「脱亜論」の思想的地平

――福沢諭吉の儒教観再考――

佐藤貢悦

一　はじめに

本論は、「我れは心に於て亜細亜東方の悪友を謝絶するものなり」[1]という結語をもって、政治・経済や思想・文化など一切の領域において「アジア」から離脱し、ついては中国起源の儒教思想を決定的に捨象し、あらゆる領域において欧米型の近代国家に換骨奪胎することを説いたとされる、福沢の「脱亜論」に関する一般的理解への批判的再検討の試みである。

本論の骨子をあらかじめ述べておくと、まずこうした通説批判に至る過程においては、杜維明氏（一九四〇～）を中心に儒教主義の復興・宣揚に奔走する「現代新儒家」[2]の著作を読み進めていく過程において、とりわけ杜氏の「儒教」カテゴリーが、一世紀余り遡る福沢のそれに実は酷似しているという発見が契機となった。ただし、端的に儒教に対する肯定否定のいずれなのかという視角からいえば、結果的に両者の儒教評価が大きく乖離していることは確かに否めない。ということになれば、両者をしてそれほどに対立する結論に至らしめたその根本理由はどこにあったのか、というさらなる問題がここに浮上してこよう。あるいは、明治以来、共通認識としての「脱亜入欧」の観念は、日本の文化的領域を含めて国家全体を支配してきたという言説が、国内外において根強い支持を有しているという現況があり[3]、その先駆者として往々にして福沢の名が取り沙汰されるという事情は、今日でもしばしば散見される。こうした事態をめぐっては、第一に脱亜だの入欧だのというばあいに、その概念規定が当の論者において甚だ不鮮明であることが指摘されねばならない。第二に、仮に明治期からの政治動向が「脱亜入欧」に傾斜していたとしても、その一切を福沢の「脱亜論」から流出するものと論断することは、福沢の主意を歪曲した短絡であるとみられる。そして第三に、すでにふれたような福沢の儒教概念からは、儒教に対する全面否定の論理が生まれにくいと考えられる。

こうした諸点については、これまでにも中国・韓国・台湾での学会・講演会ならび講義において若干言及する機会を得るこ

とができた[4]。多分に外国人研究者を意識して著した論攷を、この機会に本誌に掲載するにあたっては、「脱亜論」を中心に如上の問題点について要約的に述べ、あわせて日本の読者にとって不必要と思われるような説明については削除し、逆に必要に応じて部分的に補足・修訂を施した。が、筆者の基本的見解は変わっていないため、既発表の拙論との間で重複する箇所が多々あることをことわっておきたい。

二　福沢における「近代」と儒教

知られているように、『学問のすすめ』（一八七二～七六）は、「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らずといえり」[5]ということばをもってはじまる。これが天賦人権思想の反映であることはすでに自明であり、通説に従えば、近代啓蒙期とも呼ばれるこの時期、封建時代において国民は無知蒙昧の愚民であったという前提のもとで、そこから脱却するには儒教・漢学・国学などの空理・空談の学は捨ておいて、「人間普通日用に近き実学」を学ぶべきことが説かれた。しかも、この「実学」の意図するところは、直接的には西洋近代の自然科学・技術であったが、福沢において、それはたんに科学技術の獲得のみならず西洋文明の精神を学ぶことであった。あくまで理念の次元ではあったものの、そこに個人の自由を達成する道が開かれ、個人の自由は日本を文明国に発展させ、文明国としての日本の国家的独立が保証されるとする主張が込められている。付言すると、福沢においては、「文明」と「文化」の用語上の明確な差異は認めがたいと思われるが、強いていえばかれが「文明」というとき、科学技術や制度といったより具体的側面に重点がおかれていたということはいえよう。そこに、かれが西洋文明の精神を強調した所以もあった。

ここで同時に注意すべきは、『学問のすすめ』第一五篇「事物を疑いて取捨を断ずること」においては、「開化先生」すなわち軽薄な欧化主義者が痛烈に揶揄されていることである。福沢の主張するところの欧化（文明開化）は、その精神性に属する領域までも含めて、日本をそっくり欧米的とかれが認めたところへと換骨奪胎する、そのこと自体が目的とされていたわけではない。かれのいう欧化は、あくまで日本を欧米に比肩しうる国家に作り上げ独立を維持するという目的達成における、むしろその方途にすぎなかったというべきであろう。そうすると、『文明論之概略』（七五）の第二章「西洋の文明を目的とする事」（『全集』第四巻、一六～三七頁）に開陳されたところの論旨は、西洋文明は十全足りえないが、西洋文明を当面の目的として近代化の道を進む以外に日本を存続させる方法はないという意味に解釈される。さもなければ、同書において福沢が、「故に、国の独立は目的なり、国民の文明は此目的に達するの術なり」（二〇七頁）と明言している主旨と、明らかな齟齬を生むからである。そして、福沢の開化論が当時の日本が進むべき動向にもっとも的確なプログラムを与えたとする家永三郎氏の見解は[6]、おそらく正鵠を射たものであろう。

それでは、一見したところ近代化に対峙するかのように解される儒教的伝統文化の位相について、福沢はこれをどのように把握していたのであろうか。『西洋事情外編』（六七、『全集』第一巻、一九五八）にいう。

> 今英国に於て尽善尽美の制度と称するものも、其本を尋れば往古の風俗より来りしもの多し。
>
> （四二四頁、傍点筆者、以下同じ）
>
> …我英国にて至善至美の政治を以て国民の自由を達せしめし所以は、一旦の争乱に由て俄に其政の体裁を変じたるに非らず、唯従来の古風旧例を失はず、勤て之を守り慎て之を改正したるに由て来りしものなり。今我輩にて自由不羈の殊典を得たるも、専ら謹慎を用いて古来の政体を折衷調和し、次第に邪を捨て正に帰したるのみにて、其初は敢て一時に全璧を得んとして暴拳を企たるに非らず。
>
> （同前、四三三頁）

一見して明らかなように、伝統と近代（ここでは多分に政治体制の変革を指す。この点は後論においてもふれる）の調和的接合と展開とに、福沢はイギリス近代化の道すなわち近代化の理想形態を看取したのであった。こうしてみるかぎり、福沢には伝統と近代化とを連続相においてとらえていたという側面も確かに存在しており、かれが単純なる伝統否定論者であったとは認めがたいことになる。開化（近代化）の名の下に、伝統文化は抹殺されてよいとする立場を、かれが表明したとは到底考えられないのである。

この点について、視座を換えて述べよう。かれは、福沢豊前中津藩の下級士族の子として一八三五年大阪に生まれ、翌年に父を亡くして中津に帰り、爾来五四年に蘭学に志して長崎へ出るまで儒教教育のなかで成長した。『福翁自伝』（九九、『全集』第七巻、一九五九）によると、かれは「白石と云う先生」から漢学の素養を与えられた。この白石常人は「筑前の亀井先生」をいたく信奉し、その学風は総じて亀井流であったという（一一～一三頁）。亀井先生とは徂徠学派に連なる亀井南冥、昭陽の父子を指す。ただし、河野健二氏は高橋誠一郎『福沢先生伝』に依拠して、野本白巌、帆足万里さらに遡っては三浦梅園の系譜をあげる[7]。この系譜の信憑性もくしは白石の亀井流への敬慕が、白石の個人的嗜好によるのかどうかの判断は決しかねる。いずれにしても、福沢が学んだ漢学のなかには、もともと朱子学的リゴリズムはかなり希薄であった。と同時に、徂徠学であれ万里であれ、その学問が具有する実証主義の学風が、福沢をして先述の意味での「実学」へと向かわせるうえで、間接的な機縁となったことは十分に窺われる。

他方において、母から伝えられた漢学者・会計官吏として優れた父百助の人柄と生涯や、中津で味わった封建制度下での下級士族としての境涯が、後々漢学から遠ざかるほどに封建制度とそれを支えてきた思考様式、すなわち儒教的伝統に対する嫌悪とはなったようである。『福翁自伝』において、父の生涯四五

年が封建制度に束縛され不平を呑んで世を去ったことの故をもって、「私の為に門閥制度は親の敵で御座る」とまで述べられている。その父は「伊藤東崖先生が大信心」であったという（同前、九頁）。

確かに、長崎で蘭学を学んだ後に、五五年には大阪で緒方洪庵の適塾に入門し、五八年に藩命により江戸に上りその翌年から英語の必要性を痛感して独学でその修得につとめ、アメリカ渡航（六〇）、ヨーロッパ諸国歴訪（六二～六三）、再度のアメリカ渡航（六七）と、欧米を巡遊し透徹した洞察力で日本社会との異同を認識したことは、かれ自身の思想形成にとっても資するところきわめて大であった。封建社会を成り立たしめる秩序とは全く異なる原理によって構築された社会が現実に存在することを知ったことが、封建社会の秩序構造とそれを支える儒教イデオロギーに対する批判に、強く福沢を駆り立てた主因であったことも疑いの余地はあるまい。しかし、小泉信三氏の言を借りれば、「維新に先だつこと三十三年にして生まれ維新に後れること三十三年にして死んだ」[8] 福沢においては、「近代」と「伝統」とが重層的に混在している点にも、われわれはあらかじめ留意しておく必要がある。近代における多くの知識人と同様、福沢思想もまた西欧列強の東漸という現実の国際状況に直面するなか、国家的存亡の危機を深く憂慮する心情を背景として形成されたことは指摘するまでもない。

三　福沢の儒教観

あえて一般的理解に従えば、福沢は全面的な儒教否定論者であった。だが、はたしてそのようにいい切れるであろうか。われわれは、まずここにおいて「儒教主義の害は其腐敗に在り」と題された論攷のなかにみえる、つぎのような言説に注目する必要があろう。

…、抑も我輩が只管儒教主義を排斥せんとする所以のものは、決して其主義の有害なるを認めたるが為めに非ず。周公孔子の教えは忠孝仁義の道を説きたるものにして一点の非難もなきのみか、寧ろ社会人道の標準として自から敬重す可きものなれ。此点より見れば単に儒教のみならず、神道と云ひ、仏教と云ひ、道徳の教えを説くの一段に至りては孰れも同様にして、…（略）…。儒教主義は周公孔子の唱えたる教にして、本来は純粋無垢のものなりしかども、今は既に腐敗したり。否な、その腐敗はすでに幾百年前よりのことにして、本来の真は全く見る可らず。即ち流毒の甚だしき所以にして、その毒は主義の罪に非ず、腐敗の結果と認む可きのみ。…（略）…儒教本来の主義は純粋無垢にして毫も非難す可きの点を見ずと雖も、其腐敗の余毒、国を害するに至りては断じて恕す可らず。我輩の極力排斥して寸毫も仮借せざる所以なり[9]。

すでに自明のように、福沢のいう儒教は、「周公孔子の教」と「腐敗の余毒」とからなる複層的概念であった。福沢において、「周公孔子の教」それ自身は敬重されるべき人倫規範であった。が、それを復活することは結果的に旧套を墨守することになり、畢竟するところ、かれにとってそのことは直ちに「腐敗の余毒」への回帰にほかならなかったのである。前者の「余沢」を求めるよりも、後者の「余毒」を回避すること、これが福沢の選択であった。こうした選択基準は、「国を害するか否か」（福沢がいう意味は後述する）、すなわち国家目的にとって有益か否かという点に設定されている。政治の領域において、儒教をきわめて機能的且つ功利的に思量したとき、思想・道徳の領域における儒教の存在意義は、封建制の遺毒としてのそれが漏出する害毒に比すれば軽微なものであり、もはやこれを排斥するに躊躇せる理由なし、というのが福沢の結論であった。ここにおいてわれわれは、儒教的伝統がそれ自体に内在する価値においてではなく、むしろ統治における機能（作用）において、表面的には否定されていることを認めねばなるまい。

ところで、こうした儒教観と対峙させてきわめて興味深いのは、「周公孔子の教」と「腐敗の余毒」というこれら二つの要素が、杜維明氏のいう「孔孟の道」（もしくは「儒家伝統」）と「封建制の遺毒」（もしくは「儒教中国」）とに、意外にも符節を合するとみなされてよいことである。「孔孟の道」とは、氏の所論を総合すると、儒教に固有の合理主義や平等主義・ヒューマニズムなど、多彩な精華を織り込みながら現代へと貫流しているものとみなされてよい。これに対置される「封建制の遺毒」とは、政治化した儒教倫理を主導思想とする封建的意識形態および、その現代における曲折した表象形式である。氏によれば、両者はまったく異なる次元に属しており、専制政体の解体は、あくまで既存の表象形式を喪失したにすぎず、ただちに儒家伝統の消滅を意味するわけではない[10]。杜氏が「儒家伝統」を政治の次元（「儒教中国」）とは明確に切り離した地平すなわち思想・文化の領域において、その現代的意義を闡明せんとするのとはきわめて対蹠的に、福沢においては、分かちがたく結びついた両者の相即性が極端に高調されていたということができる。

このような理解に誤りないとすれば、一見まったく相反するかにみえながら、総体としての儒教を「儒家伝統」と「儒教中国」とに二分化するという意味において、実は一世紀余りを隔てた両者は、ほぼ同一のカテゴリーにおいてこれをとらえていたのである（杜維明氏が福沢をどのように理解しているのかについて、にわかに明らかにしがたいが、福沢からの直接的影響は認めがたいであろう）。

一方で、杜氏が両者を截然と切り離したことは、むしろその二項対立的構図の危うさを露呈してしまったかにみえる。つまり、習俗化した儒家伝統はすでに儒教中国の範疇に括られるわけであるから、儒家伝統と称される文化体系が現実乖離のユートピア思想であるならばいざ知らず、それが現実に根を下ろすためには、却って儒教中国との関係において拡充されること、いうなれば習俗化（日用化）という側面は必須条件であったの

である。こうした理由からも、同氏は中国国内のマルクス主義者によって、文化論的理想主義者の批判を浴びることになる[11]。

他方で福沢においては、結果的に「周公孔子の教」までもが決定的に葬り去られてしまったというと、そうでもないようである。知られているように、『福翁自伝』（一六七頁）に、

ソコデ東洋の儒教主義と西洋の文明主義を比較して見るに、東洋になきものは、有形において数理学と無形において独立心と、此二点である。

とする一節があり、この場合の「有形」つまり「数理」が、主に自然・社会諸科学を指すことはすでに定説となっている。かたや「無形」すなわち「独立心」とは、『中津留別之書』に、「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」[12]と説かれている内容からみると、儒教的修己治人の構図を援用しながら、西欧的自主独立（民主）の原理を標榜したものと解釈され、この主旨は、最終的には国民国家の建設という理想に収斂する。

ここで注意されるべきは、「西洋道徳」の優位には言及されていないことである。それをいっそう明瞭に示しているのは、『儒教主義』と題された論攷のなかで、儒教は政治学と道徳学を混交するという前提に立って、福沢が「今日に利用する所は唯其徳教の部分」[13]と述べた点にある。確かに福沢は同論攷において、現実の運用の場面では儒教の徳教部分のみをその政治学から分離して掬い上げることは不可能であるから、外国との交際の要を欠落する弊履の如き儒教政治学もろとも、その道徳学が衰亡のやむなきに至るのも当然とする論旨を一旦は開陳した。ところが、三日間にわたって書き綴られたこの論攷は、次第に儒教批判のトーンを弱めて、「外国交際の一項を論述して、古聖人の不足を補綴する」（二七七頁）こと、つまり修身斉家の道徳論と治国平天下の政治論とからなる儒教に外国交際の一項を加えること、そのために老儒碩学がおおいに論じることを期待するし、またそれを謹んで拝聴したいという趣意をもって結ばれている。福沢においては、儒教政治論が何故に対外交渉を閑却するものと映じていたのかという問題を後回しにして、儒教道徳論についていえば、それを政治論から切り離しうるならば、先に指摘したように、その評価自体は低いものではなかったのである。事実また、『儒教主義』の前年に著された『徳育如何』においては、かれは周公孔子の教えも自主独立論のなかに包摂してこれを利用すべきであり、「自主独立」の一義をもって、君・父母につかえ、夫婦の倫を全うし、長幼の序を保ち、朋友の信を固くせよ[14]、と説いたのであった。福沢のいう徳育が、この論攷が著される前年のいわゆる「明治一四年の政変」から次第に露骨になってきた、儒教主義の名における狭量な国家中心主義とは一線を画し、理念としては自主独立の精神をもった個人の育成に主眼があったことに留意すべきであり、またそれが儒教道徳論を基調としていたことは疑いえまい。

ここまでの所論において、われわれは、福沢の儒教批判を分

析するところ、否定的言辞のほとんどが儒教の政治思想の領域に関わるところでなされており、換言すれば儒教道徳思想に関する批判は、政治思想と分かちがたく結びついている点に起因するという意味で、あくまで間接的な否定に止まることをみてきた。小泉信三氏が、「善く儒を罵った福沢は、他面において実に『儒の道を信じて疑わざる者』であった」（前掲書、二〇七頁）と述べた主旨に対して、筆者は如上の理解に立ってこれに左袒するものである。

四　結語に代えて――「脱亜論」の地平――

以上の所論に大過なしとすれば、従来から「我れは心に於て亜細亜東方の悪友を謝絶するものなり」という結語のみに拘泥した「脱亜論」に関する皮相な理解には、あらためて批判さるべき余地があるとしなくてはならない。

まず、小泉仰氏がすでに指摘しいるように、「入欧」という術語そのものが、福沢の著作からは看取しえないであろう(15)。それにもまして重要なのは、この「脱亜」と表現された「アジア」が、いったい何を指しているのかという、従来の先行研究においてほぼ等閑視されてきた問題である。福沢はいう。

…帝室の神聖尊厳に依頼して、断じて旧政府を倒して新政府を立て、国中朝野の区別なく一切万事西洋近時の文明を採り、独り日本の旧套を脱したるのみならず、亜細亜全洲の中に在て新に一機軸を出し、主義とする所は唯脱亜の二字に在るのみ(16)。

ここにすでに明らかなように、日本の旧套すなわち幕藩体制＝封建制度を脱したことでアジアのなかに新機軸を生み出したといい、それをもって直ちに脱亜を説くのであるから、この「アジア」は明らかに政治的地平におけるそれである。

では、徳川封建体制が何故にかれのいう「アジア」と同視されえたのであろうか。この問題を解く鍵は、やはり『儒教主義』のなかに看取されよう。福沢は、

…今の新世界は外国交際の最も煩雑なる時代にして、国の存亡も外国との競争に係る切迫の折りなるに、周代の如く専ら内を固めて外を忽せにしたる治国平天下の主義を以て、此多忙なる世界上に樹立し得らるべきや。

（同前、二七四頁）

と問い、仮にこの主義が現時点で実行されたならば、「我日本の人民は我国に来遊する外国人を見て、是れは皇国の徳を慕うて来る者なりと思ひ、我国と交際する外国政府は三訳を重て朝貢する国なりとて自得するが如き、…」（同前、二七五頁）という。つまり、日本の旧套＝封建体制とその時点での「アジア」（中国、朝鮮半島）のなかに、福沢はある共通項をみいだしたのである。その共通項とは西洋近代諸国家をとの「交際」を欠く儒教的世界観であり、より端的にいえば、「中華世界帝国」秩序観にほか

ならない[17]。福沢の脳裏にあったものは、中華の文明の絶対優位を主張して諸外国をおしなべて夷狄とみる、かの華夷（夏夷）思想であった。福沢によれば、「外国交際」は中国皇帝の恩徳としての朝貢にすぎないかのごとく、かかる秩序観に止まるかぎりは、日本もまた「皇国の徳を慕うて」簇がる諸外国に対面するという外交上の虚構を持していかねばならない[18]。それはもはや国家を破局に導くこと、換言すれば「害をなすこと」であった。

これを要するに、かれのいう「脱亜」とは、いい換れば中華世界帝国秩序観からの離脱であったと同時に、そのことはいわゆる西洋近代世界秩序（より厳密にはウェストファーリア体制というべきであろう）への参入と相表裏するのである。中華世界帝国秩序観のもとに止まるか、あるいは西欧近代の世界秩序のなかに参入するかという選択肢を前に、当時としては抜きん出たいわば現実重視の先駆的プラグマティストであった福沢が、その状況下において後者を選ばざるをえないと判断したのも、福沢思想における政治の優位からみて無理からぬところであった。

また福沢は、「脱亜論」のなかで、西洋文明東漸の風潮にあっては、当時の中朝二国に独立を維持する道なしといいながら、もしそこに志士が出現して、「先ず政治を改めて共に人心を一新するが如き活動あらば格別」（同前、二三九頁）であるとも述べた。かれのいう脱亜が、いかに濃厚に政治性を帯びていたかはここからも再確認されよう[19]。

かくて、満州王朝による政治体制を温存したままの洋務運動が福沢の理想とは決定的にかけ離れていたことは判然としており、まして期待を寄せた金玉均（一八五一～九四）を中核とする朝鮮半島における開化的政権の樹立とその頓挫（一八八四、甲申政変）は、福沢をして深い落胆の淵へと突き落とすに十分であったろう。こうした鬱々たる心情が背後にあって、西洋近代の新世界秩序観およびアジアの政治的状況に対する認識から導出されたのが、先に引用した「脱亜論」の結語であったと考えられる。

注

（1）一八八五（初版年を示す。以下同じ）、『福沢諭吉全集』（以下、『全集』と略す）、第一三巻、岩波書店、一九六〇、二四〇頁。

（2）現代新儒家の消息ならびに杜維明氏の所論の骨格については、拙論「儒教的倫理規範の再構築に向けて」（『比較思想研究』二八号、二〇〇二）においてすでに卑見を述べた。

（3）いま、国内では斯界の研究者以外にはおよそ馴染みのない外国人研究者の所説を引用しよう。まず、中国社会科学院の卞崇道氏は、「一二〇年あまりの日本近代史を顧みるとき、日本が歩んだ道はアジア的伝統からの脱却と西欧化の推進、すなわち『脱亜入欧』の一言に象徴されよう」（『日本近代思想のアジア的意義』農文協、一九九八、

九頁）という。また、東アジア地域のみならず欧米各地にも多大な影響力をもつハーバード大学の杜維明氏は、日本の経済不況との関連において、「日本の官界民間は、明治以来形成された共通認識としての『脱亜入欧』政策に対して全面的な反省を行っている」（『現代精神与儒家伝統』前言、聯経出版事業公司、一九九六）と指摘する。

日本の現況を一種の閉塞状況としてとらえ、これを脱亜を標榜しながら入欧に失敗した結末であるとする見解は、東アジア諸地域の研究者との対話のなかでもしばしば耳にするところである。が、その背景にある民衆意識、歴史認識、政治・経済的要素など錯綜する事情に対する分析は、本小論の遂行しうるところではないのでとりあえず言及は控え、ここでの考察はあくまで「脱亜論」の思想的意味を闡明するに止めたい。

（4）筆者は、「アジアのなかの日本・日本のなかのアジア国際学術会議」（台湾淡江大学、二〇〇一年六月）を皮切りに、「退渓生誕五〇〇周年記念国際学術会議」（韓国国学振興院、同年一〇月）および、台湾近代史研究所（政治外交史組主催講演会、同年七月）、中国南開大学（哲学系大学院生対象の講義、同年九月）、広東省儒学研究会（同研究会主催講演、二〇〇三年一二月）などにおいて、この問題に論及した。なお、刊行物としては、「日本近代における儒教文化の位相に関する研究序説」（「亜洲中的日本・日本中的亜洲」国際学術会議論文集』淡江大学日本研究所、二〇〇一、一～二六頁）、「日本近現代における儒教文化の位相について」（『退渓生誕五〇〇周年記念国際学術大会論文集』世界儒教文化祭推進委員会、二〇〇一、一二七～一五九頁）などがある。

（5）七二、『全集』第三巻、一九五九、二九頁。このことばは、「アメリカ独立宣言」の"All men are created equal."の翻案であるとされる（永井道雄『福沢諭吉』中央公論社、一九六九、四八四頁。山田洸『近代日本道徳思想史研究』未来社、一九七二、九四頁、参照）。また、福沢が『学問のすすめ』を執筆するうえで、直接依拠したのはウェーランド Wayland, "Elements of Moral Science" であった（家永三郎、『福沢諭吉』筑摩書房、一九六三、二七頁）。

（6）『福沢諭吉』解説、参照。

（7）『日本近代と知識人』（岩波書店、一九九五）一三六頁。

（8）『福沢諭吉』（岩波書店、一九六六初版、九四）四頁。

（9）九八、『全集』第一六巻、一九六一、二七六～二七七頁。

（10）「儒学第三期発展的前景問題」（『明報月刊』第二一巻、一九八六、『儒家伝統的現代転化―杜維明新儒学論著輯要―』中国広播電視出版社、一九九二、所収）二六三頁。

（11）「かれら（新儒家第三代）は寂しく孤独なる境遇を脱することはできない。…かれらの学問は事情にうといとみなされ、如何なる政府も真っ向から重視することはない。かれらは当代における中国的道徳理想主義者として、依然として『寂しい新儒家』なのだ」（方克立「現代新儒学

的発展歴程」、方克立・李錦全主編『現代新儒家学案』中国社会科学出版社、一九九五、所収）上五〇～五一頁。

（12）七〇、『全集』第二〇巻、一九六三、五〇頁。『学問のすすめ』第三編（七三）にも同様の一文がみられる。

（13）八三、『全集』第九巻、一九六〇、二六八頁。

（14）八二、『全集』第五巻、一九五九、三六三頁。

（15）「西洋文明の選択」（藤田正勝編『日本近代思想を学ぶ人のために』世界思想社、一九九七、所収）三七頁。

（16）『全集』第一三巻、二三九頁。

（17）ここでいう「中華世界帝国」概念は、台湾中央研究院の張啓雄氏が著した「近代日本『争天下』的構想与布局」（『甲午戦争一百週年記念学術研討会論文集』台湾師範大学歴史研究所、歴史学系編纂・出版、一九九五、所収）による。同氏は、この概念の構成について、華＋夷＝王畿＋属藩＝中国＋諸王国＝皇帝＋国王≒中央政府＋地方政府という構図を提示している（五四～五五頁）。あえて付言すれば、こうした一つの世界構想を文化的・政治的にまとめあげる中核となる存在が儒教であった。確かに、もともと文化概念としての色彩濃厚な華夷（中華）思想が、西欧諸国に対抗する中国、もしくは東アジア諸地域相互間の政治・外交の領域おいても、近代化への歴史過程を読み解く重要な視点となりうることを、歴史学者として実証的に明らかにしたことは同氏の功績であろう。

しかし崩壊期においてその存在がほぼ明確化された「中華世界帝国」概念が、その祖型を辿れば「溥天之下、莫非王土、率土之浜、莫非王臣」（『詩経』谷風之什・北山、また『春秋左氏伝』昭公七年伝に類似の文章あり）に到達しうることはほぼ自明であるとしても、どのような形成過程を経て歴代王朝の対外視座の基底となりえたのか、またその秩序が何故に王朝権力の実効支配の域外にまで及びうるものとして観念されたのか等々、より厳密に明確化されるべき課題はある。

（18）植手通有『日本近代思想の形成』（岩波書店、一九七四）には、江戸時代において儒教の華夷思想が対外意識の視座をなしていたという基本的視点に立って、華夷の観念は実体的基盤を持ちえないながらも、主として名分ないし尊王の理論と結びついてあらわれたといった、本稿の所論からみてきわめて興味深い論述がある（二三五～二四五頁）。

（19）松本三之介氏が指摘するように、福沢が政権に対して消極的であったことは首肯される（『明治思想における伝統と近代』東京大学出版会、一九九六、一〇七頁）。ただし「政治の下戸」を自認する福沢は、同時に「政治の事を全く知らぬではない」（『福翁自伝』、『全集』第七巻、二四四頁）ことの自負、すなわちいわば政治評論家としてのモチーフを確固として持していたのである。

（さとう・こうえつ　筑波大学哲学・思想学系助教授）