

## 福沢諭吉と工場法 : ウェーランド『モラル・サイエンス』との関連をめぐって

著者	小室 正紀
雑誌名	甲南法学
巻	57
号	3・4
ページ	55-81
発行年	2017-03-30
URL	<a href="http://doi.org/10.14990/00002264">http://doi.org/10.14990/00002264</a>

## 福沢諭吉と工場法

—ウエーランド『モラル・サイエンス』との関連をめぐって—

小 室 正 紀

はじめに—「工場法」をめぐる時代状況と福沢

日本の経済は、明治十九年頃から鉄道、紡績、鉱山などの業種を中心に企業の設立や投資が活発化した。その過熱への反動として、明治二十三年恐慌が発生したものの、明治二十四年には恐慌より回復し、明治二十年代後半には軽工業を中心に資本主義経済の歩みを本格化した。

このように資本主義経済が軌道に乗りはじめると、それにとまなう課題が俎上の登るようになってきた。例えば貧富の較差や、資本家と労働者の利害相反、あるいは労働条件をめぐる問題などである。また、先進諸国の実例を学んだ学者や官僚の間には、それらの問題を考える研究会や学会も結成され始めた。その代表は、社会政策学会であり、同学会は、明治二十九年に研究会として発足し、翌年に社会政策学会と改称し、以後会員数を増や

し二十世紀初期には日本最大の経済学の学会となった。<sup>(1)</sup>

この学会は当初、東京帝国大学からドイツ等に留学し、当時のドイツの経済学を学んで帰ってきた桑田熊蔵、山崎覚次郎、小野塚喜平次、高野岩三郎、金井延などが中心となっていた。当時のドイツでは、自由主義経済論の伝統が永いイギリスとは異なり、資本主義に伴うさまざまな弊害に対し国が率先して社会政策を行うことで、その問題を解決して行こうという考えが強かった。この考えは、社会主義的な要素はあるものの、資本主義は守り、その上で国による社会改良を説くものであった。また多くの論者が社会運動家ではなく大学の講壇に立つ学者であったことから、「講壇社会主義」とも呼ばれていた。

日本の社会政策学会は、設立期には、この「講壇社会主義」の立場の者が主流であり、また官僚の参加者や関係者も多かったため、官界への影響力も強かった。そして、この学会が最初に取り組んだのが工場法の制定であり、明治三十一年十月には、工場法制定を促す講演会を開いている。

工場法とは、工場での労働時間や労働条件の規制や児童労働を禁止するための法律である。日本では、農商務省を中心に明治十五年ごろからこの種の制度の研究はしていたが、公の議題となるのは、社会政策学会の胎動と軌を一にしてであった。農商務省は明治二十九年になると、「職工」の保護と取締に関する制度について、勸業諮問会、地方長官会議、農商高等会議などの機関に諮問したのである。その上で同省は、三十年六月には工場法の内容とする「職工法案」の起草に取りかかった。その後、この法案は「工場法案」と名称を改め三十一年には農商高等会議を通過したものの国会には上程されなかった。同法案が成立したのは四十四年、施行は大正五年のことであった。<sup>(2)</sup>

この日本版工場法「職工法案」の検討が明治二十九年に本格的に始まって以降、福沢諭吉は官辺の動向を察知

し、その法案を「職工条例」と呼び、明治三十年の『時事新報』誌上に立て続けに反対の社説を書いた。<sup>(3)</sup>「資本主と職工」<sup>(4)</sup>（一月二十日、以下「社説Ⅰ」と示す）、「職工条例制定の必要ありや」<sup>(5)</sup>（一月二十二日、以下「社説Ⅱ」と示す）、「職工条例は翻訳条例なる可し」<sup>(6)</sup>（九月二十九日、以下「社説Ⅲ」と示す）、「翻訳条例は断じて思ひ止まる可し」<sup>(7)</sup>（九月三十日、以下「社説Ⅳ」と示す）の四編である。この四編を通して、反対の理由は、大きく二点あった。

第一点は、工場法が現実には労働者や貧民の生活を一層苦しめてしまうことであった。例えば労働時間を制限すると、それは時給で稼ぐ労働者にとっては、たちどころに収入の減少につながり、今でさえぎりぎりの家計が成り立たなくなると言う。

もう一点は、日本には情愛豊かな雇い主と使用人との関係があり、そのようなわが国独自の労使の関係を、この法律は損ねてしまうという主張であった。福沢は「我雇主と雇人とは恰も主従の觀を成して情愛の自から温なるものあるは、地方の地主と小作人の關係を見ても明なる可し」（社説Ⅳ）<sup>(8)</sup>と言ひ、その「情愛の自から温なる」関係を工場法は崩してしまふ考えていた。

### 福沢論説への批判と反批判

実は、この福沢の議論は昭和三十年代以降、多くの研究者によって厳しく批判されてきた。その代表的な例としては、鹿野政直『日本近代思想の形成』<sup>(8)</sup>（一九五六年）、住谷悦治『日本経済学史』<sup>(9)</sup>（一九五八年）、安川寿之輔『日本近代教育の思想構造』<sup>(10)</sup>（一九七〇年）などがある。それらの批判の要点は次の二点に要約されるだろう。

第一点は、福沢は明らかに労働者や労働者階級に対して敵対的であるという批判である。これらの研究では福

沢の主張を、低賃金・長時間労働を温存し、それに基づく日本の資本主義を守ろうという姿勢と見なし、さらにその背景として、勃興してくる労働者階級に対する恐れが福沢にはあったとも推論している。

第二点目は、労働者と資本家の階級対立を隠蔽するために福沢は、封建的な主従関係、つまり地主と小作人の間のような「情誼の温なる」(社説Ⅰ) 関係を持ち出して、それを美風として温存しようとしているという指摘である。それによって本質である階級対立を隠そうとしているのだと言う。そして、このような福沢の議論は、かつて福沢が唱えていた近代合理主義の精神とは異なる非合理なものであって、この時期に福沢は非常に反動化していたと批判している。

これに対して、それらの研究から三、四十年後になってから、藤原昭夫が『福沢諭吉の日本経済論』(一九九八年)を著し、これらの福沢批判に対して反批判を展開し福沢擁護を行った。<sup>(11)</sup> その反批判の要点は二つである。

一つは、福沢の議論の中に、貧困者層や労働者層に対して冷淡、あるいは敵対的な態度が見られるのかという点である。もう一つは、封建的主従のような関係を美風として擁護しようとしている福沢の姿勢を、合理的な思想から逸脱した反動的なもの見なすべきかという点である。

藤原の反批判の一つ目の要点については、その論点はさらに三つに分けられる。

第一は、福沢が論じているのは、工場法が制定された場合の職工・労働者や窮民への影響だけであり、そこから彼らへの敵対的な態度を読取ることは無理だという反批判である。当時の多くの職工・労働者は時給で働いていた。したがって、労働時間の制限は職工・労働者の収入減をもたらし家計を破綻させると、福沢は考えた。また、児童労働が禁止された場合、子どもの収入を加えてかろうじて息をつないでいる家族が、いかに悲惨なことになるかを指摘した。藤原は、福沢が論じているのは、このような現実の影響であり、職工・労働者に敵対的な

態度は社説のどこにもないと主張している。また、その際に藤原は当時の実際の状況を調べ、その中に福沢の議論を置いて考えている。

当時、子どもが働いていた工場の代表例として、マッチ工場があった。マッチ工場は、子どもの小さな手先でも作業可能な軽い仕事が多かったからである。福沢は、マッチ工場で子どもが一日に何銭かの賃金を得ることで、その子の貧しい家庭は親の収入と合わせてどうにか糊口をしのいでいるのであり、児童労働が禁止され、子供の収入が無くなった場合に、その家族がいかに窮境に陥るかを論じている（社説Ⅱ）。この点に関して藤原は、福沢が事例としたマッチ工場の実態を検討し、福沢の主張の妥当性を示している。

典型的な事例として藤原が挙げているのは、大阪の名護町にあった工場で、工場が建つ前の明治十年代から二十年代の初めにかけて、ここは貧民窟であった。横山源之助の有名な『日本之下層社会』（明治三十二年）の中にも、大阪名護町のマッチ工場周辺についてのレポートがある。横山は、かつて貧民窟で人々がボロをまとい近づきがたいような惨状であった名護町が、マッチ工場が作られたことで窮乏を減じて、服装も船場などと変わらないうような者も出て来たという状況を報告している。豊かな現代の基準からすれば、児童労働は禁すべきことであるが、当時はそれが、親にとっても児童自身にとっても生活の向上につながっていたのであり、そのことは厳然たる事実であったのである。福沢はそのような実態に基づき、児童労働の禁止が時期尚早であり、かえって悪影響を及ぼすと主張しているだけだと、藤原は指摘している。

また藤原は、福沢の主張の妥当性を示すために、高野房太郎の見解も引いている。高野は福沢よりは三十才以上年下でアメリカで苦学しながら経済学を独習し、帰国後に労働運動指導者となった人物である。その主張は、国の社会政策ではなく、労働組合によって労働者の生活を向上させていかなければいけないという点にあった。

その高野も、実情を無視した工場法の制定には、やはり反対をしていた。工場法が制定され、「幼工女工」を工場から閉め出した場合、彼らは、工場外のより劣悪な環境の中で働かなければならなくなる。このような点から高野は、工場法の非現実性を批判し、実情を無視した工場法が施行されれば、「却て昔日に倍する惨状を見る」だろうと警告していた。工場法よりも、まずは貧しい人や労働者の飢えを解決し、彼らを無知から救わなければいけないというのが高野の考えであり、そのためには労働者の団結が必要だというのが彼の主張であった。

このような同時代人の見解を併せて考えてみれば、福沢が述べているのは、実情を無視した工場法の制定に対する危惧だけだ、というのが藤原の第一の反論である。

第二の論点は、福沢批判者は、福沢の議論は低賃金を守るための議論だと言っているが、実は福沢は、これらの社説の中で低賃金についてはまったく論じていないという点である。藤原の言うとおり、改めて社説Ⅰから社説Ⅳまでを読んでみても、確かに低賃金の維持については、福沢は一言も述べてない。

この工場法をめぐる福沢以外にもさまざまな関係者が議論をしていた。その中には大倉喜八郎や広瀬宰平といった、当時を代表する資本家もおり、彼らは、低賃金維持の観点から、この工場法に反対していた。

彼らの論理は、工場法が決まったら生産のコストが高くなり日本の資本主義は存続できないというものであった。労働者階級を保護することは必然的にコスト増に結び付く。また、長時間低賃金の労働があるから日本の資本主義は国際競争力を保っている。工場法はそれをつぶすものだとして、大倉や広瀬は反対していた。しかし、福沢の議論の中には、この種の論理、言及は全く見られない点を藤原は指摘している。

第三の論点として藤原が注意を払っているのは、福沢が、工場法に対する絶対的な反対者ではない点だ。福沢は、工場法が決まれば、当時の実情では貧民や職工・労働者の収入が減るということは論じていたが、その減る

分の収入をほかに得る工夫があるならば工場法に反対はしないという立場であった。工場法立法を目指す「官辺の書生輩」に対して福沢は、次のように問い掛ける。「他に（長時間労働以外に）生活の道を与ふるの工風あらんには兎も角も、然らざるに於ては、其制限（労働時間の制限）は単に彼等をして饑餓に苦ましむるに過ぎざるのみ。果たして其工風ありや否や。我輩の聞かんと欲する所なり。」（社説Ⅲ、引用文中の（ ）内は筆者の補足説明。以下同様）。つまり、当時の現実では、「窮民を飢餓の中より救ふ手段」（社説Ⅱ）が他に無いということが問題であった。それらがあるならば反対はしないというのが福沢の立場であったと藤原は考えている。

以上が、福沢批判者に対する藤原の反批判の第一の要点である。

福沢に対する批判の第二の要点は、すでに述べたように、階級対立を隠蔽するために封建的な主従関係を美しい慣習として守ろうとしているという点であった。これに対して藤原は、福沢の文明論を検討し直すことで以下のように反論している。

藤原によれば、福沢は早くも『文明論之概略』（明治八年）を書いた頃から文明化に関して、実はヨーロッパだけを模範とは考えていなかった。藤原は福沢の文明観には次のような面があると見ている。文明化には多様なコースがある。ヨーロッパは遊牧文化をもとにした社会であり、それに対して日本の社会は農耕文化をもとにしてゐる。遊牧文化は他に対して厳しい。したがって、資本家と労働者の間の対立も厳しい。ところが、農耕文化は互いに温和な関係である。その文化の違いを生かした文明化があり得ると福沢は考えていた。たしかに福沢は、日本の封建社会のある面を評価して、地主と小作の温情あふれる関係、「情誼の温なる」関係（社説Ⅰ）をできるだけ残すべきだと言っている。しかし、福沢がそのように主張したのは、決して非合理で反動的になつたからではなく、階級対立を回避する方便としてでなく、進むべき文明の一つのあり方としてであった。あるいは、日



本の旧来の伝統社会で育まれた人間関係のあり方は、その母体から切り離して、それ自体として評価できるものであり、新たな資本主義の発展にも、合理的な意味があると福沢は考えていた。

藤原は、およそ以上のように福沢の意図を解釈している。また、現代日本は封建制からは程遠い社会だが、その中でも労使の温情に配慮した「日本的経営」が現に行われている。藤原は、そのことも福沢の主張が決して反動的なものでなかった証拠として挙げている。

#### 本稿の視点

以上の藤原説に対して本稿ではどのように考えるか。反批判の第一の要点については丁寧実証されており、ほとんど異議がない。しかし、第二の要点については、なお考えるべき点が無いわけではない。なぜなら、明治三十年前後の福沢は、あらためて明治初期と同じように、封建制や古い制度に対して、批判を強めていたからである。

その例の一つとして、明治三十二年に書かれた『福翁自伝』を挙げることができる。なぜその時期に福沢は『福翁自伝』を書いたのか。このことについて、松崎欣一は、『福沢論吉著作集第十二巻 福翁自伝・福沢全集緒言』の「解説」で、福沢が『福翁自伝』を書いた過程と状況を詳細に辿った上で、福沢の著作意図を次のように述べている。

「『自伝』（『福翁自伝』）と『緒言』（『福沢全集緒言』）がいずれも外形的には福沢の前半生に大きな比重をおいて書き上げられたように見えるのは、晩年の福沢がその生涯を振り返るなかで、福沢のかかげた維新変革期の理想と、日本の社会が到達した現実との乖離を痛感し、あらためてその原理に立ち帰ることの必要を認識したとこ

ろにその理由があるのではなからうか。<sup>(12)</sup>

明治二十年代に固まってくる日本の体制を前にして福沢には、封建的な考えに抗して、新しい時代に踏み出した自分たちのことをもう一度思い出してもらいたいという気持ちがあったのではないか。明治二十年代は国家主義的な風潮が強くなってくるが、そのことへの批判の意味も込めて『福翁自伝』は書かれているというのが、『自伝』に対する松崎の見方だと言えるだろう。

もう一つの例は『福翁自伝』のすぐ後、明治三十三年に福沢と福沢の門下生たちが協力して編んだ「修身要領」である。これは、福沢たちが同時代に薦めたいと考えた道徳規範（モラルコード）で、個人の独立を基礎に、その個人が社会を形成していくために必要なモラルを二十九カ条に分けて示したものである。

この「修身要領」のどの項目を読んでも、自立した自由な個人を出発点にする生き方であり、そこには封建道徳のかけらもない。また、「修身要領」を編纂して広めようとした動機の一つは、明治二十三年に発布された「教育勅語」が学校教育を通して広められてゆく状況への対抗を意識していたからではないかと考えられる。そのことは、「教育勅語」を支持する立場の論者から「修身要領」が厳しく批判されたことでも明かだろう。例えば、『教育勅語衍義』の著者として教育勅語を強く支えていた東京帝国大学文科大学長井上哲次郎からは、次のように激しく攻撃されている。

「翁（福沢）が修身要領中に忠孝の事を言はずして、単に独立自主を説く処、分明に教育勅語と相背馳せり。其初めより教育勅語と相背馳するものあるを自覚して此に出でたること毫も疑なきなり。果して然らば強ひて異説を標榜して勅語を蔑如するの嫌なきにあらず。<sup>(14)</sup>」

「教育勅語」は、基本的には忠義や親孝行、すなわち忠孝の精神に溢れた臣民を育てるための道徳規範であっ

説 論  
た。その勅語を支持する代表者井上から、「修身要領」は勅語への対抗を意図して編まれたものと見なされていた。そのような「修身要領」を発表した時期に福沢が、再び封建制を賛美する方向へ戻るのはおかしいのではないかというのが本稿の視点である。

### ウェーランドの「近代社会論」

そこで以下では、藤原のこの第二の要点について検討してみたい。まず最初に、そもその福沢の考える近代社会が、封建社会とどう違うか、あるいは上下の者が親子のようにお互いに思いやる社会といかに違うのかを押さえておきたい。

福沢の近代社会論が一番明確に述べられているのは、なんとと言っても『学問のすゝめ』だろう。明治五年から九年にかけて十七編に分けて刊行された福沢の代表作であり、『文明論之概略』とともに、この著作により福沢の思想の基本が定まった。しかし、その思想は福沢の独自の発想というわけではなく、欧米書から多くの影響を受けて考察されたものであった。その欧米書は、『西洋事情外編』（慶應四年）の原著バートンの『政治経済学』（John Hill Burton, *Political Economy for use in Schools and for Private Instruction*）<sup>15</sup>、バックルの『英国文明史』（Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*）<sup>16</sup>、ミル（John Stuart Mill）の『代議政体論』（*Considerations on Representative Government*）<sup>17</sup>、『自由論』（*On Liberty*）<sup>18</sup>、『女性の解放』（*The Subjection of Women*）<sup>19</sup>などと考えられているが、中でもフランシス・ウェーランド（Francis Wayland）の『サ・エレメンツ・オブ・モラル・サイエンス』（*The Elements of Moral Science*）<sup>20</sup>以下、『モラル・サイエンス』と略す）の影響が非常に大きいことは、伊藤正雄の詳細な研究<sup>21</sup>によって夙に知られている。なお、ウェーランドのこの著作の初版は

一八三五年だが、『学問のすゝめ』が執筆された後でもアメリカで版が重ねられており、永く読まれた著作であった。明治の初期にさまざまな邦訳が出ており、その邦訳書名は『修身論』、『修身学』、『修身談』などの類いで、いずれも「修身」という言葉を用いているが、現代の語感からすれば「近代社会論」のような表題の方が内容に合っているだろう。

『学問のすゝめ』の第二編から第八編までは、かなり多くの部分がこの『モラル・サイエンス』の大意をとって、それを福沢が自家薬籠中のものとしながら、日本の読者に合った事例などを付け加えて書かれている。「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと言えり」という有名な一文から始まる初編も、二編以下の諸編の内容を概論した編であり、ウエーランドからの影響は大きい。

このようにウエーランドに拠りながら、福沢が自分の考える近代社会の基礎として述べたものは何か。『学問のすゝめ』では二点ある。一つは個人の自由・独立、すなわちウエーランドの言葉で言うところの personal liberty である。<sup>(16)</sup>

例えば第八編を見てみよう。第八編は、「亜米利加の「エイランド」なる人の著したる「モラルサイエンス」と云う書に、人の身心の自由を論じたることあり。その論の大意に云く……」<sup>(17)</sup>という文章で始まるとおり、『学問のすゝめ』の中で唯一、ウエーランドに基づいていることを明らかにしている編である。<sup>(18)</sup>この編では、右の文章に続いて、個人が自由であるべきことを次のように主張している。「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、務むべき仕事を務むる筈のものなり」。<sup>(19)</sup>つまり人間は本来、自分の精神や心、能力、体力を自分で自由に使って、行うべきことを行う存在だということである。この例に見るように、『学問のすゝめ』はウエーランドに拠りながら、<sup>(20)</sup>独立して自由に自分の能力を使う

説 個々人を社会の基礎に置いている。これが第一点である。

論

第二点は、現代的な言葉で言うならば「平等」である。ウェーランドの言葉では reciprocity であり、直訳すれば「相互性」となる。<sup>(21)</sup>なぜ「相互性」が「平等」を意味するのか。人間は、自由で独立しており、自分の能力を発揮し、自分の望むことを行うべきものだが、他人の自由・独立を妨げてはいけない。相互に自由・独立を認め、相手を妨げないようにする。その点ではどの人も互いに同じだけの権利を持っている。このように相互に自分の自由に制限を加えることで、互いに平等となる。そのような意味合いで reciprocity は「平等」ということなのである。第八編では、その点を次のように説いている。「分限とは、我もこの力を用い、他人もこの力を用いて、相互にその働を妨げざるを云うなり。斯の如く人たる者の分限を誤らずして世を渡るときは、人に咎めらるゝこともなく、天に罪せらるゝこともなかるべし。これを人間の権義と云うなり」<sup>(22)</sup>。平等とは、自他が等しく、自分も自分の自由な力を用い、他人もそれを用いる。そして相互に妨げないことであるという意だろう。これはウェーランドの文意を極めて簡潔に要約した文と言える。

この第八編の後半では、その reciprocity (平等) を妨げている日本の事例を二つ挙げている。一つは男尊女卑である。男の力が強く、一方的に女の自由を妨げている。それについて福沢は象徴的な言葉で次のように言っている。「世に生れたる者は、男も人なり女も人なり」<sup>(23)</sup>。これは新しい時代の宣言とも言える象徴的な一文だろう。また、それに続けて、親が常に子に対して高位であり理不尽でも親に従うことを求める不合理な親孝行論も、 reciprocity を妨げているものとして批判している。

パターナリズムへの批判

親孝行は家庭内のことだが、同様な上下を分ける考え方が家庭の外の社会で力をもった場合にはどうなるのか。その問題を論じているのが十一編「名分めいぶんを以て偽君子ぎきんしを生ずるの論」であり、この編では、東洋社会で reciprocity を妨げてきた最大の要因は、「パターナリズム」だと断じている。パターナリズムは家父長主義、父権主義などと訳されるが、社会関係を親子に喩え、親が子を保護し守り子は親を慕い親に従うような社会関係を理想とする考え方である。難しくは「擬制家族的な社会観」と言ってもよい。

ただし、福沢は、パターナリズムではなく、もう少し広い概念である「名分」という言葉を使っている。「名分」とは、君・臣とか親・子といった社会的地位「名」には、それぞれに応じた社会的役割「分」があるということだが、その社会的地位に関しては自ずから上下の秩序が前提とされていた。そして福沢は、「世の名分を主張する人は、この親子の交際をそのまま、人間の交際に写取らんとする考かみえ」だと捉えていた。

親と子の関係は、特に幼い子どもがいるときには、親は己を捨てて子どものために尽くし、保護し、養育し教え導いていく。社会も、上に立つ者が下の者たちを父親や母親と同じように慈しみ、保護していく。下の者はそういう上に立つ者の父や母のような愛に感謝して従っていく。福沢はこの考え方を、「一国の政事も一村の支配も、店の始末も家の世帯も、上下心を一にして、恰まさも世の中の人間交際じんかんを、親子の間柄まがらの如ごとくに為なさんとする趣意そいなり」と説明している。これは擬制家族的な社会観、パターナリズムに外ならない。

福沢は、これこそが東洋社会で reciprocity (平等) を妨げている一番大きな原因だと考えていた。『学問のすゝめ』十一編はすべてそれへの批判に当てられている。

福沢の考えでは、そもそもこのような社会関係は、実際にはうまくいかない。家族の間であっても、そういう上下関係が成り立っているのは子どもが小さい間だけであり、成人になれば、親から慈しまれ、保護される必要はなく、お互いに対等の関係になる。ましてや家族の外の世界においては、まったくそのような関係は通用しない。そのことを福沢は、次のように述べている。

「今一国と云い一村と云い、政府と云い会社と云い、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なり。この仲間附合に実の親子の流儀を用いんとするも、亦難きに非ずや」<sup>(26)</sup>

つまり、社会の関係は「大人と大人との仲間」、「他人と他人との附合」であり、個人と個人の関係であって、それを親子の流儀で律していくのは難しいということである。

それにもかかわらず、親子のような関係を建前としていた封建時代においては、その建前のもとで下の者の権利の抑圧が行われた。下の者は、抑圧の下で、上の人をごまかすためにさまざまな偽善を行った。上の者も、全面的に親のように下の者に尽くすなどということはなかなかできないので、やはり何らかの偽善が行われる。結局、社会を親子関係のようにしてゆこうということは、十一編の題にあるように「偽君子」、すなわち表面だけ高徳に見せている偽善者を生むのだと批判している。第十一編は、福沢による、封建社会のバターナリズムに対する強烈な批判の編と言ってもよいだろう。

明治のはじめ、福沢はこのようなことを主張していた。その福沢が、時代が下って明治三十年代になると、かつてあれほど厳しく批判したバターナリズムを評価するように変わったのだろうか。それは、その同じ時機に個人主義道徳で貫かれた「修身要領」を編纂していたことと考え合わせても首肯しがたい。したがって、福沢が工場法への反対に際して、親子のような「情愛の自から温なる」関係を勧めているのは、ほかの意図があるのだと

考えるべきだろう。その意図について、以下で考えてみたい。

### benevolence への視点

ここで、ウェーランドの『モラル・サイエンス』にもう一度戻ってみよう。『モラル・サイエンス』では、近代社会を形成する要因として、personal liberty (自由独立) と reciprocity (平等) と共に、もう一つの理念を掲げている。それが benevolence である。<sup>(27)</sup>

benevolence には、明治時代には儒学風のニュアンスがある「仁恵」などという言葉が宛てられていたが、現代風には「慈善心」「博愛」と訳した方がいだろう。したがって、personal liberty と reciprocity と benevolence は、言うなれば「自由・平等・博愛」となり、それは近代社会の理想と考えられて来た理念である。そうだとするならば、近代社会の本質を考え続けた福沢が、「博愛」に関する視点を持っていたと考えた方が自然だろう。そこで、福沢の言う「情愛の自から温なる」関係について、benevolence (仁恵・博愛) から説明できるか否かを検討してみよう。

しかし、福沢が benevolence の必要性を考えていたとすれば、なぜ『モラル・サイエンス』を読んだ当時の著作である『学問のすゝめ』で、それを論じなかったのだろうか。以下は筆者の推論の域を出ないが、当時の状況を考えて敢えて benevolence には触れなかった可能性がある。当時、東洋のどの社会にも reciprocity (平等) も personal liberty (自由) もなかった。ところが benevolence に似た道徳には溢れていた。東洋を支配していた儒学思想はパターナリズム的なあり方を理想としており、それは他者のために尽くすという点で benevolence 的なものに極めて通じやすい。君主は自分を捨てて、自分の子どものような民のためにできる限りのことをする。そ



説  
れが儒学のいわば理想であった。

論

したがって、benevolenceを論ずると、とたんに儒学に結び付けて受け取られ、却って儒学を支えてしまふ可能性があった。なんとか儒学の間観社会観から人々を抜け出させたかった当時の福沢である。『学問のすゝめ』であえてbenevolenceを出さなかつたのは、儒学的な理念とは全く異なつたものとして、reciprocity(平等)とpersonal liberty(自由)に人々の目を強烈に引きつけるためであつたのではないだろうか。

もう一つ注目すべき点は、明治三十年の工場法をめぐる論説の中で、実は福沢は、父子の間のような情愛の温かな関係を、個人主義と両立させていることである。

自分は自分の利益や生活を守る。相手も自分の利益や生活を守る。しかし相手の利益や生活を侵してはいけない。工場法を意識して最初に書かれた「資本主と職工」でも、福沢は、資本主と職工は基本的には他人と他人との付き合いであると考え、次のように述べている。

「其(人間の)慾心は開闢以来、毫も変化を見ず。実際の事実に徴するに、商売上に利益の競争は申す迄もなく、工業製造に資本主と職工との関係の如き、正しく双方慾心の度を見るに足る可きものなり。」(社説I)

「(資本主と職工は)双方共に内心を叩きたらば互に足るを知らずして目的は多々ます〜利するの一点のみ。」(同)

そして、このような社会関係の本質に対して、徳義を唱えて、その慾心を取り去ることを求めるのは、自分の取る所ではないとして、「彼の徳義論より待遇法を云々するが如きは我輩の断じて取らざる所にして、見る所は只利益の一点のみ」(同)と断言している。

徳義論というのは、この社会は徳義でもって成り立っていて、自分を捨てて相手のことを考え、地主は自分の

「利益を捨てて小作人のことを考えるような社会でなければいけない」という主張である。しかし、福沢はそうあるべきだとは考えていない。この社会は見るところ、「利益の一点のみ」であり、それで良いというのが福沢の立場であった。

地主も小作も、あるいは資本主も職工も、温情的な関係はあるにしても、実は「心の中には決して十露盤そろばんの数を忘れたるに非ず」(同)というように打算があり、自分の利益を忘れてはいるわけではない。そして福沢は、それがあるべき姿だと書いているのである。

ではそのうえで、「情誼の温なる、父子の如く又親戚の如し」という関係はどういう位置づけで出てくるのか。利益、あるいは十露盤そろばんとというのが基本だとしても、それだけでは社会は円滑に形作られない。加えて何が必要なのか。福沢は、「満腔の大欲心を包むに表面の恩徳を以て」(社説Ⅰ)する必要があると言っている。自分心の中には欲望がいっぱいあるけれども、表面は恩徳でもって包んでいかなければいけない、ということである。これは封建的パターンリズムの思想とは明らかに異なる。基本は個人が自分の利益、生活を考える。その上で、その大欲心を包むような恩徳が表面になくはない。この個人の欲望の存在を前提とした恩徳の推奨という考え方は、ウェーランドと共通する面がある。そのことは、『モラル・サイエンス』において、個人の自由 (personal liberty) と平等 (reciprocity) について一七〇頁以上にわたって詳細に述べた後に、二八頁を割いて benevolence (仁恵・博愛) が論じられているという構成を見ただけでも明らかだろう。

また、benevolence に関して、ウェーランドと福沢の関係を考える時に興味深いのは、すでに述べた「修身要領」である。この「要領」では、個人の自立から始まって、自立した個人が社会を形成するにはどのような道徳を持つべきかが書かれている。さらに国と国との関係においても、どんな国も軽蔑してはいけないし、また他国

の文化を大事にしなくてはいけないということが述べられ、その次には、人類全体に対する博愛心が説かれていく。そして、それに続く第二十条では、人間は動物に対しても博愛心を持たなければいけないことが出て来る。この動物に対する博愛を求める箇条は、仏教的伝統のあった当時の日本人の感覚からすると言わずもがなであり、また全箇条の中でやや坐りが悪い感が否めない。しかし、『モラル・サイエンス』と対応してみると、納得のゆく面がある。『モラル・サイエンス』全巻の最後、すなわち *Benevolence* について論じている部門 (*Division*) の最後に書いてあるのは動物に対する博愛である。そうだとすると、この箇条はウェーランドの説を思い浮かべて加えられたものかもしれない。この点からも、当時の福沢あるいは福沢の周辺がウェーランドに拠っていた可能性が考えられるだろう。

#### 実証を議論の基礎に置く

しかし、以上のように *benevolence* (仁恵・博愛) を位置づけているとするならば、端的に社会にとって *benevolence* が必要であることを主張するだけでよいのではないだろうか。なぜ封建制の下での地主小作関係のようなものを例として出してくるのか。この点については、福沢とウェーランドの論拠の違いを考えてみなければならぬ。

例えば、*personal liberty* (自由・独立) を持つことが、なぜ人間のあるべき姿なのか。ウェーランドは、神が人間をそのようなものとして創ったからだと言う。<sup>(29)</sup> なぜ個人は自由でなければいけないのか。これは論証するのが難しいことである。これはもう「神が」と言うしかない。したがって、福沢もその点については、例えば、(「ウェーランドはこう言っている」)<sup>(30)</sup> と述べるに止めて、それ以上に論拠を深めることは避けている。『学問のすゝめ』初編の冒頭の、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずといへり」という一文は余りにも有名である。人間

は平等だということだが、なぜ平等でなければいけないのか。これは科学的には実証できない命題だろう。それ故に、福沢は「いえり」という間接話法とっているのだろう。

実は、福沢は生涯を通して、実証や経験を超えた絶対的な神のようなものを、自分の議論の基礎に置くことを極力避ける思想家であった。あくまで実証や実例や経験から論ずることを好んでいた。それに対してウェーランドは敬虔なキリスト者であり、自身が牧師でもあった。そのウェーランドは、reciprocity（平等）をどのように根拠づけているか。自分が神により創られた自由独立な人間であるとすれば、他者も同じだ。神が創った同じ人間の自由を妨げてはいけないという説明をしている。<sup>(31)</sup> また、benevolence（仁恵・博愛）も、博愛を行う、心を備えたものとして人間は神に創られているということ根拠にしている。<sup>(32)</sup> しかしキリスト者ではない福沢は、そのように神を根拠とすることはできなかったし、またそれは彼が良しとする所でもなかった。

この点で注目すべきは、この時期に、福沢があらためてbenevolenceを支持する発言をしながら、神とは異なる論拠からそれを説明していることである、明治三十年刊の『福翁百話』第十一話、「善心は美を愛するの情に出ず<sup>(33)</sup>」という題のエッセイでは、人間は美しいもの、耳に心地よいものを好むのと同じように、善いことをしたいという気持ちがあり、何かを相手のためにしてあげて、その人が喜ぶとうれしいという情が人間にはあるのだと福沢は論じている。経験的な人間観察の結果として、他者のためにつくすことを、美しい物や心地よい音への欲求などと同列の人間の本能的欲望として説明しようとしているのである。また、続く第十二話「恵与は人のために非ず」では、人のために何かをするというのは、実は人のためではなく、する人自身のためなのだと言う。自分自身がそうするとうれしいという気持ちでやっているから、相手が喜ぼうが喜ぶまいがそれは二次的なものである。「寄付、寄進、義捐<sup>(34)</sup>等も都て是れ先方の為に非ず、自分の慈善心を満足せしむるの方便<sup>(34)</sup>」とある。「寄付、

寄進、義捐」すわなち、benevolenceに類する行為を人間の欲望として説明しようとしているのである。

ちなみに、興味深いことに、この『福翁百話』十一編の論の進め方は、伊藤仁斎の『語孟字義』「情」の行論と極めて似通っている。仁斎も、人間が善を行うのは、美しいものを見たり、いい音をきいたり美味いものを食べたりしたいのと同じように、自然な情として善を好むからだと言っている<sup>(35)</sup>。おそらく福沢は、ウェーランドが論拠とした神とは異なる説明を、このような仁斎の思想の中に見出していたのだろう。それは、経験的に見れば人間には、自分を満足させる欲望の一つとして、人のために何かをしたいという欲望があるということである。

しかし、このような原理的な説明は用意しているものの、やはりそれらの説明は抽象的であり、一般読者の実感に訴えるところは小さいだろう。このような場合に、だれもがイメージしやすい実例を挙げて論ずるのが福沢の一つの方法であった。例えば、『学問のすゝめ』でもしばしば、そのようにして議論を根拠づけている。第七編で、「人民の権義」を主張し「唯正理を唱て政府に迫る」こと、すなわち人民の権利の主張について論ずるにあたって、その代表例として佐倉宗五郎を挙げるが如きである<sup>(36)</sup>。村落共同体を基盤とし、その共同体の利益を主張した一七世紀の名主と、人民主権に基づく抵抗権の思想とが、歴史的には異なるものであることはいうまでもない。しかし、歴史を越えて佐倉惣五郎を例とすることで、多くの読者にとっては理解がしやすくなる。同様に、benevolenceを説明するときも、具体的な事例を持つてこざるを得ない。そこで、日本で多くの者が理解しやすい、地主と小作の間の温情的な関係を例として議論を進めているのである。

ただし、実は、そこには一つの無理がある。過去の実例は、その時代の社会の在り方と本当は深く結びついている。地主小作の間の温情も江戸時代以来の農村の実態と切り離すことはできない。しかし福沢は、旧時代の実態も含めて実例として推奨しているわけではない。地主と小作人の間の「情誼の温なる」関係という誰にでもす

ぐにわかる現象のみを取り上げて、benevolenceの理解してもらいやすい実例として使っているだけである。現象を歴史的文脈から切り離して実例として使う。これは、西洋思想を分かりやすく紹介する際の福沢のやむを得ざる手法であったのである。

まとめ―近代社会の原点を考える

この時期の福沢が、資本主義が展開して行く中で、改めて社会を形成するための精神の一つとしてbenevolence（仁恵・博愛）の必要性に思い至っていたことはほぼ間違いないだろう。ではなぜ、この時期に福沢はbenevolenceに期待したのか。最後にまとめとしてその点を考えてみたい。

福沢は、人間社会の基本は、各人が自分の利益を考え、それを守り、そして自立していくことだと考えてた。ただし、近代の社会はそれだけではないということを改めて主張したかったのではないか。

なぜか。当時、帝国大学出身のエリートがドイツに留学して、国家による社会政策を学んで戻ってきていた。彼等は、新進の官僚と協力し社会政策の実行を唱えていた。この国家による社会政策が、おそらく新しいパターンリズムにつながるだろうという危惧が福沢にはあったとしても不思議ではない。国家があたかも優しい父母として、国民を子どものように守る。そういう国家、社会ができていくことへの恐れがあったのではないか。これが一つである。

実際、日本の社会は、その後、そのような理念を掲げてゆくことになる。筆者の親世代は、小学校の時に国語読本で、「天皇陛下を神ともあおぎ、親とも慕ってお仕え申す」と教えられ、老人になってもその言葉を忘れていない者が多かった。国民は父母のような天皇陛下のもとで赤子<sup>せきし</sup>であり、国家は父母のように国民を慈しみ愛し守

る。そういうことを理想とする部分がかつての日本にはあった。

もう一つは時代への抵抗だろう。福沢はこの頃から、左右両面の新たな思潮の勃興を前にして、見方よつては時代思潮に遅れるようになっていた。明治二十年代になると、福沢は当時若手の論者だった徳富蘇峰から「天保の老人」と呼ばれ、すでに時代遅れの世代と見られるようになっていたのである。<sup>37</sup>

また、福沢自身も、時代が自分を置いて変わっていくことを、なにかしら認識していたことは既に指摘されている。<sup>38</sup>しかし、「天保の老人」として、ある意味での一徹さで、最後まで守りたいものがあつたのではないだろうか。

福沢は、資本主義の将来に対しても、実は、必ずしもバラ色の未来を思い描いていたわけではない。「資本主と職工」（社説Ⅰ）では、「文明の趨勢、遂に防ぐ可らざるに似たれども、さそ 授いよ／＼進歩しいよ／＼切迫して例の欲心丸出しの殺風景に至るまでは、尚ほ多少の歲月」と述べている。資本主義は展開し出すと、人間の欲望がむき出しとなった殺風景が生じる。すでに西洋諸国はそうなっている。日本もいずれそうなるだろう。右の引用に見るように、福沢はそれを避けたいことと見ていた。しかしそれまではなおしばらくの猶予があるとも考えていた。その猶予の中で何をすべきか。

福沢がこの時機に執筆している『女大学評論・新女大学』や『福翁百話』『福翁百余話』あるいは編纂に加わつた「修身要領」を見ると、形成期の近代社会の理想が再び色濃く感じられる。それは、ヨーロッパで近代社会が形成される十八世紀から十九世紀の初めにかけて、ヨーロッパの社会が少なくとも理念としては持っていた近代社会像である。つまり、ウェーランドが挙げた personal Liberty（自由・独立）と reciprocity（平等）と benevolence（仁恵・博愛）の三つから成る社会である。



その社会の基本は *personal liberty* と *reciprocity* である。しかし、それだけでは不十分であり、そこに加えて *benevolence* がなければならぬ。それが形成期の近代社会が理想として持っていた社会像であった。日本は、まだ時間の猶予があるのだから、国家による社会政策に飛びつく前に、この段階でもう一度きちんと近代社会と *benevolence* について考えるべきだというのが、おそらくこの時機の福沢の想いだったのではないだろうか。

この福沢の思想を今われわれはどう考えるべきだろうか。今の社会問題はともそんな博愛とか慈善といった悠長なことでは解決できないことは確かである。ただ、*personal liberty* と *reciprocity*、そしてそれに付加された *benevolence* を理想とした社会形成を経ないで近代資本主義が進んだ場合と、そういう理想を社会が共有した経験を持ったうえで近代資本主義が進んだ場合とでは、やはり違いがある。

日本の歴史を振り返った場合、おそらくこの三点は不十分であった。それが日本の歴史において、ある意味で不幸な時代を生み出したと考えるべきだろう。そして、現代においても地球上には、指導者を父や母のように位置づけ、その指導者の恩恵に国民が涙するかのような国がないわけではない。そういう国をどう考えるべきなのか。

資本主義の展開に際し、その出発点としての近代社会というものの意味をもう一度考えてもらいたい。福沢はそういう意図を持って工場法にも対峙した。そしてこのことは、現代に生きる私たちも受け止めなくてはいけないメッセージではないだろうか。

\*付記 本稿は平成二十七年七月三日に行われた第七〇〇回三田演説会の講演録「福沢論吉と資本主義―工場法をめぐる議論を中心として」(『三田評論』一一九三号、二〇一五)に大幅な加筆修正と注記を加えたものである。



- (1) 社会政策学会については、住谷悦治『日本経済学史』ミネルヴァ書房・一九五八、石田雄『日本の社会科学』東京大学出版会・一九八四などによる。
- (2) 工場法の制定経過については、池田信『日本社会政策思想史論』東洋経済新報社・一九七八、下田平裕身「明治労働政策思想の形成(上)」明治三五年工場法成立過程の分析『経済と経済学』第三二号・一九七二などによる。
- (3) よく知られているように、『時事新報』の論説は無署名であるため、福沢諭吉が執筆したか否かを確証できないものが多い。確証できるのは、自筆原稿が残っているか、書翰などから執筆したことが傍証できるものか、あるいは『時事新報』紙上に発表後に単行本として出版された論説などである。本稿で取り上げる「職工条例」に関する四論説は、いずれも福沢執筆の確証は取れない論説だが、論旨として福沢の他の主張と矛盾しないと考え、福沢執筆か、ないしは福沢の影響下に書かれたものとして論を進めることとする。
- (4) 慶應義塾編『福沢諭吉全集』第十五巻、岩波書店、一九六一、五八一―五八四頁。
- (5) 同、五八六―五八九頁。
- (6) 慶應義塾編『福沢諭吉全集』第十六巻、岩波書店、一九六一、一二一―一二四頁。
- (7) 同、一二四―一二七頁。
- (8) 鹿野政直『日本近代思想の形成』新評論社、一九五六。
- (9) 前掲、住谷悦治『日本経済学史』。
- (10) 安川寿之輔『日本近代教育の思想構造』新評論、一九七〇。
- (11) 藤原昭夫『福沢諭吉の日本経済論』日本経済評論社、一九九八。特に、同書第四章第二節、「福沢諭吉と「工場法」―晩年の福沢の経済思想の一つの側面」は、工場法に関する福沢の議論を福沢同時代の歴史的状況に照らして客観的に検討しており、本稿は、この藤原の研究に強い影響を受けたものである。また、本稿は、藤原の研究から大きく出るものでもなく、その研究に新たな一視点を付加するのが目的である。なお、鹿野政直、住谷悦治、安川寿之輔の福沢批判については、この『福沢諭吉の日本経済論』第四章第二節で詳細に検討されているので、本稿では彼等の議論の要点を行論に必要な範囲内でごく大づかみ示すに留めた。
- (12) 松崎欣一「解説」(松崎欣一校編『福澤諭吉著作集第一二巻福翁自伝福沢全集緒言』慶應義塾大学出版会、二〇〇三) 五四八

- 頁。
- (13) 「修身要領」は、慶應義塾編発行『慶應義塾百年史中巻(前)』一九六〇、四六五―四六八頁に掲載されている。
- (14) 井上哲次郎「独立自尊主義の道德を論ず」『哲学雑誌』第一五巻第一六〇号、一九〇〇、五〇〇頁。
- (15) 伊藤正雄「福沢諭吉論考」吉川弘文館、一九六九。
- (16) *Personal Liberty* にていうのは、F. Wayland, *Elements of Moral Science* (Boston: Gould and Lincoln, 1870)。以下 *Moral Science* と略す)では、後編 (Book Second) 第二部 (Part II) 第一門 (Division I) 第一類 (Class I) 第一章 (Chapter I) の *Personal Liberty* と題して論じられており、この章が個人の自由独立についての福沢の思想に大きな影響を与えている。
- (17) 福沢諭吉「学問のすゝめ」第八編、一八七四(小室正紀・西川俊作校編『福沢諭吉著作集第三巻学問のすゝめ』慶應義塾大学出版会、二〇〇二、八四頁)。
- (18) 「学問のすゝめ」第八編の前半は、*Moral Science* の中の *Personal Liberty* の Chapter、特にその緒論と Section I: Nature of *Personal Liberty* に、かなり忠実に則っている。
- (19) 前掲「学問のすゝめ」、八四頁。
- (20) 「学問のすゝめ」第八編では、個人は自からの「身体」「智恵」「情欲」「至誠の本心」「意志」を自由に行使すべき存在としてゐる(同「学問のすゝめ」八四―八五頁)が、これは *Moral Science* の *body*、*understanding*、*passions and desires*、*conscience*、*will* (前掲 *Moral Science*, p.203) にそのまゝ対応している。
- (21) Wayland は、現在「平等」と訳される *'equality'* も、例えば *Moral Science: Book Second, Division I* の冒頭に *'reciprocity'* について総説している箇所で見ている。また、『西洋事情外編』の原著 John Hill Burton, *Political Economy for use in Schools and for Private Instruction* にも *'equality'* が使われている。このような英語の表現に対応して、『学問のすゝめ』二編では、人間の平等について「人たる者は常に同位同等の趣意を忘るべからず。人間世界に最も大切なことなり。西洋の言葉にてこれを「レシプロシチ」又は「エクウアリチ」と云う。」(前掲「学問のすゝめ」第二編、一二頁)と述べている。
- (22) 同「学問のすゝめ」第八編、八六頁。なお、この引用部分は以下の文中の下線部分を達意に意訳したものと考えられる。He may need society, but every one needs it equally with every other one; and hence all enter into it upon terms of strict and evident reciprocity. If the individual use these powers according to the laws imposed by his Creator, his Creator

- holds him in this respect guiltless. If he use them in such manner as not to interfere with the use of the same powers which God has bestowed upon his neighbor, he is, as it respects his neighbor, whether that neighbor be an individual or the community, to be held guiltless. So long as he uses them within this limit, he has a right, so far as his fellow-men are concerned, to use them in the most unlimited sense, *suo arbitrio*, at his own discretion.' (前掲 *Moral Science*, p.202-203)。
- (23) 前掲『学問のすゝめ』八八頁。
- (24) 同『学問のすゝめ』第一編、一一七頁。
- (25) 同、一一六頁。
- (26) 同、一一七頁。
- (27) *Moral Science* は、大きく前編 (Book I) と後編 (Book II) に別れ、後者はさらに第一部 (Part I) と第二部 (Part II) に別れている。福沢が特に参考としたのは、この第二部 (Part II) だが、この部は「Duties to Man」という表題で、副題が 'Reciprocity and benevolence' である。さらに、この部は二つの門に別れ、第一門 (Division I) が 'Reciprocity'、第二門 (Division II) が 'Benevolence' である。ちなみに、'Personal Liberty' というのは、'Reciprocity' を扱っている第二門の中の章を建てて論じられている。この構成からも、ウェーランドが、'Personal Liberty' と 'Reciprocity' と 'Benevolence' の三つを、近社会の基本理念として考えていたことがわかる。
- (28) 例えば、*Moral Science* の阿部泰三訳『修身論』文部省発行 (一一八七四) では、「仁恵」と訳している。なお、阿部泰三訳『修身論』は、*Bibliographical Database of Keio Economists* に掲載されている。
- (29) 例えば、「すすむての人間は、本質的に独立した完全な一個の身体であり、その身体は自からが自からの主人であるためのあらゆる事に使われる。そして、それぞれの者は自分の力を如何に使うかに関して神の負託にこたえなければならぬ」(小室訳) と述べているとおり、ウェーランドにとって個人が自分の能力を自由に発揮することは神の負託として当然のことであった。なお、右の訳の原文は以下の通り。'Every human being is, by his constitution, a separate, distinct, and complete system, adopted to all the purposes of self-government, and responsible, separately, to God for the manner in which his powers are employed' (*Moral Science*, p.202)。

- (30) 一九九頁で述べたように、「学問のすゝめ」第八編で、個人の自由を説明するにあたり、福沢は「その論 (Moral Science) の大意に云く……」として述べるのみで、それ以上に自由の根拠は示していない。
- (31) 例えば、人間の平等を、次のように神によって説明している。『But, viewed in another light, all men are placed under circumstances of perfect equality. Each separate individual is created with precisely the same right to use the advantages with which God has endowed him as every other individual.』(Moral Science, p.192)。「しかし他面において、あらゆる人間は完全な平等の下に置かれている。個々の独立した個人は、神が彼に与えたもつた能力を使うことに關して、他の者達と全く同じ権利を備えたものとして神により造られている。」(小室訳)。
- (32) The (God) manifests himself to us as boundless in benevolence. He has placed us under a constitution in which we may, at humble distance, imitate him. (Moral Science, p.374)。「神は限りなき博愛を我々に示している。神は、たとえ及びはつかなくとも、我々をしてその神に見習うようにしている。」(小室訳)。
- (33) 福沢論吉「善心は美を愛するの情に出ず」『福翁百話』明治二十九年(服部禮次郎校編『福沢論吉著作集第十一卷福翁百話』慶應義塾大学出版会、二〇〇三、三五—三六頁)。
- (34) 同『福沢論吉著作集第十一卷福翁百話』三七頁。
- (35) 『語孟字義』原文を書き下すと以下のようになる。「目の美色を視んことを欲し、耳の好音を聴かんことを欲し、口の美味を食らわんことを欲し、四支の安逸を得んことを欲す、是れ情。父子の親は性なり。父は必ずその子の善を欲し、子は必ずその父の寿考を欲するは情なり。又曰く、「善を好みし悪を惡むは、天下の同情なり。」伊藤仁齋『語孟字義』(清水茂校注『日本思想大系三三伊藤仁齋・伊藤東涯』岩波書店、一九七一、五六—五七頁)。
- (36) 前掲『学問のすゝめ』第七編、七一—八二頁。
- (37) 徳富猪一郎『新日本の青年』集成社書店、一八八七、四頁(国文学資料館・近代書誌・近代画像データベース)。
- (38) この点については、例えば、小室正紀・松崎欣一共著「解題」(慶應義塾編『福沢論吉書簡集第八卷』岩波書店、二〇〇二)に詳しい。