物にて、周囲の人は之がために説かれ之がために劫され、何心なく雷同する者もあり、止むを得ずして従うものもありて、次第に人数も増し、遂にこの説を認めて国の衆論と為し、天下の勢を圧倒して鬼神の如き政府をも覆したることなり (④120)

改革を最初に企てた人の数は、日本の人口三千万のうちの士族五百万、その中でも十分の一にも満たない人数であり、ごくわずかであったことを指摘する。しかし、少数が唱えていた意見が結果的に衆論となったのは、彼らは「智徳」の高い「智徳の逞しき人物」であり、他の人民を上手く先導することに成功したからである。他の一般人民は、智徳の高い少数の人々に説得され、脅かされ、何となく雷同し、仕方なく従った、とある。このようにして、賛同者が多くなることによって、衆論は生まれる。以上を踏まえると、衆論形成の発端は、社会の中で中流に属し、高い「智徳」をもつ少数の手によって起こる。そして、その意見が衆論として社会全体が支持する考えとなるか、失敗するかは、彼らが一般の人民の間に流布する「人民の気風」に応ずる形で、意見を広め、賛同する人数を増やすことが可能かどうかにかかっているといえるだろう。

ここで、ミドル・クラスの人の唱えた説に賛同した一般人民に目を向けてみる。すると、「何心なく雷同する」、「止むを得ずして従う」といった特に理由のない賛同があることが分かる。衆論形成に関わるこのような心情は、知性の働きである「智恵」＝「理」や、道徳的心情である「徳義」によって生じたものとは考えることができない。第二節では、こうした心情が「人民の気風」に及ぼす影響について論じる。

衆論の第二の特徴は、「人の議論は集まりて趣を変ずることあり」である。ここで述べられているのは、智徳の高い人物の集団であっても劣った意見を主張し、愚かな行動をする可能性があること、智徳の低い集団から優れた意見や行動が生じることもある、ということである。

福沢は日本人と西洋人を対比して、「西洋の人は智恵に不似合なる銘説を唱て不似合なる巧を行う者なり。東洋の人は智恵に不似合なる愚説を吐て不似合なる拙を尽す者なり」(④126)と述べる。第一の特徴で示したように、衆論は「智徳」の高い人物らが発端となって生じる。しかし、智徳の高い集団による意見が必ずしも優れている訳ではない。福沢は、日本政府には智力の高い人物が多く属しているにもかかわらず、それに見合わない政策をとっているのに対し、西洋人は商売、学者、教会、村落といったあらゆる集団で、集団内が智者ばかりでなくとも、その振る舞いは智者に似ていることを指摘する。

両者の違いはどこにあるのか。福沢は、「習慣」にあると述べる。西洋諸国には「仲間を結で公私の事務を相談するの風」(④125)、「仲間一般の内に於て自から議論の勇氣を生じたる」(④126)というように、仲間内で盛んに議論する習慣があり、それによって、各個人の「智徳」以上の衆論が生まれている。一方で、日本などの東洋諸国の人々は「所謂掛り合を遁るゝに忙わし」(④127)く、話し合いをしない、「安んずべからざるの穩便に安んじ、開くべき口を開かず、発すべき議論を発せざる」(④128)といった、「無議の習慣」が身につけている。このように、東洋では、問題に直面した時に、議論せず、穩便にすませようとする習慣によって、「智徳」の活用が妨げられ、「智徳」以下の衆論となってしまう。さらに、福沢は「人の智恵は夏の草木の如く一夜の間に成長するものに非ず、仮令い或は成長することもあるも習慣に由て用るに非ざれば功を成し難し」(④127)とも記す。つまり、人民の智恵が増すことによって、議論が盛んになると考えられる一方で、たとえ智恵が増したところで、習慣によって妨げられる可能性もある、ということである。

以上のように、衆論は、ある集団に属す人々の「智徳」の量が純粋に反映して、形成されているのではなく、話し合いの習慣があれば優れた衆論に、なければ劣った衆論になる

というように、習慣が影響を及ぼしていることが確認できる。このような、習慣の働きについては、第二節を踏まえた上で、第三節以降で確認していく。

3.2 「人民の気風」形成における「感情」のはたらき

前節で、江戸幕府の解体と新政府の樹立を推し進めた「智徳」の優れたミドル・クラスの人物の主張に、特別な理由なく、賛同した人々が多数いたことを指摘した。人々の「何心なく雷同する」、「止むを得ずして従う」といった行動の背後には、「智徳」で説明し尽くすことのできない「感情」の働きがある、と考えられる。本節では、「感情」が「人民の気風」形成に及ぼす影響を明らかにする。

「感情」が強く影響を及ぼす形で、「人民の気風」が形成している場合、そこには「惑溺」を伴う習慣が生じている。福沢は武士の帯刀の習慣の背景にある情に言及する。太平の世である江戸時代、多くの武士が帯刀をしていたが、彼らの身につけていた刀は装飾された実用性のない刀であった。こうした状況を福沢は、「畢竟有害無益のものなれども、之を廃せんとして人情に戻るは何ぞや。世人皆双刀の実用を忘れて唯その物を重んずるの習慣を成したればなり。その習慣は即ち惑溺なり」(④49-50)と論じる。帯刀することは実用性がないどころか、有害ですらあるのだから、智恵を働かせ、合理的に状況を判断するならば、帯刀の習慣は廃すことができるはずである。しかし、帯刀を止めることに武士らは反感をもつ。こうした武士の「感情」によって、無意味であるにもかかわらず帯刀を続ける武士の習慣は生み出される。

さらに福沢は、このような習慣を「惑溺」である、という。『概略』の第二章、武士の帯刀の例を出す直前に、福沢は「惑溺」について、以下のように述べている。

習用の久しき、或はその事物に就き実の功用をば忘れて唯その物のみを重んじ、これを装い、これを飾り、これを愛し、これを眷顧し、甚しきは〔他の〕不便利を問わずして只管これを保護せんとするに至ることあり。是即ち惑溺にて、世に虚飾なるものゝ起る由縁なり (④49)

習慣として長く用い続けていると、次第に事物の働きではなく、事物そのものを無条件に重んじるようになる。古くからあることや長く続いていることに価値を見出すようになり、

実際の生活における有用性について反省しなくなる²²。このような状況を、福沢は「惑溺」と呼んだ。丸山眞男に従えば、第二章の最後に提示される「物の貴きに非ず、その働の貴きなり」(④56) という命題の反対の状況、つまり、「働きの方を忘れて、それ自身物として有り難がるようになる²³」状況が「惑溺」である。

武士の帯刀の例の場合にそうであるように、「惑溺」の背後にあるのは「智徳」の働きではなく、それ以前から人間に備わっている「感情」である、と考えられる。「惑溺」に陥っている人々は、事物それ自体に価値を見出し、うわべだけ装飾し、愛し、鼻衄し、甚だしい場合は不便利に目を向けることなく、古くから続く事物を守ろうとする。ここには、智恵に基づく合理的な判断は見られない。「惑溺」は、「智徳」、特に、智恵＝「理」に分類することのできない、人間の「感情」によって生じている。それは、好悪で物事を判断するような発想、実用性について思考することなく、前例を踏襲しようとする心情である。「何心なく雷同する」、「止むを得ずして従う」というような、人々の受動的な行動はこのような「感情」が強く働いた結果生じたものである、と考えられる。

こうした「惑溺」の状況は、文明の進歩のために、克服していく必要がある。「惑溺」、つまり「感情」に強く影響を受けた「人民の気風」からの脱却は、学問による社会の「智徳」の進歩によって、徐々に変容すると考えられる。しかし、その一方で、「人民の気風」形成において「感情」の影響が完全になくなる、とも考え難い。なぜなら、喩え個人の「智徳」及び、社会全体の「智徳」が進歩したところで、社会における多数の人々の行動は、主体性を欠いている場合の方が多い、と考えられるからである。『概略』第一章で福沢は、学者に対し、異端妄説と批判されそうな考えであっても、主張すべし、と智者の役割を述べる²⁴。その際、智者以外の一般の人民について、「何れの国にても何れの時代にても、一世の人民を視るに、至愚なる者も甚だ少なく至智なる者も甚だ稀なり。唯世に多き者は、智愚の中間に居て世間と相移り罪もなく功もなく互に相雷同して一生を終る者なり」(④18)、「世間通常の郡民は恰も智者の鞭撻を受て知らず識らずその範囲に入り、今日の文明に至りては学校の童子と雖も経済地動の論を怪む者なし」(④19) であるとする。つまり、

²²「世界中何れの人民にても、古習に惑溺する者は必ず事の由来の旧くして長きを誇り、その連綿たること愈久しければ之を貴ぶことも亦愈甚しく、その状恰も好事家が古物を悦ぶが如し」(④54)

²³丸山『「文明論之概略」を読む』(上)、198頁

²⁴「学者宜しく世論の喧しきを憚らず、異端妄説の譏を恐るゝことなく、勇を振て我が思う所の説を吐くべし」(④20)

単に周囲の状況に流されているうちに一生を終えていたり、疑うこともせず、無自覚のうちに、智者の発見した知識の影響を受けていたりする人々が数多くいることを、福沢は指摘する。このような人々の生き方も、「智徳」で説明し尽くすことのできず、「感情」に基づくものである、と考えられる。しかも、こうした状況は、「何れの国にても何れの時代にも」起こり得る、と福沢は述べている。ゆえに、喩え「智徳」が進歩し、「文明」が進んでいったとしても、各人の「感情」によって「人民の気風」が形成されている側面を完全に捨て去ることはできない、ということができる。

3.3 「人民の気風」と習慣

前節では、「人民の気風」の形成には、「智徳」に集約できない、一般人民の「感情」が関わっていることを明らかにした。また、「感情」が強く影響を及ぼす「人民の気風」の背後には、「惑溺」を伴う習慣が見られることも示した。第一節でも示したように、福沢は、「智徳」の進歩が習慣によって妨げられる場合があることに言及している。そこで、本節では、習慣と「人民の気風」、特に当時の日本の気風との関わり合いについて論じる。

まず、福沢が習慣について述べている箇所を確認する。『概略』第五章には「習慣の久しきその風俗を成し、遂に今の有様に陥りたるなり」(④127)とあり、長い間続く習慣は、風俗となることが分かる。また、第十章には「日本開闢以来今日に至るまで人間の交際を支配して、今日までの文明を達したるものは、この風俗習慣の力にあらざるはなし」(④296)や、「開けたる地には自から建国政府ありて、その人民にも一種の習慣風俗を備え […]」

(④311)という文章があり、習慣と風俗は並列で語られると共に、それは各国家を特徴づける要素となっている。さらに、時期が若干異なるが、『学問のすゝめ』十五編(1876(明治9)年)の中には、「東西の人民、風俗を別にし情意を殊にし、数千百年の久しき、各その国土に行われたる習慣は仮令い利害の明なるものと雖ども、頓に之を彼に取て是に移すべからず」(③166)と書かれ、各国家、あるいは西洋と東洋では、人民の風俗や、人情が異なっており、数千数百年も前からあった習慣は容易に変ずることはできない、と述べられている。また、『概略』には風俗と人情を並列した「人情風俗」という言葉も何度か登場する。喩えば、封建制下の治者と被治者の「人情風俗」が異なること²⁵や「人情風俗」の卑

²⁵「又一方より農商以下被治者の種族を見れば、上流の種族に対して明に分界を限り、恰も別一場の下界を開て、人情風俗を殊にし、他の制御を蒙り […]」(④289)

屈賤劣な点が支那をはじめとした東洋諸国の特徴であること²⁶が示されており、「習慣風俗」の場合と同様に、「人情風俗」も集団ごとを区別する要素として働いている。このように、風俗、人情、習慣は、いずれも国家を区分する要素として、相互に関わり合いながら生じている、と考えられる。また、ここに出て来る「人情」は「人民の気風」と意味を同じくしている。つまり、「人民の気風」の形成には、風俗、習慣といった要素が少なからず関わっており、それが各国を特徴づける要素となっている、といえるだろう。

また福沢は、日本の「人民の気風」を変じるためには、習慣の変容が必要である、と述べる。

一国の人民として地方の利害を論ずるの氣象なく、一人の人として独一個の榮辱を重んずるの勇力あらざれば、何事を談ずるも無益なるのみ。蓋しその氣象なく又その勇力なきは、天然の欠典に非ず、習慣に由て失うたるものなれば、之を恢復するの法も亦習慣に由らざれば叶うべからず。習慣を変ずること大切なりと云うべし (④129)

まず、日本人には、国民として土地の利害を論じる気概や、一人の人間として自己の榮辱を重んじる勇氣²⁷がなく、議論が無意味になってしまっていることを福沢は指摘する。しかし、こうした気概や勇氣は天性の欠点ではなく、習慣によって失われたものであるから、習慣を変ずることで獲得することが可能である、とも福沢は述べる。つまり福沢は、日本人が、気概や勇氣といった精神的な強さを日常的に持ち続けること (=習慣化) なしに、西洋諸国に対抗できるほどの衆論が日本では生まれない、と主張するのである。

上記の引用と同じ主張は、第九章「日本文明の由来」でも繰り返されている。福沢は徳川時代の、身分によって職分が分かれており、不変であった状況を、「数百年の久しき、その習慣遂に人の性と為りて、所謂敢為の精神を失い尽すに至れり」(④274-275) と批判している。ここには、数百年の長い期間継続してきた習慣によって、日本人は「敢為の精神」を失ってしまった、とある。

²⁶「その〔支那〕人情風俗の卑屈賤劣なるは真に亜細亜国の骨法を表し得たるものと云うべし」(④82)

²⁷福沢は、ミルの『自由論』における“individuality”や、ギゾー『ヨーロッパ文明史』第二講の“individual”論を念頭に「独一個の榮辱を重んずる勇氣」が日本人に足りない、と論じた。詳しくは、伊藤前掲書、424、462 頁や、安西敏三『福沢論吉と自由主義 個人・自治・国体』慶応大学出版会、2007 年、27-50 頁を参照のこと。

福沢は、日本人について、「自から難を犯して敢て事を為すの勇なし。期せずして来るの難には、よく堪ゆれども、自から難を期して未来の愉快を求る者なし」(④275)と述べる。ここから、「敢為の精神」とは、自ら困難に立ち向かい、物事を実行し、愉快的な未来を作り上げようとする力を指していることが分かる。これは、「勇氣」であり、智恵の獲得を経由することによって身につく、「公德」に分類できる精神性である。

このように、日本人と西洋人の間には、勇氣の有無という違いが見られる。言いかえるならば、「独一個の氣象」、独立心をもっているかの差である。これは、「智徳」の差であり、「智徳」の進歩によって、克服できると考えられる。一方で、福沢は、第五章の結びに「習慣を変ずること大切なりと云うべし」と述べ、「智徳」とは別の解決手段として、習慣の変容を提示している。

習慣の変容について論じる前に、日本の氣風には、習慣およびそれを形成する「感情」が、大きく影響していることを確認する。福沢は日本の氣風について、第九章で、「日本にて権力の偏重なるは、洽ねくその人間交際の中に浸潤して至らざる所なし。[…]即ちこの権力の偏重も、かの氣風の中の一箇条なり」(④233)と述べる。日本では開闢以来、常に、治者(政府)と被治者(人民)、男女、親子、兄弟、長幼、主従など、あらゆる人間関係において、常に上下関係が生じる「権力の偏重」があり、文明へ進むことを妨げている、と福沢は述べる。そして、この「権力の偏重」が日本の「人民の氣風」である、と説明する。

「権力の偏重」という氣風はどのように生じたのか。福沢は、同じ第九章で、日本人の様子について、「人に接すればその貧富強弱に拘らず、智愚賢不肖を問わずして、唯その地位の為に或は之を輕蔑し或は之を恐怖し、秋毫の活気をも存せずして、自家の隔壁の内に固着する者」(④276)とも述べている。ここには、まず、日本人が人と接する時に気にしているのは、貧富強弱や智愚、賢不賢ではなく、相手の地位である、とある。直前の文の中に、「富強と貧弱とは天然に非ず、人の智力を以て致すべし」(④276)とあることから、貧富強弱は「智徳」の差によって生じるものである。つまり、日本人は、相手のもつ「智徳」の様子ではなく、相手の身分や立場を見て、人との接し方を変えている、ということである。こうした態度は、西洋人が「私の従順は貧乏と共に消すべし、彼の制御は富貴と共に去るべし」(④276)というように、喩え自身が他者の支配を受けていても、それを前提とはせず、「独一個の氣象」を持ち続けているのとは異なっている。

さらに日本人が、自分よりも地位の低い人物に接する時は、輕蔑の情が、地位の高い人物に接する時は、恐怖の情が生じていることも、福沢は指摘している。他者に対する輕蔑

や恐怖の情は、「感情」に属すと考えられる。このことから、日本人同士の人間関係において、上下関係、支配と被支配の関係が前提となっているのは、人々が、相手に対する軽蔑や恐怖の情を、根強く抱いていることに起因している、といえる。

このような日本人について福沢は、「秋毫の活気をも存せずして、自家隔壁の内に固着する者」である、と続ける。この箇所からは、「独一個の気象」がなく、規定の上下関係から脱しようとしめない、日本人の様子が読み取れる。特に、「固着」という表現によって、日本の「人民の気風」には動きがないことが強調されている。この表現から連想するのは、「惑溺」である。物事の働き方を問わず、それ自体を有り難がるような状況が日本にあることは、この箇所からも確認できる。つまり、「権力の偏重」という日本の気風は「惑溺」を含むものである、といえるであろう。前節で明らかにしたように、「惑溺」は習慣の継続によって生じ、その背後には「智徳」に含めることのできない「感情」がはたらいている。

以上のことから、日本人は、人間であれば誰もが持ちうるはずの、公德に属する「独一個の気象」をもつことなく、他者に対する軽蔑や恐怖といった「情」に基づいて、家族以外の人々と関わってきた、といえる。そして、その状況が長期間続き、習慣となり、「惑溺」に陥ってしまったことによって、「権力の偏重」の気風が生じているといえるだろう。こうした状況では、現段階で人民の間にある「智徳」を十分に発揮することができない。それゆえ、日本において「人民の気風」を進歩、変革するためには、「智徳」の進歩だけでなく、習慣の変容が必要となってくる。

3.4 習慣変容の困難さ

前節までで、「人民の気風」を進歩させるためには、「智徳」を進歩させることとは別に、習慣の変容が必要であることがあることが明らかにできた。では、そのための具体手立てについて、福沢はどのように考えていたのだろうか。

まず考えられるのは、各人の「智徳」が進歩することによって、習慣が変化する、という道筋である。つまり、学問を身につけることによって、「独一個の気象」が身につく、習慣が変じる、「人民の気風」が変わる、という方向性である。本稿の第二章では、この視点に立って、「智徳」の進歩について論じた。学問による「智徳」の進歩が、習慣を変ずるための具体的な方法であることは間違いない。なぜなら、人々が徳義と智恵の両方を得て、人間精神を際限なく発達させることは、文明の進歩の必須条件であり、そのことによって、「人民の気風」は段々と変じていくからである。

しかしながら、学問をすれば必ず習慣が進歩する、あるいは、学問をすることだけが習慣を変える手段である、と福沢が考えていたとは言い難い。なぜなら、福沢が「智徳」の進歩と習慣の変化を一応は区別して論じているからである。このことは、一節でも引用した「人の智恵は夏の草木の如く一夜の間に成長するものに非ず、仮令い或は成長することあるも習慣に由て用るに非ざれば功を成し難し」(④127)という一文からも分かる。福沢は、智恵が進歩していても、それを活用することを習慣が妨げてしまつては、活発な議論を行うことができない、と述べる。習慣の進歩が「智徳」の進歩のみによって行われるとすると、この一文が成り立たなくなる。ゆえに、学問による「智徳」の進歩以外の、習慣変容の手立てを見出す必要がある。

この一文が登場する第五章は、「習慣を変ずること大切なりと云うべし」(④129)で結ばれる²⁸。このように福沢は、習慣変容の必要性について主張している。しかし、彼はその具体的方法について、学問によって「智徳」の進歩を目指すこと、以上のことは述べていない。章の最後に「習慣を変ずること大切なりと云うべし」と記しながらも、次の章からは「智徳」についての細かな分析がはじまるため、『概略』の中で習慣について再度本格的に触れられるのは、第九章以降である。

前節で確認したように、第九章「日本文明の由来」では、「権力の偏重」という日本の気風について説明される。そこでもまた、「智徳」と習慣は区別して考えられている。それは、「権力の偏重」が経済に及ぼす影響について、言及されている箇所において、見出すことができる。

福沢は経済の普遍的な原則を二点あげる。第一の原則が、財を蓄積し、他面において消費する、という相互関係を成り立たせ、両者を盛大にすることが富国の基である点。第二の原則が、財の蓄積と消費には、その財に対処するのに適した智力と習慣が必要な点である。福沢は、「財を蓄積し又これを費散するには、その財に相応すべき智力とその事に処するの習慣なかるべからず。所謂理財の智、理財の習慣なるもの、是なり」(④278)と述べ、財を活用するためには、智恵と習慣が必要であると述べる。

しかし、日本において、この原則が成り立っていない、と福沢は述べる。第一の原則にあるように、財の蓄積と消費は両輪で行われるべきものであるにもかかわらず、日本では、農工商といった被治者が財を生み出し、士族以上の治者は、それを消費しているだけ、と

²⁸『概略』第五章の最終段落の後半部分は、本稿 29 頁（第三章, 第三節）でも引用しているため、そちらも参照されたい。

いう現状がある。福沢は、こうした状況を他国にも見られる「世界普通の弊害」(④282)として、大きく問題にはしていない。福沢が問題視しているのは、「唯我国の経済に於て、特に不都合にして特に他の文明国に異なる所は、この同一様の事なる国財の蓄積と費散とを処置するに、同一様の心を以てせざるの一事に在り」(④282)という点である。つまり、政府と人民、治者と被治者の考え方、精神の在り方が異なっていることを問題であるとす

る。

この問題は、治者と被治者の習慣が異なることが原因で生じたと考えられる。福沢は、日本ではまだ教育が十分に普及していないとはいえ、日本人の天性が愚かな訳ではないから、経済に関してだけ無能力な訳がない²⁹、と前提した上で、「唯その人間交際の勢に由て分つべからざるの業を分て各種族の習慣を成し、遂にその品行を殊にして拙を見わずに至りしものなり」(④288)と日本の状況を評している。「人間交際の勢」とは「人民の気風」のことである。従ってこの箇所では、「権力の偏重」の気風により、財の蓄積を行う被治者と、財の消費を行う治者の間で隔たりが生じたことが、指摘される。その結果、治者と被治者の間で、異なる習慣が生じてしまい、日本の経済活動が拙いものになってしまった、と続く。また、福沢が明確に論じている訳ではないが、治者と被治者の間に異なる習慣が働くことにより、「権力の偏重」はますます進むとも推察できる。

このように日本人の習慣は、円滑な経済活動を行う上でも妨げになっているため、変容することが求められている。では、福沢はどのようにすれば習慣が変わると言っているのか。第五章の時と同じく、福沢はその具体的方法については述べていない。しかし、そのことから、「人民の気風」に対する彼の考えが垣間見える。以下、第九章の最終段落からの引用である。

之を概言すれば、日本国の財は開闢の初より今日に至るまで、未だ之に相応すべき智力に逢わざるものと云うべし。蓋しこの智力の両断したるものを調和して一と為し、実際の用に適せしむるは経済の急務なれども、数千百年の習慣を成したるものなれば、一朝一夕の運動を以て変革すべき事に非ず。近日に至て少しくその運動の端を見るが如くなれども、上下の種族、互にその所長を採らずして却てその所短を学ぶ者多し。

²⁹「日本の国人、その教育^{あま}洽ねからずと雖ども、天稟の愚なるに非ざれば理財の一事に於て特に拙なりと云うの理なし」(④288)

是亦如何ともすべからざるの勢にて、必ずしもその人の罪に非ず。蕩々たる天下の大勢は上古より流れて今世に及び、億兆の人類を推倒してその向う所に傾きしものなれば、今に於て俄に之に抵抗すること能わざるも亦宜なりと云うべし(④292)

第一章同様、ここで述べられる「智力」も、「智徳」と読み替えることが可能である。なぜなら、ここで福沢が財の活用のために必要な智力として挙げているのは、「活潑敢為の働」と「節儉勉強の力」の二つだからである³⁰。このうち、「活潑敢為の働」は勇気であり、公徳に属すと考えられる。このように、智力の中には、徳義の意味も含まれているため、「智徳」と読み替えても問題はない。

さて、上の引用文では、財の活用には、智力（以下、「智徳」とする）と習慣が必要であるが、日本にはそのどちらかが欠けていることが示されている。福沢は、日本人が治者と被治者に分断され、「智徳」の有様も異なっていることを指摘する。これにより、日本の財を運用するに足る「智徳」を開闢以来、日本人はもつことができなかった。福沢は、治者と被治者の間に生じている差をなくすことが、経済活動を活発に行うために、ひいては、日本が「文明」へ至るためには急務であると考えていた。

しかし、「智徳」をそのように進歩させることは、困難を極め、一朝一夕では達成しない、と福沢は述べる。加えて、維新後にわずかに治者と被治者が相接近する兆しがあったが、それは成功していない、とも記される。そして、「智徳」の進歩が、「数千百年の習慣」によって妨げられていることを指摘する。

このように福沢は、習慣が「智徳」の進歩を妨げていることに触れてはいる。ただ、習慣を変える方法については、特に論じていない。むしろ、この状況に対して、「是亦如何ともすべからざるの勢」である、「抵抗すること能わざるも亦宜なりと云うべし」というように、ある種諦めの姿勢を見せてもいる。「天下の大勢」(=「人民の気風」)は、はるか昔の時代から流れてきて、今に至るものであるから、今急に抵抗することができないことも、やむを得ない、と福沢は述べる。こうした箇所には「人民の気風」がそう簡単には変じない、とする福沢の考えが表れている。「人民の気風」が容易に変じない理由は、そもそも学

³⁰「経済の第二則に、財を蓄積し又これを費散するには、その財に相応すべき智力とその事を処するの習慣なかるべからずとあり。抑も理財の要は、活潑敢為の働と節儉勉強の力とに在るものにて、この二者その宜しきを得て、互に相制し互に相平均して、始て蓄積費散の盛大を致すべきなり」(④287)

間によって「智徳」を身につけることが簡単ではない、ということに加え、習慣を変えることが、それ以上に困難であるからだと考えられる。

習慣の変容は、福沢がその必要性を論じつつも、そのための具体的手立てを論じきれないほどに難しい。その理由は、習慣の背後にある、長い時間をかけて形成された、「感情」が容易に変化しないことに由来している、と考えられる。ここまでで示したように、日本の「権力の偏重」の気風は、他者に対する軽蔑や恐怖の情といった「感情」が、習慣化し、「惑溺」となったことで、生じたものである。ゆえに、習慣変容のためには、「感情」を変える必要がある。しかし、それは一筋縄ではいかないと考えられる。ただ、「感情」は、『概略』において大々的に示されていない「情」の働きであり、深く検討することはできない。そのため、この点については、あくまで推論である。

したがって、以上の検討で確実に明らかになったことは、三つである。まず、「人民の気風」の形成には「智徳」だけでなく、常に人々の「感情」が関わっている、ということ。次に、日本においては、「感情」が強く働く習慣によって、「権力の偏重」の気風が生じていること。最後に、「権力の偏重」を克服するためには、習慣の変容が必要であるが、その具体的手立ては『概略』で十分論じられていないこと、である。このように、「人民の気風」の形成は、「智徳」だけで把握しきることはできず、そこに集約されない「感情」の働きが関わっている、といえる。

3.5 『民情一新』との接続

本稿を通じて、「人民の気風」の形成には「情」の要素が深く関わっていることを、示すことができた。ここで、『概略』の続編に位置付けられている『民情一新』に目を向け、「人民の気風」や「情」をめぐる福沢の思想が、明治十年代以降、どのように展開していったのかを確認する。

第一章でも触れたが、『概略』と『民情一新』の間で、最も大きく違いがあるのは、有形の文明の利器に対する態度である。『概略』では、有形の事物を取り入れることよりも、無形の精神、つまり「智徳」を進歩させ、「人民の気風」を変革することが、文明へ至るための重要事項であった。しかし、『民情一新』では、文明の利器と無形の精神の優先順位が逆転する。福沢は、蒸気船車、電信、郵便、印刷といった新たな発明、技術によって、人々の間に広がる「智徳の有様」や「人民の気風」が一変する、と述べられる。この逆転によって、「人民の気風」の形成、ひいては福沢の文明論は、「智徳の進歩を目指す」という目

的よりも、それを得るための方法を強調する形で語られるようになる。この点が、『概略』と『民情一新』では大きく異なっている。

一方で、両者の間には共通点もある。福沢は『民情一新』で、「智極て勇生ず」、「聞見博くして勇生ずと云うも可ならん」(⑥34)と述べる。印刷や郵便といった技術を通じて、見聞を深めることにより、智恵を身につけることができる。智恵が身につけば、勇気を得ることもできる。福沢はこのように主張する。智恵の進歩とそれに伴う勇氣(公德)の獲得を目指す、という方向性は『概略』でも示されていた。したがって、文明の進歩のために、「智徳の進歩を目指す」という目的自体は、『概略』時点から一貫していると言える。

『民情一新』における福沢の文明論の大枠は以上のようにとらえることができるだろう。加えて、『民情一新』では、文明の利器の活用が「智徳」の進歩を促すだけでなく、「情」の働きを活発化させ、「情」に支配される世界をもたらし、と述べられる。この「情」への注目も、『概略』との大きな違いであるから、この点を再度確認しておく。

『民情一新』には、日本よりも文明の利器の活用が進んでいる、西洋諸国の様子を簡潔に述べている箇所がある。

今日の欧州各国は人知進歩の為に社会の騒擾を醸し、朝野共に未だその方向を得ざるや明なり。[……] 所謂、驚駭狼狽の世の中と云うべし。然るに爰に怪しむべきは、我日本普通の学者論客が西洋を盲信するの一事なり (⑥9)

福沢は、西洋諸国の様子を、「社会の騒擾」や「驚駭狼狽の世の中」などと表現する。そして、西洋文明を盲信する日本の学者、論客に対して、警鐘を鳴らす。西洋の文明に欠点を認め、一定の距離を置こうとする姿勢は『概略』の中にも見られるが、ここではより強い口調で、西洋文明を盲信する日本人を批判している。福沢は日本人にとって、模範であるはずの西洋人ですら、文明の利器を使いこなせず、むしろその力によって、世の中が先が見えない混迷に陥ってしまっている現状を伝える。西洋諸国と同じ道をたどっても、進むべき方向性を見失ってしまい、「驚駭狼狽の世の中」へと至ってしまうことは明らかである。福沢はこの現状を踏まえ、日本の知識人たちの極端な西洋信奉を批判した、と考えられる。

それでは、「驚駭狼狽の世の中」とは、どのようなものだろうか。端的に言えば、「情」が強い影響力をもつ世である。「今の世界の人類」について、福沢は以下のように述べる。

蓋し今の世界の人類は常に理と情との間に彷徨して帰する所を知らず、之を要するに細事は理に依頼して大事は情に由て成るの風なれば、その情海の波に乗せられて非常の挙動に及ぶも亦これを如何ともすべからず。唯人類に道理推究の資なきを悲しむのみ。然り而してその情海の波を揚げたるものを尋れば、千八百年代に發明工夫したる蒸気船車、電信、印刷、郵便の利器と云わざるを得ざるなり (⑥ 59)

この一節からは、世の中が「理」と「情」の二つの原理に成り立っていること、そのうちより影響力が強いのは「情」であることが読み取れる。「理」、つまり智恵の働きは、些細なことを決定する際には有用である。しかし、重大な事柄や世界の大きな方向性は「情」によって成り立っている。福沢は「理」と「情」、それぞれの役割について、このように説明する。さらに福沢は、「情」の力が「人民の気風」の形成に強く影響する世界を「情海」と呼ぶ。これが、『民情一新』において、福沢が提示した現状認識である。「情」の力が強力となることで、知性や理屈に基づく判断や行動が社会に及ぼす影響は段々と少なくなっていく。福沢は、智恵に基づくと考えられる「道理推究」の資質が人類にはない、とまで述べている。こうした、智恵に対する消極的すぎる姿勢は、福沢なりの誇張表現であり、彼の本心からの言葉であるとは考え難い。とはいえ、少なくとも、智恵＝「理」の働き以上に、人々の「情」が「人民の気風」形成の契機になっていることを認めている。そして、この状況は、蒸気船車、電信、印刷、郵便といった、文明の利器によって作り出され、その活用によって加速している。

『民情一新』において、福沢が「情」の力の強大さを認めていることを、簡単にではあるが示すことができた。最後に、これを踏まえた上で、『概略』と『民情一新』の間にある思想の連続性と残された課題について、「人民の気風」の構成要素という点から論じていく。

まず、「人民の気風」の構成要素として、『概略』において主に注目されるのは、「智徳」であり、『民情一新』では「情」である。この違いは大きな方向転換ではあるが、福沢が全くの新しい発想で「人民の気風」について論じ始めたことを意味しない。強調はされないものの、人々の喜怒哀楽や不平不満などの「智徳」に集約されない「感情」の働きは『概略』時点でも意識されていた。このことは、主に第三章で示した通りである。つまり、『民情一新』は『概略』ではあまり強調されてこなかった、「情」の側面を、強く押し出した形で、論を展開している、といえよう。この意味で両著作の間には、連続性を見出すことが

できる。

ただし、『概略』に登場する「情」と『民情一新』に登場する「情」には大きく異なる点がある。『概略』で「人民の気風」に影響を及ぼす「感情」は、長年にわたり変化せず、時に習慣の形成にも関わるものである。一方、『民情一新』の「情」は、時間の経過が問題とならない。むしろ文明の利器によって、情報伝達が迅速に行われるからこそ、「情」が気風の形成に及ぼす影響は強くなる。どちらも、「智徳」のはたらを挟む以前の「情」であるという点で、共通しているが、両者はまったく同一のものではないだろう。『概略』には、文明の進歩の結果、「情」の力が強まる、という視座を見出すことはできないし、『民情一新』において、習慣、風俗への言及も僅かである。おそらく、国ごとに特徴の異なる習慣、それを支える「情」を無視できる、飛び越えていけるほどの、より強い「情」の力が『民情一新』においては想定されていると考えられる。この点を明らかにすることが、今後の課題として残されている。

結論

以上の考察を踏まえ、本稿冒頭で掲げた、「人民の気風はどのように形成するのか」という問いへの回答を試みたい。

まず、「気風は即ち一国の人民に有する智徳の現象」であるという、福沢自身の定義に寄り添えば、「智徳」の進歩によって、「人民の気風」は形成する、といえる。「智徳」は、智恵と徳義を合わせた言葉であるが、福沢は公智に属す「聡明叡知の働」を特に重視する。その理由は、「聡明叡知の働」が、私智を公智へと広げるだけでなく、私徳を公德へ広げる力も持っているからである。ここまでの検討によって、智恵＝「理」の働きによる、「情愛」の拡大（徳義の拡大）を福沢が視野に入れていたことが明らかとなる。つまり、福沢が目指した社会は「無情」の智恵の世であると共に、「情愛」が広範囲に及ぶ公德の世でもあった。とはいえ、福沢が急務の課題とするのは、智恵の獲得である。智恵の獲得は、学問によって可能となる。ただ、学問による智恵の獲得は、智恵の進歩だけでなく、徳義の進歩も促す。この点を、第二章第三節では明らかにした。

「人民の気風」の形成を「智徳」に即して理解すると、以上のようになる。本稿ではこれに加え、「感情」の働きに着目し、「人民の気風」の形成について論じた。「感情」は、「智徳」の進歩以前から、人間に備わっている情であり、恐怖や喜悅、喜怒哀楽、他者に対する軽蔑や嫉妬、雷同を促す情、などがその例である。「智徳」に集約されない「感情」の要素が「人民の気風」に関わっていることは、「智徳」の高いミドル・クラスの人が唱えた説に、「何心なく雷同」した一般人がいることに目を向けることで、見出される。

また、「人民の気風」形成には習慣も関わる。特に日本では、「感情」に基づく習慣が生じ、「惑溺」の状況が生まれたことで、「権力の偏重」の気風となった。この状況を打破するためには、習慣の変容が求められる。しかし、習慣の変容は、ひじょうに困難であることも、本稿では指摘した。

このように、「人民の気風」の形成には、「智徳」の他に、「智徳」で説明し尽くすことのできない「感情」の働きが関わっている、といえる。本稿で示した「情」の働きは、『民情一新』に登場する「情」の内容と重なる部分もあるが、異なる部分も多い。それゆえ、本稿で明らかになったことは、明治十年代以降に、福沢が強調する「情」の萌芽を『概略』においても見ることができる、という限定的なものとなるだろう。

参考文献

- ・『福沢諭吉著作集』（全 12 巻）慶応大学出版会，2002-2003
- ・『福沢諭吉全集』（全 21 巻・別巻 1）岩波書店，再版，1969-1971
- ・松沢弘陽校注『文明論之概略』岩波文庫，1995

- ・安西敏三『福沢諭吉と自由主義 個人・自治・国体』慶応大学出版会，2007
- ・伊藤正雄『現代語訳 文明論之概略』慶応義塾大学出版会，2010
- ・——『現代語訳 学問のすすめ』岩波現代文庫，2013
- ・——「福沢のモラルとウェーランドの『修身論』——主として『学問のすすめ』および『中津留別の書』の典拠に関する一研究——『甲南大学文学会論集』(17)，甲南大学文学会，1962-02，1-67，
- ・カーメン・E・ブラッカー「福澤諭吉の道德観に於ける「理」と「情」との觀念について」『三田評論』，1953-9（『Keio UP選書 福澤諭吉論の百年』慶応大学出版会，1999，103-113 頁に収録）
- ・北岡伸一『独立自尊 福沢諭吉と明治維新』，ちくま学芸文庫，2018
- ・小泉仰「福沢諭吉の徳育思想の展開」『近代日本研究』24，慶応義塾大学福沢研究センター，2007，1-36 頁
- ・西村稔『福沢諭吉 国家理性と文明の道德』名古屋大学出版会，2006
- ・平井一弘「福沢諭吉『文明論之概略』における智徳論——命題，譬えおよび史文——」『大妻女子大学紀要』文系（26），1994，402-374 頁
- ・松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店，1993
- ・丸山真男『「文明論之概略」を読む（上・中・下）』岩波新書，1986
- ・——『福沢諭吉の哲学 他六篇』岩波文庫，2001
- ・——「福沢における文明と独立——言葉の用法についての一つの視点——」『丸山真男話文集 続 2』みすず書房，2014，76-109 頁
- ・——『文明論之概略』卷之三第六章「智徳の弁」を読む——「楽しき会」勉強会の記録『丸山真男話文集 続 3』みすず書房，2014，193-247 頁