

「平民道徳」とキリスト教

——徳富蘇峰の福澤諭吉批判——*

梅津 順一

—

昨年2011年は、内村鑑三生誕150年ということで、いろんな記念行事がなされたようですが、今年は、明治期に長く青山学院院長を務めた本多庸一没後100年にあたります。本多は弘前藩士の子弟で、明治維新直後に藩の命令を受けて横浜に出て宣教師の下で英語の勉強をしまして、クリスチャンになった、いわゆる横浜バンドの一人であります。本多は横浜バンドの仲間、ひいては初代プロテスタントのなかでは、比較的年齢が高く、1848年生まれでありますから、20歳で明治維新を迎えています。本多が横浜でジェームズ・バラから洗礼をうけたのが1872年、明治5年でありまして、合同なった日本メソジスト教会の監督に就任し激務の中で倒れたのが1912年、明治45年、従いまして本多のプロテスタントとしての生涯は明治日本の歩みと重なります。

本多が1905年、ヨーロッパに渡航した際に行った小さなスピーチにMy Own Conversion¹⁾があります。ここから知られますことは、本多の回心、キリスト教への入信は、決して個人の魂、こころの平安だけに関わるのではなく、国家の運命、日本国の建設に関わることであったことです。明

* 本稿は2012年10月19日に開催された国際基督教大学キリスト教と文化研究所主催特別公開講演の発表原稿に基づくものです。本稿との関連で、梅津順一『文明日本と市民的主体——福澤諭吉・徳富蘇峰・内村鑑三』（聖学院大学出版会、2001）を参照していただければ幸いです。

1) 氣賀健生著、青山学院編『本多庸一——信仰と生涯』（教文館、2012年）所収。

治4年に廃藩置県、武士にとって忠誠の対象であった藩が無くなる、これは武士を精神的にも経済的にも路頭に迷わせるものでした。藩が失われ、自分の家が危ういだけでなく、発足したばかりの明治国家の将来自体も危うい。本多は宣教師ジェームズ・バラから洗礼を受けたのですが、バラの説教に感動したことはなかった。というのは、その時期バラはあまり日本語が熟達せず、その話はもう一つよくわからなかった。しかし、バラの熱心に祈る姿、涙をもって祈る姿に感銘を受けた。²⁾ そのバラの祈りには、日本国の将来のための祈りもあったのです。

バラが日本国の将来のために涙を流して祈った、それをただ親切な外国人宣教師がいたものだという風に受け取ってはいけないでしょう。アジア諸国の現状を知っていた宣教師の眼には、日本国の困難が見えていた。はたして日本国は独立を維持できるのか、これから生じるさまざまな困難に、新しい日本政府は首尾よく対処していけるのか。日本国の運命は他のアジアの諸国と同じく、半独立国への道をたどるのではあるまいか。バラは涙して日本国のために神に祈った、それに感銘して本多はキリスト教を求め、キリスト教によって日本国を作り上げることを決意したのでした。

二

本日取り上げます徳富蘇峰は、内村鑑三の二年下、1863年の生まれで、いわゆる「明治の青年」の世代に当たります。「明治の青年」という言葉自体、徳富蘇峰が『新日本之青年』³⁾ で用いたものですが、明治維新のころに生まれ、明治20年前後に成人に達した世代を指しています。彼らは明治初年の動乱の時代に幼少年時代を過ごし、明治国家の歩みと自己の生涯の歩みを重ねて生きてきた世代であります。彼らは日本ではじめて体系的に西洋式の教育を受けた世代でもあります。少し前の本多庸一の場合

2) 『本多庸一』(教文館、2012年) 53ページ。

3) 徳富蘇峰『新日本之青年』(明治20年刊)、『近代日本思想大系8 徳富蘇峰集』(筑摩書房、1978年) 所収。

は、藩校「稽古館」で教育を受け、成人に達して英語を学んだわけですが、「明治の青年」は少年時代から外国人教師の下で西洋の言葉と学問を学んでいます。

内村鑑三の場合は、13歳で私立の「有馬学校」でイギリス人教師に学び、翌年には官立の東京外国語学校に入学し、外国語学校から分離した東京英語学校で学んでいます。この東京英語学校の上級の科目はすべて外国人教師によって教えられていました。当時は英語の授業が理解できて、東京大学に入学できたのです。熊本水俣の豪農の子弟、徳富の場合には、明治4年設立の熊本洋学校で学んでいます。熊本洋学校というのは、維新後熊本で実権を握った横井実学党がアメリカから南北戦争の退役軍人、ジェーンズ大尉を招いて設立した学校です。横井実学党というのは、開明的な儒者、横井小楠によって指導された人々で、幕末にあって開国の必要性を自覚し、維新後は欧米の優れた文物を積極的に摂取しようとしていました。

ジェーンズ大尉と熊本洋学校については、ノートヘルファー教授の『アメリカのサムライ』⁴⁾という優れた書物がありますが、ウェスト・ポイント、陸軍士官学校出身のジェーンズは、熊本で陸軍士官学校並みのスパルタ教育を行いました。生徒はすべて寄宿生、朝5時に起床して、夜10時に就寝するまで、厳しい規律の下で学校生活が営まれていました。ジェーンズは英語で教育するわけですから、生徒はまず英語を身に付けなければなりません。最初の一年間でABCからはじめて、英語の授業が理解できるまでに鍛えたのでした。単語を毎日40ずつ覚えさせられたといいますが、出来ない生徒は遠慮なくふるい落として、一期生45人の内卒業できたのは四分の一、十数人でありました。

徳富蘇峰——蘇峰はペンネームで猪一郎が本名ですが、少年時代も蘇峰

4) ノートヘルファー、飛鳥井雅道訳『アメリカのサムライ——L. L. ジェーンズ大尉と日本』（法政大学出版局、1991年）。

で通します——蘇峰は10歳の時入学していますが挫折、12歳で再入学しています。⁵⁾ただ、その翌年、明治9年には熊本洋学校自体が閉鎖されていますから、徳富を熊本洋学校出身者とするには無理があるかも知れません。洋学校が閉鎖されるに至ったのは、洋学校の生徒たちのあいだにキリスト教が広まったからでした。洋学校を設立した横井実学党の人々は、生徒たちの人間観、世界観は儒教教育によって行うこととしていた。しかし、英語での教育を受け、地理、歴史、物理、天文と洋学の学びを続けていくなかで、西洋の学問の思想的な背景、キリスト教に関心が向いていくのは自然なことでもありました。とくに、自然科学、自然現象の規則性、法則性の発見は衝撃的経験であり、自然をつかさどる存在、創造神への探求が芽生えてきたのです。

自然法則から自然の神へ、さらには聖書の神へという探求の道を、ジェーンズ先生自身がどの程度意識的に示唆したかは定かではありませんが、ジェーンズは宣教師ではありませんが、その探求心に積極的に答え、週末には聖書の会をもち、さらには日曜に礼拝の時間も持つにいたりました。寄宿生の大半が日曜礼拝に出るようになり、ついにはキリスト教を受け入れることを宣言する、しかも個人の信条としてキリスト教というだけでなく、日本を救う宗教としてキリスト教を伝道する志を公言するに至りました。これが有名な熊本市の花岡山における奉教趣意書の宣言であったわけです。この文書に署名したのが35名、その前年に洋学校に入学したばかりの徳富蘇峰もその一人でした。

これは横井実学党の人々からすれば驚天動地の事件でした。実学党は西洋の学問への偏見をもたず、実用的進歩的な部分は積極的に取り入れる。次代を担う若者たちには西洋の学問を学ばせたいと考えてはいたとしても、倫理、道徳はあくまでも儒教を基本と考えていた。しかし、実際に西洋の学問を学んだその子弟たちは、西洋の実用的知識と東洋の人間観、世

5) 徳富蘇峰の生涯については、『蘇峰自傳』（中央公論社、1935年）。

界観の二本立てには安住できなかつた。西洋の学問には西洋の人間観、世界観の裏付けがある。西洋の学問によって日本国を建てるのであれば、その基礎にある世界観から学ばなければならない。熊本洋学校の生徒たちも、日本国のために涙して祈るジェーンズ先生の姿に感銘を受けたといわれますが、彼らも本多庸一とおなじく、個人のためだけではなく、日本国のためにキリスト教を受け入れたのでした。

しかし、その父たちがキリスト教の牙城と化した熊本洋学校をそのままにしておくわけにもいかず洋学校は閉鎖され、蘇峰は東京に遊学させられることとなります。東京で寄寓した親戚は慶応義塾と親しい関係があったことから、慶応義塾に入学する可能性もあったのですが、しかし、蘇峰は熊本にいるときから「福澤流は蟲が好かなかつた」というわけでそちらには向かわず、中村正直の同人社にも行く気がしないで、築地の宣教師の学校——これはあるいは青山学院の前身でしょうか——それも気に入らないで東京英語学校に入学することとなります。東京英語学校は東京大学の予備門で、先にも触れましたように、当時内村鑑三も学んでいたのですが、後年、内村鑑三が蘇峰に、明治9年の成績表によると、蘇峰は「餘程不勉強であつたものとみえて、名が尾^{しり}に出てる」といったことがあるそうです。⁶⁾ 蘇峰はその学校には二か月ほどしか在学せず、親に無断で熊本洋学校の先輩たちの後を追って、京都の同志社に向かつてしたのでした。内村が札幌農学校に向かつてのはその翌年のことでした。

したがいまして、徳富にとっての学校は、14歳から18歳まで五年間ほど在学した同志社でありました。同志社はアメリカの会衆派の伝道団体により1875年に設立され、その翌年に熊本バンドの学生たちを受け入れており、徳富はその先輩たちを追いかけて入学したのでした。徳富が回想するというには、同志社は表面的には新島襄、山本覚馬の設立によるが、内実

6) 『蘇峰自傳』74ページ。

は宣教師の学校で、同志社トレーニング・スクールと呼ばれていた。⁷⁾ まだまだ、整っていないところが多く、教科書も足りない、あるいは万事がアメリカ式、キリスト教式で、戸惑うあるいは反発するところが少なくなかった。寮の食事も日本人の食生活を無視した献立で、後にようやくご飯も出されるようになった。食生活だけでなく学校の雰囲気が異質な空間で、その種の反感は新島先生の奥さん八重にも向けられた。「新島先生夫人の風采が、日本ともつかず、西洋ともつかず、所謂鶴の如き形をなしてをり、且つ我々が敬愛してゐる先生に對して、我々の眼前に於て、餘りに馴々しき事をして、これも亦た癪にさわった」⁸⁾ のでした。

本日の私の話のテーマは、徳富が福澤をキリスト教的立場から批判したことを示すことにあるのですが、徳富を典型的なキリスト者と見ることには少々無理があります。徳富は同志社入学後、ほどなくして新島から洗礼を受けています。他面、徳富は自伝では、同志社で学ぼうちにキリスト教への懷疑を持つにいたったとも書いております。学校の授業で「キリスト教弁証論」を読むにつれてむしろ懷疑が深まったとも書いています。ただし、同志社時代の徳富が、キリスト教的世界の中にどっぷり浸かっていたことは疑いのないところです。同志社の学校生活は、現在のキリスト教学校からは想像できないほどキリスト教的なものでした。毎朝、授業の最初に全員が集まったところで感話があり、祈祷があり、三度の食事ごとにも食堂で祈祷があり、教室でも授業の最初に祈祷があり、金曜の夜には祈祷会がありました。⁹⁾ 土曜は休日で、日曜は教会での礼拝がありました。

自伝での蘇峰は、自分のキリスト教信仰がキリストというよりは新島への傾倒であったとして、ことさら水で薄めている気配がありますが、その実かなり熱心でありました。学校の休暇には友人たちと伝道旅行に出か

7) 『蘇峰自傳』 79ページ。

8) 『蘇峰自傳』 85ページ。

9) 『蘇峰自傳』 84ページ。

け、伝道のパンフレットを配布したこともありましたが、熊本と京都を往復する道すがら、漢訳されたキリスト弁証論である『天道遡源』を手掛かりに、見知らぬ人を相手にキリスト教を擁護したこともありましたが。当時の同志社自身が神学校といってもよく、聖書講義もあり、蘇峰はその学校に一時帰郷して弟の健次郎、後の作家徳富蘆花を連れてきたのでした。ただし、蘇峰はその同志社を、新島先生の引き留めをも振り切って、卒業を目前に中退しています。その理由の一つに、バイブル・クラスを先導していた上級のクリスチャン学生への反感があったといわれますが、新島先生から東京に出ても教会には行くのだろうかといわれて、徳富は「もちろんです」と答えています。ただし、同志社を離れて後徳富が安定的な教会生活を行うことはありませんでした。

ですから、私がここで徳富のキリスト教的背景を示唆するとしても、徳富が模範的なキリスト教信徒であったというわけではありません。キリスト教的思想圏、キリスト教的文化圏にいた人物であればそれで十分なのですが、それにしても蘇峰のキリスト教へのコミットメントが決して表面的なものでなかったことを示す興味深い資料があります。それは『同志社・大江義塾 徳富蘇峰資料集』冒頭に収録されている「朝夕工課」と題された一種の信仰日記です。¹⁰⁾ この題名の「朝夕工課」とは、Morning Exercise Evening Exercise の訳で、蘇峰が毎日朝と夕に、信仰的な訓練、Exercise を行った記録なのです。序文には、アメリカのキリスト教指導者として著名なヘンリー・ビーチャーから示唆を受けたと書かれてありますが、蘇峰は朝夕に神への祈りとともに、重要な課題を意識しながら自らの生活の点検を行っているのです。

蘇峰が日々の課題としたのは、十の徳目でした。第一に、「神に対する職務」、第二に「人に対する職分」、第三「希望責任」、第四「溫柔」、以下、「謙遜」「勤労」「沈黙」「親切」「儉約」「清潔」と続きます。このそれ

10) 杉井三郎他編『同志社・大江義塾 徳富蘇峰資料集』（三一書房、1978年）。

ぞれの徳目には、関連する聖書の引用もされています。たとえば、「溫柔」には、マタイ伝五章五節、「柔和な人は幸いである、その人たちは地を受け継ぐ」が引用されています。とくに、徳富は夕べの祈りの後に、今日は第七、第八について罪を犯したとか、今日は溫柔と神に対することを誤りたり、といった反省を記しています。こうした信仰の訓練は、17世紀のピューリタニズムのなかで培われた「自己審査」の習慣を受け継いだものでした。ベンジャミン・フランクリンの自伝にも「十三徳の樹立」というよく似たエピソードがありますが、フランクリンの場合は、その宗教的意味合いを薄めたものといえることができます。

三

さきほど触れましたように徳富蘇峰は、明治13年に同志社を中退し、ジャーナリストを志して上京しています。当初のもくろみとして、東京日日新聞の福地桜痴の下で働きたかったようですが念願かなわず、数か月後には熊本に戻ることになります。熊本に戻った徳富は明治15年に大江義塾を設立し、自ら学びかつ教える生活を始めました。大江というのはこの学校の所在地の地名ですが、その建物は今も現存しています。この時期の蘇峰の活動ぶりは、弟徳富蘆花の『思出の記』に生き生きと記されていますが、20歳にして有為の若者を集めて一民権私塾を設立したわけです。この塾は蘇峰を慕う学生五・六人からはじめ、最盛期には100人を超える学生が集まりました。¹¹⁾

大江義塾の教育は、蘇峰の熊本洋学校から同志社英学校での経験を踏まえ行われましたが、この二つの学校のようにアメリカ人教師による英語の授業ではなく、日本語で行われました。それを蘇峰は、漢学者は漢字で学問をし、洋学者は洋文で学問をするが、自分たちは現代の日本の言葉で学

11) 大江義塾については、花立三郎の次の二著がある。『大江義塾——民権私塾の教育と思想』（ペリかん社、1982年）。『徳富蘇峰と大江義塾』（ペリかん社、1982年）。

問をする、これが日本学だと胸を張っています。といっても、蘇峰はまだまだ未熟で、経済学などは同志社のラーネッド教授の講義を種本にして、それを翻訳して筆記させた。英語の文献を読んで自分自身理解に苦しむところもあったが、そのようなときは、「特に大いなる聲にて怒鳴るが如く講義をなし、當座を誤魔化し去った」。¹²⁾ 大江義塾の教科としては、政治、経済、法律、修身、論理、歴史、文学、算術などが並んでいて、私塾とはいえ一通り基本的な学習を行えたことが注目されます。

それぞれの教科の教科書も知られていて、政治学ではハーバート・スペンサーの制度論、ウォルター・バジヨットの英国憲法論、ジョン・スチュアート・ミルの代議政体論など、経済学では、ミリセント・フォーセットの経済学、法学ではオースティンの法律原論、修身では、フランシス・ウェーランドの道徳学原理、スペンサーの道徳原理、さらに、ジェヴォンズの論理学、歴史では、カッケンブスのアメリカ史、グリーンのイギリス人民の歴史、フリーマンのヨーロッパ史などが続き、文学ではマコーレーやカーライルの文集が読まれました。¹³⁾ これがどれだけ生徒達に理解されたかはともかく、当時の英米のカレッジに勝るとも劣らない教育がなされていたことが知られます。付け加えますと、大江義塾ではこのほかに、修身については孟子などの儒教的文献、歴史、文学では、中国史、日本史の文献も教えられていました。

大江義塾の教育には、学科の学習のほかに、演説会があり、遠足やウサギ狩り、撃剣会などもあったようですが、さらに興味深いのは雑誌も刊行していたことでした。この『大江義塾雑誌』を分析した花立三郎氏によりますと、主たる内容は「論策演説」であって、時局を論じ、文明を論じ、自由を論じ、品行を論じた文章が並んでいました。花立氏は論説で取り上げられている人物とその頻度を調べておられますが、第一位はジョージ・

12) 『蘇峰自傳』153ページ。

13) 『大江義塾』116ページ以下。

ワシントンで24回、第二位はオリバー・クロムウェルで21回、第三位はジョン・ミルトンで16回、以下、イギリス革命期の議会指導者ハンプデン、ナポレオン、次いで、日本人首位の吉田松陰が12回、豊臣秀吉、ルーテル、孟子、孔子、西郷隆盛と続いています。¹⁴⁾ イギリス革命、アメリカ独立革命への関心、それとともに明治維新への関心が強かったことが知られます。しかも、この雑誌には、「第二の維新論」が登場しています。明治10年代、憲法政治の幕開けを前にして、明治維新の精神をさらに前進させることが熱く語られていたのです。

この大江義塾で蘇峰自身が学びかつ教え、ときに演説するなかで、自分自身の語るべき言葉を作り上げていったのですが、とくに明治18年6月に自費出版し配布した『第十九世紀日本の青年およびその教育』は反響を呼び、田口卯吉の『東京経済雑誌』に掲載されたほか、井上毅も読んで近い人に評価を伝えたい。それに勢いをえて、蘇峰は当時の自分の思想の総決算として翌年『将来之日本』を書き上京、田口卯吉の経済雑誌社から公刊することになりました。もっとも、田口氏は良い本必ずしも売れる本ではない。だから費用はそちらの方で工面するよにとのことで、そこで出版援助をしてくれたのが湯浅治郎でした。湯浅治郎は群馬県安中の素封家で、新島襄に傾倒し、当時は京都で同志社の経営に携わっていた人物で、蘇峰の姉初子の夫に当たります。ご承知のように、この治郎、初子の子どもが、戦前に同志社大学総長、戦後に国際基督教大学（ICU）の初代学長を歴任した湯浅八郎であります。

田口卯吉が売れ行きを心配したこの『将来之日本』は、大変な好評で迎えられた。徳富自身がいうには、『将来之日本』が出版された後の徳富は、『ミルトン論』が出た後のマコーレーと同じように、世間で評判を得たのです。その翌年、先に自費出版した『第十九世紀日本の青年およびその教育』を増補して『新日本之青年』として出版、この二著が徳富の出

14) 『徳富蘇峰と大江義塾』81ページ。

世作で、「明治の青年」の論壇の旗手として注目を集める存在となりました。徳富は中央論壇での活躍を期して、一家で熊本を引き払い赤坂霊南坂の借家に落ち着くこととなりますが、その時徳富家を世話したのが霊南坂教会の牧師小崎弘道で、小崎は熊本洋学校、同志社以来の徳富の先輩でありました。

それはともかく、『将来之日本』と『新日本之青年』の主題が、それぞれ福澤論吉の『文明論之概略』と『学問のすゝめ』と対応していることが注目されます。この事実はあまり指摘されていないようにも思っていますが、やはり熊本バンドの一人で、同志社から早稲田大学教授となった浮田和民の指摘があります。¹⁵⁾ここでは、徳富の出发点が福澤に学び、かつ福澤の論点を継承し展開させたものであり、かつ、重要な点においてキリスト教的立場から大胆な批判を試みていることを考えてみたいのであります。大江義塾では「第二の維新」を標榜していたことはすでに述べましたが、第二の維新の担い手は「明治の青年」にほかなりません。第一の維新を導いたのは、当時三十代半ばの天保生まれの人々でした。その人々もいまや五十の半ばを過ぎて「天保の老人」となっている、福澤を含む「天保の老人」に退場をもとめつつ、「明治の青年」徳富は自分たちこそが新日本の建設者となることを宣言したのでした。

四

今日では忘れられた思想家に等しい徳富蘇峰とは違って、福澤論吉はひろく注目を集め、近代日本のもっとも重要な思想家の一人として絶えず論じられています。福澤は豊前中津藩士の子弟で、十代の終わりにペリーの来航を迎え、蘭学に志し、長崎と大阪で蘭学を学んだ後、1859年に開港地横浜を訪れて英語を学びはじめ、万延元年、1860年の遣米使節団に志

15) 浮田和民「福沢氏と徳富氏」、本井康博『新島襄と徳富蘇峰』（晃洋書房、2002年）所収。

願して加わり、それを機に英語の能力を買われて幕府外国方、今日流にいえば外務省の職員として迎えられ、翌年にはヨーロッパへの使節団にも加わりました。この訪欧に際しては、「西洋探索」、西洋諸国の調査の命を帯びていました。福澤は対外的な折衝における通訳やら翻訳業務にたずさわり、その傍ら、私塾で教えながら学び、幕末に『西洋事情』を刊行して一躍注目を集めることとなります。『西洋事情』はそれまでの福澤の西洋研究の集大成というべきもので、アメリカをはじめ西洋諸国の歴史、統治構造、財政事情、軍事力を紹介したのですが、徳川慶喜をはじめ多くの日本人はこの福澤の本を読んで西洋社会の姿を知ることができたといわれています。

福澤は維新後、新政府の仕官要請を断り、もっぱら教育と出版に力を注ぐこととなりますが、明治5年の『学問のすゝめ』初編は本格的な啓蒙活動の開始を告げるものでした。維新政府が廃藩置県を断行して開明政策に舵を切ったのに呼応して、新しい時代の新しい学問を提示したもので、意欲的な知識青年に道しるべを与えるものでした。ご承知のように、『合本学問のすゝめ』は明治9年にかけて折に触れて語られ、書かれた十七の小編から成り立っていますが、福澤の体系的な書物としては明治8年刊行の『文明論之概略』があります。西洋の文明史論を手掛かりに、日本の過去を振り返り、維新後の日本の歩むべき方向を示した著作として、日本近代思想史上、記念碑的な書物といわなければなりません。

18歳年下の徳富蘇峰にとって、福澤論吉は仰ぎ見る存在でした。少年のころ蘇峰は福澤が子供用に書いた『世界国尽』を繰り返して暗記するほど読んだし、熊本洋学校を離れて上京した際に、福澤が刊行した新しい雑誌『家庭叢談』をいち早く購入するために汗をかきつつ歩いたこともありました。また、同志社時代には、先にもあげた先輩の浮田和民に示唆されて福澤の文章に親しんでおり、ジャーナリスト志望であった徳富はその後も、継続的に福澤の文章に接しています。ただし、大江義塾時代の徳富は、先にみたテキストブックだけでなく、内外の大量の著作に接してお

り、徳富がことさら福澤の著作を研究し、検討を加えたという証拠はありません。しかし、『将来之日本』、『新日本之青年』を注意深く読んでみると、ここかしこに福澤のモチーフが取り上げられ、展開され、さらには批判されていることが知られます。

『文明論之概略』緒言で福澤が、開国後の日本の状況を「極熱の火を以て極寒の水に接するが如」き経験であると記したのはよく知られています。すなわち、幕末日本の西洋諸国との遭遇は、地理の区域を異にし、文明の元素を異にし、その元素の発育を異にしたものとの遭遇であり、とても形容できない異様な経験であると指摘しています。これを徳富は、バベルの塔の時代から最近の西洋諸国の世界的進出の時代まで、「およそ人類の記憶に存する時代の歴史をもってこれに比較せんと欲するも、ほとんどその比較を尋ねるに苦しむほどなる一種奇々怪々喜ぶべく驚くべき時代」であると受けています。¹⁶⁾ 徳富は福澤の指摘に同意して、開国日本というのは、人類の文明史上、非常にまれな事象が生起しつつあると指摘しているのです。

福澤は、明治維新もこうした異質な文明との遭遇の結果であると見ています。開国後の思想的な混乱を福澤は「人心の騒乱」と呼んだのですが、その結果、「転覆回旋の大騒乱」を起こした。それがすなわち「王制一新」であり「廃藩置県」であり、それは今も続いている。それを福澤は積極的に受け取り、「この騒乱は全国の人民文明に進まんとするの奮発なり。我文明に満足せずして西洋の文明を取らんとするの熱心なり」と捉えます。福澤の『文明論之概略』は日本がその文明に進む道筋を明らかにするものでした。これを受けて徳富も、「今日の変化は退歩の変化にあらず、進歩の変化なり。〔…〕今日の門出は絶望の門出にあらずして希望の門出なり」と捉えています。それに福澤が現状の日本の変化が、「いわゆ

16) 福澤論吉『文明論之概略』、『福澤論吉著作集』第四巻（慶応義塾大学出版会、2002年）所収、4ページ。徳富蘇峰『将来之日本』、『日本の名著 徳富蘇峰・山路愛山』（中央公論社、1984年）所収、67ページ。

る火より水に变じ、無より有に移らん」とするもので、単なる「改進」進歩とはいえず、文明の「始造」であると述べたのに対して、徳富も「日本の変化といわんよりむしろ日本の復活再生レブレーションというの当たれるにしかず。なんとなれば旧日本はすでに死せり。今日に生存するものはこれ新日本なればなり」と展開したのでした。¹⁷⁾

明治初年にあつて、福澤も徳富も西洋文明史を人類の普遍史として受け入れ、伝統日本をもその普遍史的な視野の下に位置付けて、それぞれ日本の文明化、日本の将来を主題としたのでした。その場合、福澤は当時一般的であつた文明の三段階論を前提としています。すなわち、未開—半開—文明という段階論で、中国やトルコなどと同じく半開状態にある日本は、農業を基盤とした社会で、都市も建設され国家も形成されているが、実学や科学的思考が成立せず、「旧を脩るを知て旧を改るを知らず。」¹⁸⁾ すなわち、過去の支配、習慣の支配が続いている。これに対して文明状態に至れば、人々は活発に活動し、過去の習慣にとらわれず、実際の学問に従事し商工業を発展させると見えています。

これに対して徳富の場合には、ハーバート・スペンサーの『社会学原理』の概念を用いて、「武備機関」を基礎とする社会と「生産機関」を基礎とする社会との対比に注目します。これはそれぞれ *Military Type of Society* 軍事型社会と *Industrial Type of Society* 産業型社会の訳語ですが、前者では、「軍隊組織の精神」が支配的で、「強迫の結合」が見られ、社会関係は「主人と奴隷」として編成されている。後者では、「経済世界の法則」が支配的で、「自由の結合」が一般的で、社会関係は「同胞兄弟」として平等な関係で結ばれているというわけです。知的状況でいえば、前者は少数の知者はいるが大半は愚者であるのに対して、後者では平均的な知者が存在する。前者が貴族的であるとすれば、後者は平民的性格をもつ。

17) 『文明論之概略』4ページ。『将来之日本』69ページ。

18) 『文明論之概略』23ページ。

徳富において過去の日本から将来の日本への転換は、この「武備機関」から「生産機関」への移行として構想されたのでした。¹⁹⁾

五

徳富の『新日本之青年』も、出発点においては福澤の『学問のすゝめ』を継承するものでした。福澤が『学問のすゝめ』初編で、伝統的な和漢の学ではなく、西洋の学問を奨励したことはいうまでもありませんが、『新日本之青年』も古い学問の批判から始めています。徳富の見た伝統日本は、ピラミッドのような固定された身分社会で、学問は「封建社会の大翼の下に生長したる」もので、あたかも「暖室中の花卉」のように、一種の愛玩品であるといえます。「書画の如く、彫刻の如く、巻絵、繡箔、象牙、金石細工などの美術品と均しく、以て美妙の情を娛ましめ、以て趣味の念を動かすの一具」に過ぎないというわけです。これは福澤が旧来の学問について述べた「唯むずかしき字を知り、解し難き古文を読み、和歌を楽しみ、詩を作るなど、世上に実のなき文学」という性格付けを展開したものにほかなりません。²⁰⁾

福澤はそうした「実なき学問」ではなく、「人間普通日用に近き実学」を勧めたわけで、「イロハ四十七文字を習い、手紙の文言、帳合の仕方、算盤の稽古、天秤の取扱等を心得」、さらに西洋の学問に及んでいます。すなわち「地理学」「究理学」（物理学）「歴史」「経済学」「修身学」を学ぶようにというわけです。これらの学問は、「物事の道理」を教え「今日の用を達する」実用の学問と評価されたのでした。この『学問のすゝめ』初編の刊行から十数年後、徳富は実用的な新しい学問が普及している現実を目に向け、そこで生じた新しい問題を提起することになります。すなわち、維新政府が開明政策に転じた後、政府組織は財政から法制度、兵制に

19) 『将来之日本』77, 78ページ。

20) 福澤論吉『学問のすゝめ』、『福澤論吉著作集』第三巻所収、7ページ。徳富蘇峰『新日本之青年』21ページ。

至るまで西洋化政策をとった結果、否応なく西洋の学問が必要とされることになった。とりわけ、明治23年の国会開設を前に西洋の学問が勢いを増している。開国後の商業世界でも、新学問を必要とし、道路、鉄道、港湾の建設であれ、新しい産業の育成には新学問が不可欠となった。²¹⁾

さらに、学ぶ主体に目を転じると、安定した封建社会が崩壊し、200万の士族が世襲の地位を失った結果、彼らは学問によって生活を建てる必要があるとなった。徳富はこの新しい学問の特徴を、古い学問と比較して「生活的」であると指摘します。福澤は「一身の独立」、「一国の独立」のために新しい学問を提唱したとき、従来の依存的生き方の批判を含むものでしたが、明治20年ごろになると、学問による「一身の独立」は、精神的意味合いよりも、差し迫った生活の必要から捉えられているといえます。今日では、「青年学生に向ひ、学問は何の為にするやと問わば、生活の為にすると答える」であろうし、そういわないまでも、心の底にあるものはそれであるといえます。「師範学校に入り教員たらんと欲するもの、医学校に入り医師たらんと欲するもの、職工商業農学校に入り、職工、商業者、農家たらんと欲するもの、各種学校に入り各種の学を修るもの、専門大学校に入り専門学を講ずるもの、誰か生活的の目的にあらざるのあらんや。」²²⁾

学問はすべては生活が目的となってしまった。これに加えて、徳富は、新しい学問のもう一つの特徴は「偏知的」であることを指摘します。旧学問である儒教はもっぱら「仁義道德」に向かったのに対し、新学問は「その全力を挙げて知識の一点に熱注し、殊に形而下の一点に凝結し、旧来の道德論のごときは迂腐陳套の笑草」とされているとされています。注目すべきことに徳富は、それ故に新しい学問には「懐疑的」性格が付きまとうと付け加えています。伝統日本では学問は信によって維持されていた。

21) 福澤諭吉『学問のすゝめ』7, 8ページ。徳富蘇峰『新日本之青年』25, 26ページ。

22) 『新日本之青年』29ページ。

「曰く、信ぜよ、これは聖賢の命なるぞ。曰く、遵守せよ、是れは祖先の遺伝なるぞ。」ところが、新しい学問は、なんら内的な確信なしに受け入れられている。徳富は新しい学問を唱えるものたちに精神的な空洞があることを次のように鋭く指摘しています。

「今日に於いて自由を愛すると唱える者、必ず真に自由を愛する者にあらず。政府に党するもの必ず真に政府の忠臣に非ず。唯物説と云い、進化論と云い、宗教と云い、みな一種蟬噪蛙鳴の好題目にして、その信ずるところを問ば曰く、民権も可なり、官権も可なり、人を猿猴の子孫と云うも可なり、上帝の創造と云うも可なり。」²³⁾

新しい学問、生活のための学問に従事する者たちには、安心立命の点はなく、ただ不信仰と不安心のみが残るといわれるのです。

実は、福澤自身が開国維新後の社会変動によって青年層の間に主体性の危機を招いていることを指摘していました。異質文明との遭遇は「人心の騒乱」をもたらしたし、人間のきずな、モラル・タイが失われている。すなわち、封建時代には、人間の交際に君臣主従の間柄があり、それにそって品行を維持してきた。それが日本の開明化が進み、伝統日本の「古習の一掃」により「開闢以来我人民の心の底に染込たる恩義、由緒、名分、差別等の考えは漸く消散して」しまった。とすれば、「学問も仕官も唯銭のためのみ、銭さえあれば何事を勉めざるも可なり」となる。²⁴⁾ 徳富はこの問題を、新しい学問が普及していった中での知識青年の精神の空洞化、内面的危機として再提出しているのです。

徳富が考えるには、この知識青年の道徳的確信の欠如に対する対処法として、三つの立場がありました。一つは、「復古主義」、すなわち「封建時代の教育を今日の世界に回復」しようとする立場、次に、「偏知主義」、これは知識偏重の新しい学問がさらに進展するにつれて、おのずから社会道

23) 『新日本之青年』31ページ。

24) 『文明論之概略』297, 298ページ。

徳も生まれてくるとする立場。最後は、「折衷主義」すなわち、一方において「知育に於ては、泰西的新主義を以て之を發揮し、徳育に於ては、東洋流の旧主義を以て之を鼓舞」しようとする立場です。²⁵⁾ 徳富は、「復古主義」は到底問題にならないし、本来異質なものを組み合わせようとする「折衷主義」は、むしろ精神的な混乱をもたらすと批判します。「偏知主義」に対しては、おのずから社会の徳が生ずるといっても、一個人の徳が基本である。偏知主義にはその一個人を導く徳がないと批判するのですが、その批判のやり玉に挙げられているのが福澤諭吉に他なりません。福澤の『徳育如何』には、儒教主義の批判はあるが、今日の不遜軽躁な学生たちを導く積極的な道徳論は見られないというのです。

福澤は「少年子弟の不遜軽躁なるを見て之を賛誉する者に非ずと雖ども、その局部に就て直接に改良を求めず、天下の公議輿論に従て之を導き、自然にその行く所に行かしめその止る所に止らしめ、公議輿論と共に順に帰せしむること、流に従て水を治るが如くならんことを欲する者なり」という²⁶⁾。しかし、徳富は、これは公議輿論自体が教育によって作られる側面を全然みておらず、公議輿論を絶対視することではないか。「公議輿論の前には固より泥土の中に拝跪するも敢えて辞せざるの情あるは何ぞや。此の如きものを独立と云う乎、不羈と云う乎、学者の本分と云う乎、吾人は疑を解くこと克はざるに苦しむ也」²⁷⁾というわけです。

六

徳富は、教育の目的はただ「生活を得るの道」を教えるだけであってはならず、精神的の目的に及ばなければならないと考えます。生活のためだけであれば「富をもって尊神」とすることになる。人間は家庭の一員とし

25) 『新日本之青年』37ページ。

26) 福澤諭吉『徳育如何』、『福澤諭吉著作集』第五巻所収、322、323ページ。

27) 『新日本之青年』37ページ。

ては、よき父母、兄弟となり、国家の一員としては、「忠実にして義烈なる愛国の人民となり」、相互に相手の「権理を貴重し、他人を同等視し、〔…〕これを同胞視し、相愛し、相親しみ、悦ぶ者と共に悦び、悲しむ者とともに悲しむ」ようになるのが望ましい。すなわち、「暖衣飽食の教育」とどまらず、「人たる職分を尽くし、その幸福を享有する」ものとなるのが望ましい。それは別に言えば、人間的な能力を「完全善美にいたるまで発達させること」である。したがって、西洋的な知とそれにふさわしい徳の教育、いわば「知徳一致」の教育を目指さなければならないと論じたのでした。²⁸⁾

実際的にいえば、徳富は「泰西自由主義の社会に流行する道義法」に学ぶことを提唱しています。日本は西洋社会をモデルに、政治制度、経済制度を整えようとし、西洋の学問を身に付けようとしながら、「泰西の道義法」には無関心であるのはどうしたのか。「復古主義者」はいうまでもなく、「折衷主義者」は西洋の知識と東洋の道徳の二元論で対処できると考え、福澤に見られるように「偏知主義者」は積極的な道徳論に取り組んでいない。これに対して徳富は、「願わくは彼の小学近思録の道徳に代わるに、自助論品行論等の道徳を以てせよ。」日本の現状はそうした教育を待ち望んでいる。「若し以上の方法に従ひ以て醇正切実なる徳育法を組織し、此れを今日の児童より訓練せしむるときに於ては、明治第二の時代は必ず忽ち活発にして端正なる君子を以て充滿するに到らん」と叫んだのでした。²⁹⁾

興味深いことに、徳富はそうした教育を行う教育機関として私立学校の意義に触れています。というのは、青年の思想を高尚にし、精神を活発にし、品行を高める、そうした教育を行うには、官立学校よりも私立学校がふさわしいというのです。なるほど、官立学校では、公費を用いて書籍、

28) 『新日本之青年』44-47ページ。

29) 『新日本之青年』55, 56ページ。

機械を整備し、立派な校舎を整え、教員も事務職員も充実している。これに対して私立学校は、外見は茅屋破窓、貧弱この上ないが、教師は親切に指導し、学生相互の関係は友愛厚く、自治の精神も発揮され、独立剛毅の人物を輩出しているのではないか、というわけです。官立学校は「生徒を遇する器械的にして、一の規矩準繩の下に教育するものなり。私立学校なるものは、生徒を遇する精神的にして、感化儀表の上に於て之を訓練するものなり。」³⁰⁾

明治20年に刊行されたこの『新日本之青年』は、明治18年に個人的に刊行された『第十九世紀日本の青年およびその教育』に、冒頭の小編「新日本之青年」を付加したものでした。ここで徳富は泰西文明には「物質的文明」と「精神的文明」の二面があることを指摘しています。すなわち、一方は肉体的世界、他方は靈魂の世界、一方に於ける自愛主義と他方における他愛主義、一方に於ける知力の世界、他方における道德の世界がある。個人に於いても、政治家グラッドストーンは、国会にあって「石破れ天驚くの猛勢を鼓して、反対党と舌戦する」一方で、「日曜日に於ては、寂寥なる孤村の会堂に於て、恰も無邪気なる小童の如く祈祷文を読み、唱歌をなし」ている。イギリスでは「一刻千金の商機の世界に立つ、商人すら、尚ほ安息日に於いては店を鎖し、其の子女を誘引して会堂に参拝する」ではないか。³¹⁾とすれば、西洋の物質文明を望むのであれば、さらに目をあげて精神文明を望まなければならないし、泰西の自活社会に入るのであれば、さらに一步進んで泰西の道德社会に入れというわけです。

「吾人は望む、我が明治の青年に望む。[……] 文を学ぶものは光明正大なるミルトンの筆を学べ。武を学ぶものは義侠敬虔なるゴルドンの剣を学べ。説教師とならんと欲するものは、慈眼愛腸のホイットフィルトを見よ、政治家とならんと欲するものは、正を踏んで懼れざるブライトを見

30) 『新日本之青年』56ページ。

31) 『新日本之青年』11ページ。

よ。改革者とならんと欲せば天下の憂に先て憂るコブデンを見よ。而して吾人は再び明治の青年に望む。其の事業を学ばずして其の心術を学べよ。物質的の現象を見ずして精神的の現象を見よ。それ泰西外形の文明は或は金を以て之を購ふ可し。然れども其の内部の文明に至りては、涙を以て之を購はざる可らず。嗟呼旧日本は死せり、而して今や新日本は既に更生せんとす。此の新日本をして天に聳へ、地に蟠り、恒に上帝の恩寵に浴せしめ、赫々たる光栄を四海に発射せしめんと欲せば、唯だ須らく此の新人民をして、其の積誠の熱火を以て、此の新国に向て此れが洗礼を施さしめざる可らず。嗟呼、是れ豈に冷笑の時ならん哉。」³²⁾

こうした徳富の立場は、「偏知主義者」福澤に対する、道徳教育論の欠如、西洋道徳論への消極的態度、さらにはキリスト教の無視という批判を意味したわけです。徳富は、この主題を、福澤論吉に対する新島襄の立場としても語っています。明治21年、徳富は自らが民友社を設立し刊行した日本最初の総合雑誌『国民之友』17号に、「明治の二先生、福澤論吉君と新島襄君」を書いています。そこで徳富は福澤を「物質的知識」の教育者、新島を「精神的道徳」の教育者として位置付けています。福澤は「文明の人となり、生活社会に立って、あえて人に後れを取るなからんことを勧むる」のに対して、新島は生活を忘れていないわけではないが、「さらに高尚なる生活世界に立」つことを勧めるものだというのです。

「高尚なる生活社会とは、すなわち精神的の世界にして、これを宗教家としては、ただに祈祷讚美をなす宗教たるのみならず、併せて上帝の眼中に於いて義とせらるる宗教家たらんと欲し、これを政治家としては、独り技巧なる政治家たるにとどまらず、併せて民を愛し国を愛するの政治家たらんと欲し、これを文学者としては、独り能文なる文学者たるにとどまらず、併せて正義を愛し真理を愛する誠実なる文学者たらんと欲し。これを事業家としては、独り経営力作の事業家たる耳ならず、併せて正真隣愛な

32) 『新日本之青年』13, 14ページ。

る事業家たらしめんと欲し。これを人民としては、独りその衣食に汲々たるのみならず、併せてその品行性質気風の上に於いて、さらに高尚甘美なるところの生活を得せしめんと欲す。」³³⁾

このように徳富は、明治の日本には、福澤の「物質的知識の教育」だけでは不十分で、新島のキリスト教を基盤とする「精神的知識の教育」、平民社会の道德の教育が急務であることを訴えていたのです。

七

福澤はこうした徳富の批判には一切応答していません。したがって、徳富の批判をどう受け止めたのか、福澤側の資料は一切ないのですが、『学問のすゝめ』に即して、徳富の批判の妥当性を考えてみることにします。徳富は福澤を西洋の学問の先導者、知識の教育に偏り道德教育には積極的でなく、「精神的知識」には触れない「物質的知識」の教育者と見ていました。確かに、『学問のすゝめ』は従来の和漢の学問を実用的でないとし退け、社会に役に立つ西洋の学問を身に付けることを勧めていました。西洋の学問によって「一身の独立」を果たし、さらには「一国の独立」に貢献することを福澤は若者たちに訴えていたのです。その「一身の独立」を可能とする学問を、徳富は「生活のための学問」と捉え返し、それだけでは不十分である。「物質的知識」だけでよいはずがない、西洋の学問をその精神の深みから学ばなければならない。福澤は知識偏重、「偏知主義者」と批判したのです。

しかし、『学問のすゝめ』を改めてみると、福澤には道德論がないという徳富の批判は必ずしも成り立たないことが知られます。たとえば、初編で「人間普通実用に近き実学」によって「一身の独立」を図ることを勧めたすぐあとで、「学問をするには分限を知る事肝要なり」として、自由

33) 「明治の二先生 福澤論吉と新島襄」、『蘇峰文選』（民友社、1915年）所収、72, 73ページ。

独立したものの「分限」に触れています。福澤は「唯自由自在とのみ唱えて分限を知らざれば、我儘放蕩に陥る」というのですが、その分限とは何かといえば「天の道理に基き、人の情に従い、他人の妨を為さずして我一身の自由を達すること」だといえます。³⁴⁾ その限りで分限は消極的道徳なわけですが、福澤は「一身の独立」にはモラルが必要であることを知っていたのでした。

さらに、二編の冒頭では、学問を「智識見聞の領分を広くして、物事の道理を弁え、人たる者の職分を知ることなり」³⁵⁾ と定義しています。ここでいう「職分」とは、英語のDutyの訳語ですから、『学問のすゝめ』の学問には明らかに道徳学も含まれています。しかも、「書中に記す所は、西洋の諸書より、或はその文を直に訳し、或はその意を訳し […] 一般に人の心得と為るべき事柄を挙て、学問の大趣旨を示したるものなり」(傍線、引用者)³⁶⁾ というわけですから、むしろ道徳学が『学問のすゝめ』の主題であるとさえいえることになります。確かに、「一身の独立」も「人の心得」に他なりませんし、「人は同等なること」、「国法の尊重」「国民の職分」、さらに「我が心をもって他人の身を制すべからず」、さらには「偽君子」「怨望」「世話」といった『学問のすゝめ』の主題は、道徳論に他ならないのです。

徳富は、東洋道徳に代えて、西洋の道徳論に学ぶことを提唱していました。実は、この時点で福澤自身が西洋の道徳論に学んでいることも注目されます。ここで福澤が参照している西洋の道徳書とは、フランス・ウェーランドの『道徳学原理』³⁷⁾ に他なりません。伊藤正雄氏によって指摘されておりますが、福澤は二編、三編、六編から八編を、ウェーランド

34) 『学問のすゝめ』8ページ。

35) 『学問のすゝめ』16ページ。

36) 『学問のすゝめ』17ページ(下線引用者)。

37) Francis Wayland, *Elements of Moral Science*, The Religious Tract Society, 1858.

を参照しながら書いております。³⁸⁾ ウェーランドはもともとバプテIST派の牧師で、ロードアイランドのブラウン大学の学長に就任し道徳哲学を担当し、『道徳学原理』と『政治経済学原理』の二つの大学教科書を刊行しています。当時はまだ、スコットランド啓蒙の先駆者フランシス・ハチソンの伝統にしたがい、政治経済学も道徳哲学の一分野として位置付けられており、この二著とも、当時のアメリカの大学で用いられた標準的な教科書でした。

ウェーランド『道徳学原理』第二編「実践倫理学」は、第一部が「神への愛、すなわち敬虔」と第二部「人間への義務」に二分され、福澤はこの第二部で展開される「相互の義務Reciprocity」、とくに市民社会における相互の義務の部分参照し、政府に対する人民の職分を論じています。また、『学問のすゝめ』八編「我心を以て他人の身を制すべからず」では、やはり「相互の義務」に関わる「身心の自由」の部分参照したものでした。ここでは、「人の一身は他人と相離れて一人前の全体を成し、自からその身を取扱い、自からその心を用い、自から一人を支配して、務むべき仕事を務る筈のものなり」³⁹⁾として、改めて一身の独立を語っていますが、この部分はウェーランドの訳述ともいうべきものでした。

実は、この時期福澤は西洋の道徳書をもう一冊熟読しています。というよりも、福澤自身が翻訳し刊行した『童蒙教草』があり、これはもともとスコットランドのチェンバーズ社から刊行された児童用教科書*The Moral Class-Book*です。⁴⁰⁾ この原書は稀覯本で入手が困難と考えられてきましたが、最近ではリプリント版がでています。私自身数年前アマゾンで見つけてさっそく取り寄せてみましたが、そこで気が付いたことの一つは、福澤が『学問のすゝめ』を書く上で、この本をモデルにしているのではないか

38) 伊藤正雄『福澤論吉論考』（吉川弘文館、1969年）。

39) 『学問のすゝめ』84ページ。

40) W. and R. Chambers ed., *Moral Class-Book*, Chambers, 1839.

ということです。たとえば、五編冒頭で福澤は「学問のすゝめはもと民間の読本、又は小学の教授本に供えたるもの」と言っていますが、福澤が翻訳していないモラル・クラスブックの編集者序文に、「この小さな本が十歳ぐらいの児童によって、学校であるいは個人指導の場で用いられることを意図しています」とほぼ平行する記述があります。それはともかく、徳富に先立って、徳富と同じく、福澤自身が西洋の道徳書に学び、内容を摂取し、自己の著作で用いていることは確かなのです。

では、キリスト教についてはどうでしょうか。聖職者にして学長であったウェーランドの書物が、キリスト教信仰を前提としていることは明らかですし、たとえば、『道徳学原理』でも、人間の「良心」の不完全さを指摘しながら、「自然の光」「聖書の光」の重要性を指摘していました。モラル・クラスブックでも、折に触れて聖書が引用されています。しかし、福澤はその部分は省略しており、聖書という言葉は古書として言い換えています。福澤はキリスト教に関わる部分を見捨てたとも取れますが、キリスト教が警戒されていた時期であることを考慮しますと、慎重に避けたとも考えられます。事実、モラル・クラスブックの最後は「宗教」が取り上げられ、モーセの十戒も記されていますが、『童蒙教草』ではその部分も省略されています。

ただし、福澤がキリスト教に対して排他的であったかといえれば必ずしもそうではありません。明治4年に福澤が記した文書に「ひびの教え」があり、子どもたちの教育のために用いたのではないかと考えられていますが、そこにはモーセの十戒の一部が記されているのです。

「てんとうさまをおそれ、これをうやまい、そのこゝろにしたがふべし。たゞし、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、西洋のことばにてごっどゝいひ、にほんのことばにほんやくすれば、ざうぶつしゃといふものなり」「ちゝはゝをうやまい」「ひとをころすべから

ず」「ぬすみすべからず」「いつはるべからず」「むさぼるべからず。」⁴¹⁾

これは福澤が『童蒙教草』では省略したとはいえ、その「宗教」の部分
を訳出していたことを示しています。しかも、十戒の一部を自分のこども
の教育に用いている。その限りでは福澤は道德教育における宗教の意義を
知り、キリスト教にことさら偏見は持っていなかったといえるのです。

としますと、徳富の「偏知主義」との批判に関わらず、福澤は『学問の
すゝめ』と『童蒙教草』以来、文明社会の道德に積極的に関心を寄せてい
たし、西洋の道德論に学び、キリスト教にも心を開いていたことになりま
す。しかし、『文明論之概略』の福澤には、知識も道德も双方とも必要で
はあるが、「智徳の弁」、すなわち知識と道德を区別し、道德よりも知識を
重視する議論が現れてまいります。文明社会は、さまざまな事業が積極的
に展開される場所であり、それを推進するのは知識である。知識は日進
月歩、たえず前進している。進歩する知識をもって積極的に活動するところ
に、社会の進歩も生ずる。しかも、アダム・スミスによる経済法則の発
明、ジェームズ・ワットの蒸気機関の発明に見るように、画期的な知識は
広く普及して世界を一変させる力がある、というわけです。⁴²⁾

これはおそらくバククルの文明論から学んだことですが、福澤は宗教も
また、文明、知識の発展にともなって変化していると考えています。すな
わち、今日キリスト教は文明の宗教として受け取られているが、むしろキ
リスト教が文明化されたものというべきではないか。プロテスタンティズ
ムが有力なもの、プロテスタンティズムが「宗教の儀式を簡易に改め、古
習の虚誕妄説を省て正しく近世の人情に応じ、その智識進歩の有様に適
す」⁴³⁾ るからである。ヨーロッパの近代社会の生誕は、ルネッサンスと宗
教改革から説明されますが、ルネッサンスの自由な探求が宗教に及んで宗

41) 『福澤論吉全集』第二十卷（岩波書店、1969年）73, 74 ページ。

42) 『文明論之概略』143, 144 ページ。

43) 『文明論之概略』174, 175 ページ。

教改革が生まれたと考えるわけです。それが証拠に、スウェーデン、スコットランドは、プロテスタント国にも関わらず、人民は迷信に惑わされているが、カトリック国フランスには、知的に鋭敏活発な人が多いとも付け加えています。

福澤が道徳ではなく知識を重視する理由として、もう一つ重要な論点がありました。それは日本の伝統的な道徳である「神儒仏」と西洋のキリスト教は、確かにまったく別の教えであるが、「その善を善とし悪を悪とするの大趣旨に至ては互に大に異なることなし」⁴⁴⁾と考えたのです。しかも、それだけではなく、伝統日本の模範的な人物にキリスト教の十戒を示したとして、確かに、第一戒から第四戒、すなわち偶像禁止などの神に対する教えは知らないとしても、第五戒以下は、ほとんど知らずして実行していることばかりではないか。「君に仕えて忠、父母に事えて孝、夫婦別あり、長幼序あり、借金必ず払い、附合必ず勤め、一毫の不義理を犯したることなし」、「家は極て節儉、身は極て勉強、弓馬の芸、劍鎗の術、達せざるものなし」⁴⁵⁾とすれば、こうした士族に積極的に西洋道徳を説く理由は考えにくいこととなります。

八

日本の近代化に際して、西洋道徳を学べ、キリスト教に注目せよと叫んだ徳富に対する福澤の立場は以上のようなものですが、今日の知識人は徳富よりもむしろ福澤の立場に共感する人が多いのではないのでしょうか。啓蒙主義以後の欧米の思想は、宗教とは切れたところから出発しており、宗教問題は重要だとしても、いわばカッコに入れておいてよい、いやむしろそうすべきだ、そうでないと思いの対立は宗教対立に直結してしまう。近代社会のルールは、宗教の自由を掲げて、諸宗教の立場には寛容であり、

44) 『文明論之概略』169ページ。

45) 『文明論之概略』172ページ。

とりわけ、近代社会のルールを非キリスト教世界に適用するときには、伝統宗教の尊重こそが望ましい。さまざまな宗教的立場が普遍的ルールのもとに共存する多元的社会であることこそが望ましい。たしかに、これが今日の世界常識ですが、本当にそれでよいのか。

ここでもう一度、徳富蘇峰の問題提起に立ち返ってみることにしたいのですが、すでに述べましたように、徳富は福澤の教えを受けて文明の知識を身に付けた人々を眼前において考えています。福澤先生は、新しい学問による「一身の独立」を教えた。しかし、新しい学問を身に付けた人々はどうか。徳富は「一身の独立」のための学問とは、一面では生活のための学問であり、明治の初年から医学部や法学部が人気だというのですが、むしろそうした人々の間に「叩頭学」が広がっている。叩頭というのは頭で地面を叩き拝礼することであり、いわば他人のご機嫌をとることを言います。新しい学問をした人がどうして他人のご機嫌を取らなければならないかといえ、明治社会の新しい事業はほとんどが国家がらみ、その国家プロジェクトで活躍するにはその筋の高官に叩頭しなければならないことを意味しています。徳富流にいえ、ただ新しい学問を身に付けるだけでは、独立人は生まれ、「泰西自活的人」となる道を学ばなければならないこととなります。

いずれにせよ、近代日本の教育において、知的教育の向上が道徳の向上と結びつかない、むしろ知的向上が伝統道徳からの脱却を促し、道徳心の空洞化を招くというディレンマは繰り返し指摘されています。であるからこそ、道徳的復古主義の反動も生まれ、西洋学問と東洋道徳の折衷主義も生まれたのでした。福澤の場合は、知的水準の向上によりおのずから公德が生まれることを期待したのですが、それは必ずしも実現しなかったのです。

だいぶ前のことですが、ヨーロッパのある大都市の日本人のクリスチャン・コミュニティの方からこんな話を聞いたことがあります。日本人のクリスチャン・コミュニティには、当然ご婦人が多い。夫が政府関係であ

れ、ビジネス関係であれ、駐在員として生活している。そのご婦人方の行動を見てみると、ご主人の役所なり、会社なりの地位が、ご婦人どうしの関係に現れている。つまり、夫が支店長であるか、平の社員であるかに応じて、ご婦人どうしの関係が影響を受けている。クリスチアンのコミュニティにして、これが日本の知的エリートの人間関係の一面なのです。これにはさらに続きがありまして、例外もあるということです。例外は、ジャーナリストと学者の世界。彼らにはそのようなことはない。ではもう一歩進んで、ジャーナリストの世界、学者の世界が、日本の一般の社会と比べて新しい人間関係が育っているか、平民社会にふさわしい道徳的な絆が育っているのか。はたまた「仁義なき世界」が出現していることはないのか。

いささか極端な状況ではありますが、かつて山本七平氏がフィリピンで自ら経験した収容所生活について興味深いことを書いておりました。それは兵士の間には伝統的な人間関係のモラルがあったが、士官以上、会社でいえば課長以上の人々の間にはそれがなかったということです。軍隊のエリートたちは、軍隊組織が存続しているかぎりでは、みずからの役割を果たすことはできたが、それが崩壊したのちには、みずからの間で秩序を作り上げる力がなかった。日本軍の捕虜収容所は、欧米人の捕虜たちの中で自治組織ができあがり、収容所内で紛争処理の裁判所まで出来上がったというのとは対照的であったのです。

それは今日でも同じではないでしょうか。昨年3月、東北を襲った大地震、大津波に対して、地域の人々がパニックに陥らず、悲しみを押し殺して、黙々と自然災害に対処した。その姿は日本人の品性、民度の高さを示すものとして、海外メディアの称賛を集めました。他方、原発事故に直面した東京電力、関係官庁、政府の対応はどうだったのでしょうか。平常時の日常業務を遂行するには優秀な組織であったかも知れませんが、危機対応能力の欠如には目を覆うものがあった。これに対して経営幹部が悪い、官僚が悪い、政治家がだらしないなどと言われますが、その根は深いことを知らなければなりません。知的エリートの間では、その職責にふさわし

いモラルが育っていない。その点では、福澤が期待したように、社会生活の経験がそれにふさわしいモラルを作り上げるという見通しは甘かったのです。福澤自身そのことを気にして、弟子に命じて『修身綱要』を作成させましたが、今日では忘れられています。

では、徳富の福澤批判に理があるとして、その後の徳富の描く理想のシナリオは実現したのか。徳富が論壇にデビュー後ただちに民友社を結成、日本最初の総合雑誌『国民之友』を刊行して、積極的な言論活動を展開したことはすでに触れました。その『国民之友』12号（明治20年11月）の論説「キリスト教徒まさに政治上の勢力たらんとす」では、ヨーロッパ文明と密接な関係を持つキリスト教は、日本でも「婦人と少年とを味方」として、組織的に活動を開始していることが語られています。キリスト者は少数派ではあるが、多くの知力と財力を持ち、社会の進歩の一大勢力となっていると指摘されています。同誌35号「同志社学生に告ぐ」では、「一国をして常に新鮮ならしめ、健全ならしむるものは」「少数者の力」で、その少数者こそ「一国の良心」である。その担い手こそあなたがたではないか、「真理を愛し、人を愛し、上帝を愛」する、そうした人物を養成することこそ新島先生の志ではなかったかと、その志を受け継ぐことを訴えたのであります。

徳富が「明治の青年」とともに期待したのは、「田舎紳士」でした。「田舎紳士」、英国のカントリー・ジェントルマンの訳語ですが、徳富は進取の精神を持った経営的な地主、村内の指導層たる豪農層に社会の中堅を担うものとして期待を寄せていました。彼らが子弟に開明的な教育を施し、新たな産業をおこし、平民道徳を身に付けるに至るとき、日本に中等階級が生まれてくる。「独立自治の平民」、「自治自活の社会」が誕生すると考えたのでした。興味深いことに徳富にとって、イギリスの田舎紳士の代表はイギリス革命の指導者オリヴァー・クロムウェルで、日本の田舎紳士の代表は西郷隆盛でした。徳富はこの二人に共通して、質朴さ、真摯さ、堅固な精神、実行力、勇気が見られることに注目しているのです。

しかし、徳富の期待は順調に実現することはありませんでした。キリスト教の役割に注目した論説から4年後、『国民之友』118号（明治24年5月）「心理的老翁」で、徳富はキリスト教から青年の覇気が失われ、「厭世者流」がはびこっていると批判しています。キリスト教は、「進取、改革、希望、有為の宗教」ではなかったか。それが、「恋病人の如く」「禪僧の如く」なり、「安逸を愛し、無事を愛し、平穩を愛し、而していわゆる悲哀の快感を愛し」といった状態になってしまった。「彼らの文章は多くはこれ一種の絶命詞なり、彼らの演説は、いつも葬礼演説なり」。なぜそうなってしまったか。これには詳しい分析があるわけではありませんが、徳富は、一つにはキリスト教の仏教化、もう一つには、キリスト教徒が「世界の人」ではなく、「世界の外に隠居する人」となったと指摘しています。いずれにせよ、明治のキリスト教は徳富が期待した役割を果たすことはできなかったのです。

したがって、本日の主題であります徳富の福澤批判の立場は、その発表から5年ほどで挫折してしまったものでもあります。とくに、日清戦争後の徳富は、清から割譲を受けた遼東半島をドイツ、フランス、ロシアの三国干渉にあつて返却を余儀なくされ、「力の福音」の洗礼を受けた、精神的に別人となったといっています。徳富は従来マンチェスター学派に学び、諸国間の経済交流の進展は国際的な平和世界を作り上げると想定したのですが、現実の国際関係は力がなければ道理引込む世界であることを実感した。⁴⁶⁾「力の福音」に転向した徳富はロシアとの戦争を予期して、藩閥政府と妥協し、臥薪嘗胆、国力充実のために邁進することになったのです。その日本帝国の膨張政策を支えるものは、もはやキリスト教を基盤とする「平民道徳」ではなく、代わって「皇室中心主義」が唱えられることになりました。

46) 『時務一家言』（民友社、1913年）緒言序文。

九

今日お話しした徳富蘇峰の立場が、もう一度日本の思想史に現れるのは戦後のことです。占領軍の下で戦後の民主化のための戦後改革が実行されるなかで、民主主義の基盤としてのキリスト教の意義が問われ、それは国際基督教大学設立の背景ともなっています。大学の設立にあつては、日本のキリスト教関係者以外からの寄附が多く寄せられたと聞きますが、戦後日本の再出発にあつてキリスト教への期待が幅広い人々に抱かれていたことを示しています。そのICUの初代学長となったのが、先に触れましたように、「力の福音」に転向し、「皇室中心主義」を唱えて日本帝国を盤石なものとしようとした徳富蘇峰の甥の湯浅八郎であったことは、歴史のアイロニーというべきでしょうか。

私はICU14期生であります。入学式で当時の理事長湯浅八郎の話を聞いた最後の世代に属するかも知れません。湯浅先生はそのような場面では、半分は英語、半分は日本語で話されまして、湯浅先生は、半分は日本人で、半分はアメリカ人だよという先輩の注釈が耳に残りました。近年武田清子教授の評伝⁴⁷⁾も出版されておりますのでご承知の方も多いと存じますが、湯浅は同志社の普通学校、今日流に言えば中学、高等を卒業したのちに、単身でアメリカに渡り最初は労働移民と同じように開拓農場で働き、その後大学に入学し、イリノイ大学で博士号を取得しています。そのキャリアが評価されて、京都帝国大学農学部教授に招かれた。アメリカ生活が15年ほど、さらに10年ちょっとの帝国大学教授を経て、美濃部達吉の天皇機関説が攻撃された年に、45歳にして同志社大学の総長に就任しています。

湯浅八郎はアメリカ生活が長いことから、ICU学長の仕事もアメリカの側からの啓蒙者として理解されることもありますが、戦前の同志社総長としての経験が目立ちます。湯浅は右傾化の風潮の中でさまざまな事件に

47) 武田清子『湯浅八郎と二十世紀』（教文館、2005年）。

遭遇しました。一つだけ挙げると、「神棚事件」というのがありました。あるとき、武道部の学生が道場の正面に、神棚を祭った。校長が取り外しを求めたことから、同志社は日本の神道、皇室をどう考えるかということで大問題になったのでした。湯浅先生は大変率直な方で、こうした場合同志社の神学部の先生が頼りになるかと思いきや、むしろ自由主義、マルクス主義系の先生方が頼りになったと回想しています。⁴⁸⁾

戦前日本は、福澤の言う「モラル・タイの喪失」、徳富の言う「精神的な裸体の社会」を、天皇への恭順を基調とする道徳によって立て直し、弱肉強食の国際世界における日本国の独立を図り、日本帝国を築きました。しかし、その結果はどうであったのか。当時の呼び方でいえば「大東亜戦争」の敗戦によって、戦後日本はもう一度、明治初年の出発点、福澤流にいえば「文明の精神」、徳富流にいえば、「平民道徳」の課題に直面することになったのでした。戦後日本では、福澤や徳富の擧に倣い、近代の英米社会を参照基準として、軍事力に傾斜した旧日本を批判し、日本の民主化の条件をさぐる論説が注目を集めました。その「近代主義」といわれた学者の中で、とくに近代化におけるキリスト教のモーメントを重視したのが、大塚久雄教授であり、大塚教授の場合はマックス・ヴェーバーに学びつつ、徳富がキリスト教と一般的に述べたものを、プロテスタンティズム、それも禁欲的プロテスタンティズムと厳密に捉え、近代資本主義のエートスの発生史を描きだしました。ちなみに、大塚先生は父上が同志社の校友であり、ご自身も徳富が学んだ経済学者のラーネット博士ご夫妻が設立した今出川幼稚園、現在の同志社幼稚園の卒園生です。

その戦後もはや67年、ICUも創立60年を目前にして、若い徳富が提起した問題はもう過去のものと言えるのでしょうか。明治の宣教師のプロテスタンティズムはダーウィンの進化論に揺さぶられる以前のものであっ

48) 同志社大学アメリカ研究所編『あるリベラリストの回想——湯浅八郎の日本とアメリカ』（日本YMCA出版部、1977年）48, 49ページ。

て、近代文明がプロテスタント世界と一体として捉えられていた時代のものでありました。したがって、いまその立場をそのまま唱えることは、アナクロニズムかも知れません。時代はむしろキリスト教抜きで成功した日本の近代の秘密に学ぶことを求めているかも知れない。しかし、日本は本当に成功したのか。民主主義の指標であれ、市場経済の指標であれ、どれをとっても日本は押しも押されぬ先進国ですが、戦前を教訓にするならば、日本は模範国を追いかける小国の時代よりも、むしろ模範国を失って大国になってからが危ういことも忘れてはならない。

最近、日本の戦後史はアメリカ従属の歴史であったという本が注目されていますが、しかし、日本は独立してどうするのか。近代日本には伝統的に基本方針がないのです。原発であれ、TPPであれ、社会福祉であれ基本政策がない、方針がないと批判する野党の側にも、マスコミにも実は方針がない。そのことをいち早く指摘したのが日清戦後の内村鑑三で、方針の定まらないのは日本の国民と政治家に道徳念が欠乏しているからといます。「義にまさりて利を愛する者、天理にまさりて国を愛する者に大方針のあるべき筈なし。」⁴⁹⁾つまり、いつも目先の利害関係を計算していて、自己の利害を犠牲にする覚悟がなければ基本方針などできるわけではないというのです。本日最初で触れた本多庸一は、キリスト教によって近代日本に貢献する国士となることを提唱しました。日本国の国士となるには、神の国の国士でなければならないということです。来年2013年は徳富蘇峰生誕150年、本多、内村、徳富など、日本初代のプロテスタントの思想には、今日なお振り返られるべきものがあるのではないのでしょうか。

49) 内村鑑三「時勢の観察」、『内村鑑三全集』第三巻（岩波書店、1982年）242ページ。

要旨

戦前日本を代表するジャーナリスト徳富蘇峰は、熊本バンドに属する初代プロテスタントの一人だが、急進的欧化主義の旗を掲げた論壇へのデビュー作『将来之日本』『新日本之青年』には、福澤論吉批判が秘められていた。とくに『学問のすゝめ』を意識して書かれた『新日本之青年』は、福澤の「一身の独立」を促す学問論に道徳論が欠如していることを指摘し、西洋知識に加えて西洋道徳（「平民道徳」）、ひいてはキリスト教を学ぶ必要を強調した。

徳富は「文明開化」とともに、知識青年の間に道徳的な空洞化が広がっていると見た。これに対して、伝統道徳の「復古主義」、西洋知識と東洋道徳の「折衷主義」、知識偏重の「偏知主義」の立場があり、徳富は福澤を「偏知主義者」と位置づけた。福澤は、知識の向上がおのずから道徳を生み出すと考え、積極的な道徳論を展開することはなかったからだ。

もっとも福澤の『学問のすゝめ』には、西洋由来の道徳論がなかったわけではない。福澤は当時のアメリカの大学教科書フランシス・ウェーランドの『道徳学原理』を参照してその一部を取り入れただけでなく、スコットランドで出版された児童用の道徳読本を『童蒙教草』として訳出していた。福澤は西洋道徳とそのキリスト教的背景も知っていたが、他面『文明論之概略』では道徳に対する知識の優位を語り、西洋道徳もキリスト教を積極的に評価することはなかった。

徳富蘇峰も、日清戦後に三国干渉を経験するなかで、「力の福音」に転向することとなった。帝国日本の推進者となった徳富は、「平民道徳」に代わって皇室中心の国民道徳を提唱するに至ったのである。青年徳富の福澤批判のモチーフは、日本帝国の崩壊後、戦後改革の時期に日本の民主化、近代化の精神的基礎として、改めて注目されることになった。徳富の甥、湯浅八郎が尽力した国際基督教大学の創立も、その文脈に位置付けることができる。