

福沢諭吉の人間観

武田 清子

一、まえがき

二、福沢における神観と天概念

——価値観の問題として——

三、福沢の樂觀的人間観

a、「独立自尊」と「うじ虫」

b、自由と分限

c、善と悪

四、あとがき

一、まえがき

「明治政府のお師匠様」をもって自ら任じ、よい意味でも悪い意味でも、日本の近代化に重要な役割を演じた福沢諭吉が、権力偏重、官学万能の社会にあって、私学慶応義塾を創設してより百年になる。在野精神による学問の自由、独立の精神の大切さを信じた諭吉が、教育の目的は独立の人間を作るにあるとし、「凡そ人生に大切

なるは独立の一義にして、人の人たる所以は唯この一義に在るのみ」としたことは周知のことである。ここに彼の教育の原則、言いかえれば、彼の求めた人間像が直さに表現されていると言ってもいいであろう。しかし、その「自由」と言い、「自尊」と言い、「独立」と言うにしても、それは福沢独自の思想の表現に外ならない。その思想の本質は果して何であつたのであろうか？

慶応義塾における教育のみならず、おびただしい数にのぼる著作をもって、当時、おどろくほど広範囲の人々のものの考え方に大きな影響を与えた福沢の思想は、ある意味では、日本のいわゆる近代思想（或は、近代知識人の思想）に決定的な性格づけを与えたと言っても過言ではなからう。特に、その非宗教的、経験主義的、科学尊重主義的実学思想においてそうであつたのではなからうか？ 彼は、儒教的、官学的イデオロギーの大胆な批判者として、「近代日本」における文明開化期の思想的先導をなし、自由民権思想の啓機と動力を創り出し、明治五年の学制公布の際の太政官布告にも明示されたところの、当時、公認の近代的教育思想の師範役をなし、いわゆる「近代思想」の権化のように言われるかと思えば、日本的ブルジョアジーの代弁者、あるいは、明治政府と妥協し、民権を国権に従属させたところの、天皇制的絶対主義政権のイデオログと極論されたりもする。彼の思想は非常なひろがりを持っており、互に相矛盾するような見解を時と場合が異れば、平然と公言する人であるだけに、その思想の本質をつきとめることはむづかしい。この困難さを充分に認めながらも、私は、この一人の偉大な、そして、問題をはらんだ、啓蒙思想家福沢の思想の本質を究明するための一つの試みとして、彼の人間観をさぐってみたいと思う。教育に関する論説に限定せず、彼の思想全般をつらぬいて、どのような人間理解、

即ち、人間観が伏在しているか、それをさぐって見たいと思うのである。いかなる場合にせよ、人間観はその人の思想の本質にふれるための鍵だと信ずるからである。

この小論においては、福沢諭吉の人間観の問題を、神観と天概念（価値観の問題として）、および、樂觀的人間観において考えてみたいと思う。

二、福沢における神観と天概念

—— 価値観の問題として ——

福沢の人間観を考察しようとするに際し、最初にその神観、および、天の概念がどのような特色をもっているかを問うておきたいと思う。それは人間存在の前提 (Presupposition) あるいは、基盤が何と考えられていたかを示すものであり、認識の方法、あるいは、価値観の本質がそこに見出されと思うからである。

a、神観、即ち、宗教観

最初に、福沢はどのような神観、即ち、宗教観を持っていたのであろうか？ 彼が幼少時代から信仰に対しては懐疑的であり、信仰対象の正体を見きわめようとする実証的精神にあふれていたらしいことは、その自伝にも見られるところである。殿様の名の書いてある反故を平気で踏む諭吉は、また、神様の名のある御札みふだを踏んでみ

るが、『ウム何ともない、コリャ面白い、今度は之を洗手場^{てうづは}に持て行て遣らう』と一步を進めて便所に試みて、其時は如何あらうかと少し怖かったが、後で何ともない。『ソリャ見たことか』⁽¹⁾と考える。また、稻荷様の御神体を見てやろうと隣家の社の中に這入ってしらべると石がはいっている。それを捨てて、別の石を入れておいたが、何のこともなく、人々は初午^{はつま}で幟を立てたり、太鼓を叩いたり御神酒をその石にあげたりしているのをひとりおかしがる。「幼少の時から神様が怖いだの仏様が難有いだの云ふことは一寸ともない。卜筮^{うらないまじなひ}呪詛一切不信仰で、狐狸が付くと云ふやうなことは初めから馬鹿にして少しも信じない」⁽²⁾福沢はこうして日本の神々を彼の実証性によって克服してゆく少年であった。彼は少年時代、故郷中津で豊後の儒者として知られた帆足万里に数学を学んだことも彼の实証性を育てる働きをしたであろう。緒方塾での解剖、西洋物理化学への傾倒も実証性を更に助長したであろう。彼は日本社会にある諸々の宗教的、或は社会的、政治的偶像を拒否した。この地上的権力のシンボルとしての諸々の偶像の粉碎こそ、旧い封建的な社会的規範を破壊して新しい文明の進歩への道をきりひらくものであった。彼の实証性がそれを可能とした。

しかし、彼のこの実証性は、民間に信じられて来た諸々の迷信的神々の克服のみならず、西洋合理主義の基盤に見出すところのキリスト教の神をも含めて、あらゆる意味における「神」と名のつくものを超克することを確信するところの合理主義であった。福沢にとっては、人智の深淺によって神の性質は決るのであり、「人力」、或は「自力」の範囲の拡大は神の領域の縮少を意味した。「古より工風発明と称するものは悉皆、造化の領分を犯して之を人力の範囲に入ることなり。即ち自力を用ると他力に依頼するとの界なり。神の性質は人智の深淺に

由て異なる可し。人力の及ばざる処は即ち神の位する処なり。衆神論も一神論も左まで別異あることなし。一神論は稍人智の進みたるもの⁽³⁾。」

西洋文明をいち早くとり入れた文明開化の先覚としての福沢は、その西洋文明の基盤をなすキリスト教は排除した。彼にとってはキリスト教も諸々の迷信も変りがないものと感じとられていたことは、次の文章でも明らかである。「今の西洋人の考は、上帝の所在を近きに見るが如し。飯を喰ふにも上帝を念じ、婚礼をするにも上帝を念じ、師を出すも議事の席に就くにも、コツト^(ゴツト)と唱立る其有様は、府下の愚民が水天宮様を信じ、田舎の百姓が御門跡を願て、心事の裁判を為すに異ならず⁽⁴⁾。」更に彼は西洋人の信仰を次のようにも評している。「英人の亜米利加に移て、法を作り社会を結ぶの趣は、全く宗教に基くものなり。就中其コンネクチコットの律に、ゴットの外に信心する者は死刑に処すとあり。西人は宗教を奉ずるにも自から殺伐なり⁽⁵⁾。」

そこで彼は、このようなキリスト教の信仰を持つ西洋人よりも日本人の方がサイエンス（合理性）に入り易いと云う。「日本人は命（“Destiny”の意であろうか？—筆者註）を云ふこと少し。御約束など云ふは弥陀信向の下民のみ。命を云はざる者はサイヤンスに入り易し。日本固有の徳なり。西洋諸国の人民は、上帝を信向するの必よりして、国王を神視するの念慮薄し。日本人は最初より天子を神視するが故に上帝を信ずるの念少なし。而して武家の政行はれてより此天子に権なし。故に日本人民は其精神に神視するものなしと云ふ可し。西洋にては近日に至りて始てサイヤンスの方を以て上帝論の賤しきものを排せんとして頗る困難なれども、日本にては唯人力の専制を排すれば直にサイヤンスに入るの路あり⁽⁶⁾。」

天皇崇拜によって上帝信仰はばまれ、天皇崇拜は武家支配によって力を失い、「日本人民は其精神に神視するものなし」と日本人を無神論的非宗教的人間と評価し、その非宗教性、或は、無神論的素地こそ「日本固有の徳」であること、人力の専制さえ排すれば、神を信ずる西洋人の場合よりも、サイエンス（即ち、合理性）に入りやすいという彼の主張は、日本人（と総称するよりも、怪力乱神をしりぞけた儒教的教養を身につけた者、即ち旧武士を中心とするインテリを指しているように思えるが、諸々の神々を信じながら、日本の民衆の信仰の内実がおどろくほどに唯物物的であることをしも福沢が見ぬいていたとすれば慧眼であり、面白い。）の無神論的、非宗教的性格を鋭く見ぬいていて興味深い。ここには、福沢を先導者としての日本の近代化のプロセスにおいて、日本人のふところにあるどのような要素が、いわゆる「サイエンス」、「合理性」へと結びつけられて行くかについての特有の考え方が見られる。

従って、文明開化に宗教は無用なのである。『通俗国権論』においても、キリスト教を批判しつつ、日本人の宗教的観念について次のように述べている。「……我国の士人は大概皆宗教を信ぜず、幼少の時より神を祈らず、仏を拝せずしてよく其品行を維持せり……今日に在て苟も有智有徳以て社会の実用を為す可き人物は常に宗教を信ぜざるのみならず、其これを信ぜざること愈固ければ、愈以て人品の貴きを表するの証と然す可きに至れり……文明開化は必ずしも宗教の如何に由らず、人文少しく進歩すれば、今の所謂宗教の如きは之を度外視して差支えなきこと明に知る可し。」⁽⁷⁾

彼は自ら宗教を信じず、ある意味では蔑視し、以上のように文明開化に宗教は不必要と断言するのであるが、

しかも、愚民の徳教には宗教を利用すればよいと云う。「……木造の十字架を戴く者もあらん、蛇を崇む者もあらん、象を念ずる者もあらん、人々の勝手次第又智慧次第なれば、蛇も甚だ大切なり、十字架も亦甚だ必用なり、之を以て今の愚民の品行を維持するの方便とならば、何ぞ之を棄てることを物んや、余輩は自から今の宗教を度外視すれども、人の為には之を度外視せざるものなり。」⁽⁸⁾「……斯る人民を教るには、何んでも構はず、神道にても、仏法にても、稻荷様も、水天宮様も、悉皆善良なる教なり。人事はすべて分業に限る。モラルスタンダードは千段も万段もあるべし。手を分けて教ゆ可し。」⁽⁹⁾福沢のように、自ら宗教を信じるどころか、輕蔑さえもしていながら、宗教を利用しようとする者を内村鑑三は宗教の大敵と酷評した。「宗教の大敵とは、自身宗教を信ぜずして之を国家、或は、社会の用具として利用せんと欲する者である。宗教を侮辱する者にして之に勝る者はない。」⁽¹⁰⁾植村正久は、福沢と信仰問題を語りあったあと、世間並に考えれば福沢は品行方正であるが、そのことの故に罪の意識が余りなく、その考え方が至極淺薄であることに失望し、「ベンジャミン・フランクリンにちよんまげをゆわせた位なものだよ」と云ったという。⁽¹¹⁾

このように愚民の徳教のためにはどんな宗教でも利用すればよいという福沢にも、宗教のねうちは知識の程度によって（宗教それ自体の質の程度にあらず）段階的に考えられている。人民の智識の程度にしたがって、稻荷様から仏教に、仏教からキリスト教へとすすみ、更に、「これに疑を入れてウーチリタリズム（Utilitarianism Ⅱ筆者註）などを考え、追々に惑溺を少なくするを得ば、御目出度し。」⁽¹²⁾と。神々の克明による価値の追求が、功利主義にむけられ、科学^{サイエンス}にむけられることが以上の宗教批判でも明らかである。

更に、福沢は、国権論への傾斜が顕著になる時期（明治十四年頃）には、「舶来の精神の師」であるキリスト教を日本人が信仰することは、日本人の自主性を失って外国に従属する結果を招くから危険だという立場からのキリスト教排撃論を展開した。一耶蘇宗教と国権論と相互に撞着して両立し難き勢を見る可し。……耶蘇宗教の蔓延は、後世子孫、国権維持の為に大なる障害と云ふ可し。今日の信者にして其蔓延を助成する者は、自から国権を殺滅する人と云ふ可し。」（『時事小言』⁽¹³⁾）と。

ただ興味ぶかいことは、福沢の長男一太郎、娘、俊、タキ（現志立タキ氏、元東京YWCA会長）が後にキリスト教信者となり、孫の世代には幾人もの信者が出来ていることである。

子供たちに英語を学ばせ、西洋文化にふれさせる目的で、当時来日中の宣教師に自宅の部屋を提供したりして、教師として家庭に招いていたことから、父諭吉の意図の如何にかかわらず、子供たちは人格的にこれら西洋のキリスト者に直接ふれる折を得、聖書も読むようになっていたことなどが、福沢の子孫にキリスト教の浸透する素地をつくっていたことなど考えられるであろう。⁽¹⁴⁾ しかし、志立タキ氏談によれば、アメリカに五年間留学し、英文学に関心を持っていた長男一太郎はキリスト教をひそかに信じていながら、それをとうてい言い出すことの出来ないような福沢家の家庭的雰囲気であり、彼の死後暫くして発見された妹タキ氏にあてたらしい遺言の中には、葬式をキリスト教ではしいという旨がひそかにしたためてあったと云う。⁽¹⁵⁾

しかしながら、福沢の無神論的立場と矛盾するかのように思える文章がある。一太郎、捨次郎の兄弟がまだ幼少の頃、福沢が半紙四折の帳面二冊をこしらえ、毎日一箇条ずつを書いて与えたと言う『日々のをしへ』の中

に、「ゴッド」についての教えが二箇所見出せることは興味ぶかい。「世の中に父母ほどよきものはなし。父母よりも親切なるものはなし。父母のながく生きてじやうぶなるは、子供のねがふところなれども、けふはいきて、あすはしぬるもわからず。父母のいきしにはゴッドの心にあり。ゴッドは父母をこしらえ、ゴッドは父母をいかし、また、父母をしなせることもあるべし。天地万物なものかゴッドのつくらざるものなし。子供のときよりゴッドのありがたきをしり、ゴッドのところにしたがうべきものなり。」⁽¹⁶⁾更に「てんとうさまをおそれ、これをうやまひ、そのところにしたがふべし。ただしここ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といひ、にほんのことばにほんやくすれば、ごうぶつしゃといふものなり。」⁽¹⁷⁾

この箇所は、福沢の思想全体の中では、突然変異の様相を呈していて一つの不思議でもあり、彼が必ずしも西洋で云う「神」を否定、或は、無視したものではないことを実証するものと云えるかもしれない。しかし、ここで彼が「ゴッド」を「天道様」と一度よび、これを「日輪」、即ち「太陽」と區別して、「造物者」と呼んでいることは面白い。彼にとって「造物者」とは、キリスト教信仰において云う唯一絶対者にして創造主であるところの人格神のことではなくて、天、天道、天工、或は、人智をこえた宇宙をつかさどる天の法則を意味するもの、云いかえれば、福沢における「天」の概念によって表現されているものをさしているものではなからうか？ けれど、彼の無神論、非宗教性の本質は、彼における「天」の概念の内容を見きわめることによって明らかにされなくてはならない。

b、天の概念

以上のように彼自身の思想の論理において、「神」を拒否した福沢が、「天」という言葉は非常に多く用いている。かの有名な「天は人の上に人をつくらず、人の下に人をつくらずと云へり」をはじめとして、「自主自由は天与の法則、自由独立は人間の天性」、「天の定りたる法にしたがひて、分限をこえざること」、「サイアンスは天を知り、天を制する術」、「人たる者は天の正道に従ふを以て職分とす」、「天理に帰することを唱る者は孟子にても孔子にても遠慮に及ばず、これを罪人と云て可なり」、「天は富貴を人に与へずして、これを其人の働に与る者なり」等々、彼の思想の中核を表現するところの文章にはよく「天」の字が見られる。彼はこの「天」にどのような思想内容を託していたのであろうか？

明治時代の旧士族思想家が必然的に経て来た教養的背景は儒教であるから、日本の精神的土壌に内在した儒教の天の概念の影響は勿論福沢にも内在していたと思われる。儒教的天の概念を儒教思想の伝統にさぐれば、個々の思想家によって意味するところに種々ニュアンスの相違があるとは云え、大きくは、天を自然必然（老荘学派）、或は、理（宋儒）を意味するものとする合理主義の立場と、天を万物の主宰、識知と意思とを有する実在として、即ち、知の対象ではなくて、敬の対象、時には信の対象にまで高められた人格的実在として考える天概念（天命論）の立場（たとえば孔子）とのちがいがあることを見出す。明治初期にキリスト教に入信した士族の中には、陽明学的教養を背景とし、この儒教的天の人格的把握を媒介としてキリスト教の神に対する信仰へと導

かれた者が多く、最初は神を上帝という儒教的用語をもってよんでさえもいたほどである。この点、福沢の場合は前者の系譜、即ち、天を理として見る合理主義の流れに立つ思想傾向であることは容易に感じとれることである。しかし、福沢の認識の特性をより明確に見きわめなければならぬ。

「宇宙は誰れかに造られたるものか、又は自然に出来たるものか……吾々が幼少の時より人の力に叶はぬ事に逢へば天なり天道なりと言流し聞流したる習慣こそあれば、仮りに此天の字を用ひて宇宙現在の有様を代表せんと欲するものなり。但し天と云ひ又は天道、天工、天意などと云へばとて、其天とは吾々の仰ぎ見る青空にもあらず又大(太)陽にもあらず、唯宇宙に行はるる無量無辺、無始無終、至大至細、至強至信、到底人智を以て測る可らざる不可思議の有様を天の文字に托するまでのことなれば、人々の思ひ思ひに更らに当穩当なりと認る文字もあらば、会釈なく之を改めて可なり。」⁽¹⁸⁾

このように彼が天という名称をもってよんだところの宇宙の「不可思議の有様」には、「之を支配する一定不變の規則」、「万物一貫の原則」がある。「一切万物、大は天体より小は微塵に至るまで、常住の姿とはなくして常に變化の途中に居ながら、物質の本体は一毫を失はず一毫を加へず、無始無終、曾て増減なきこそ堅き約束なれ。又物質の變化不滅、斯の如くにして、之を構造組織し之を運動變化せしむるに、其趣向の巧にして其規則の正しきは吾々人智の想像に及ばざる所なり。……天然の微妙、固より人力の及ばざる所のものにして天意天工の所在を知らんと欲せば、身外の物皆天にして一塵の中能く天を見る可し。否近く自から省れば、自身も亦是れ天力の寓する一塊肉たるの理を發明するに足る可し。」⁽¹⁹⁾

このようにして、「天と人と相對して宇宙万有の間に行はれる全般の約束」、即ち、「天然の真理」は、人間に可にして、人間の進歩改良は、千年前の野蠻と今日の文明とを比較してもわかるように、天の約束である。そして、この人間社会が進歩改良されてゆくという天の約束は、上は人類より下は禽獸草木土砂塵埃の微にいたるまでの万物の働きに見られる原因結果、因果応報の法則によると彼は見る。それは、豆の種を蒔けば必ず豆の苗を生じて豆の実を結び、肥料を施せば好く成長して收穫が多く、培養を怠って雨露の道を絶てば枯死するというような「絶対の真」であって、これは、有形界も無形界もまさしく同一様だと云う。

このような法則をもって運動する「宇宙の大機関は不可思議に出来たるものにして、特に之を造りたるものあるを見ず。或は造物主など仮りに名を設けて之に歸すれば首尾全きが如くなれども、既に造物主あれば其造物主の作者なきを得ず、又その作者の作者なきを得ず、際限もなき次第にして、到底不可思議に出来たる大機関と云ひ去るの外なし。偶然に出来たる大機関にして、吾々人間も亦偶然に生れて正しく其機関中の一部分なれば、之を喻へば、元動力たる蒸氣の所在絶対に知る可らずして、機関のみ不思議に運転するものあって、人間も亦その機関中の一本の釘か又は鉄の一細分子に属し、共に全体の運転を与にしながら自から其然る所以を知らざれば、特に運転の恩を謝す可き相手を求めんとして得ざるが如し⁽²⁰⁾。」

彼の天の理解は非常に唯物的であり、自然の因果律によって經驗的に把握された自然である。ここに彼の認識方法の特色もあると云えよう。彼の云う天は儒教における一つの流れとしての人格的把握によるそれでは決してないと共に、アプリアリな理法でもない。規範的ではなく、經驗的自然の法則であり、理法である。従って彼は

天を知り（即ち、事物の理を知り）天を制するの術としてのサイエンス＝実学を重要視し、それを求めるのである。「私の教育主義は自然の原則に重きを置いて、数と理とこの二つのものを本にして人間万事有形の経営は都てソレから割出してゆき度い。……東洋の儒教主義と西洋の文明主義とを比較して見るに、東洋になきものは有形に於て数、理、学と無形に於て独立心と此二点である。」⁽²¹⁾或は、「学問の旨は、事物の理を知り天然を制して此平安を致すの術を施すに在り。……律と云ひ、国憲と云ひ、宗教と云ひ、尚一步を進めて道德の如きも、其是とする所、非とする所、古今に異なり、各国に同じからず。唯天然を制する術、即ち、化学器械学の如きは、其利害古今万国に同じ。人生の目的は天を知り天を制するに在り。」⁽²²⁾福沢が後年、「儒者が地獄極楽の仏説を証拠なきものなりとて排撃しながら、自家に於ては数百年の其間、降雨の一理をだに推究したる者なし、雨は天より降ると云い、或は、雲凝りて雨と為ると云ふのみにして、蒸発の理と数とに至ては嘗て其証拠を求むることを知らざりしなり」⁽²³⁾と云って、儒者が目に様々の自然現象を見ながら、進んでこれを支配する因果の理法を探索しようとしなかった怠慢を責めているのも、一貫した問題意識を示すものである。従って、「物ありて然る後、倫あり、倫ありて然る後に物を生ずるに非ず。憶断を以て先ず物の倫を説き、其倫に由て物理を害する勿れ。」⁽²⁴⁾という、儒教の実学（即ち虚学）を物理の実学に転回させるところのかのテーゼは以上のような認識方法から必然的に生れて来ると云うことが出来よう。

このようにして、福沢における科学主義、乃至、合理主義は事物を疑うことによって自然法則、理法を究明し、ゆくことであり、ものごとを事物に即してラショナルライズしてゆくことである。「信の世界に偽詐多く、疑の

世界に真理多し⁽²⁶⁾」それは、バックル (Thomas Buckle) が文明の進歩は疑い究めんとする心に正比例し、輕信、即ち、既成の信仰と慣行とを吟味することなく維持せんとする保護精神に反比例する。と云ったことに相通するものである。歴史の進歩の源動力は人間の「内から応ずるラシヨナリズム」であり、それによって「^{ナチユラル}原則の支配する領分⁽²⁷⁾」を拡大してゆくことが文明の進歩である。(福沢が歴史の進歩をギゾーやバックルの文明史観にならって、野蛮から半開、半開より文明へという三段階の進展としたことは、ここに改めてとり上げるまでもない。) こうした事物の理法の追求の大切さを説く福沢は、ガリレオ、ガルハニ、ニュートン、ワットなどの發明発見を「疑の路に由て真理の奥に達したるもの⁽²⁸⁾」と云うと共に、更に、その論理を、自然科学の領域から人間関係の領域の問題におしすめ、トーマス・クラークソンの奴隷売買の攻撃、ルターの宗教改革、フランス革命、アメリカの独立、ミルの婦人論、自由貿易の欠点を是正するための保護貿易論等、「世上に普通にして疑を容る可らざるの習慣に疑を容」れたことによる成果だと云う。ここに彼における理の追究は、自然法則の究明から、人間関係における道理の究明にもおしすめられてゆくのである。次の幾つかの文章はそれを示すものである。「人は唯道理を目当にいたし、理に背くことは父母主人の申付といへども従はざる方当然の儀と心得候。」「人たる者は天の正道に従ふを以て職分とす」(『学問のすすめ』七編)。「天理人道に従って互の交を結び、理のためにはフリカの黒奴にも恐れ入り、道のためには英吉利、亜米利加の軍艦をも恐れず。」「天理に返ることを唱ふる者は孟子にても孔子にても遠慮に及ばず、これを罪人と云て可なり。」(『学問のすすめ』八編)。

「天は人の上に人をつくらず、人の下に人をつくらずと云へり」にはじまる『学問のすすめ』初編の人間の自

由平等の主張の基盤となる「天」の概念、即ち、人間関係、および、その生活領域における天の道理は、擬人化して表現されているが、彼が云うところの宇宙万象の自然法則としての天に通じると共に、西洋思想に云うところの自然法（Natural law）の思想にも通じる。ことに、同じ自然法思想の流れの中でも、自然界を神の創造によるものとし、自然法を神の法とする理想主義的、本質的自然法の立場とは異り、自然主義的見地から人間の現実的欲求を自然と見る現実主義的自然法思想（快樂説、利己主義、功利主義、進化論的倫理説等を含む）に通じるものとも云えるのではなからうか？

明治初期の啓蒙時代より自由民権時代を通じて思想的根柢の相違にもかかわらず、いろいろの思想家たちによって用いられた「天賦人權」というポピュラーなフレーズは、西洋の「自然法」に基いた「自然権」（the right of nature）の訳語である。そして当時、広く普及した人權の觀念は、十八世紀に西洋において著しく自覺的となったアメリカの独立宣言、並びに、フランスの人權宣言の思想に主たる源流を持つものであった。（他にキリスト教の人權思想等もある）。そして、福沢の「天は人の上に人をつくらず、人の下に人をつくらず」にはじまる自由平等の主張を、アメリカの独立宣言のすぐれた意識だと云う人もあるようであるが（他に、ミルトンの“Paradise Lost”によっているのではないかという説もある⁽²⁹⁾）、主としてジェファソンが書いたと云われるアメリカの独立宣言は、その人權を「造物主」（the Creator）、「自然の法と自然の神の法」（the laws of nature and of nature's God）によって賦与されたものと云っており、人權の根柢をキリスト教の福音、およびそれに基く人間理解よりも、非宗教的な自然権の思想（神という場合にも自然神）に求めていると云われている⁽³⁰⁾。フラ

ンス革命においては、より唯物的である。福沢の人権思想は必ずしも西洋でいうところの自然法思想に基くとは云い切れないであろう。しかし、当時の自然権の思想に傾斜した西洋の人権思想に影響されながら、福沢は人間の権利、その自由と平等を、云いかえれば、その価値観を、彼独自の唯物的天概念にもとづいて展開して行つたと云つてよいのではなからうか？

(註)

- (1) 『福翁自伝』選集第六卷、一九頁。
- (2) 同書、二〇頁。
- (3) 『覚書』選集第一卷、二四—五六頁。
- (4) 同書、二四三—四頁。
- (5) 同書、二五七頁。
- (6) 同書、二四三頁。
- (7) 『通俗国権論』福沢全集第五卷、一〇五—六頁。
- (8) 『通俗国権論二篇』同第五卷、一六一—一六二頁。
- (9) 『覚書』選集第一卷、二四五頁。

尚、福沢が、政府の権力によりすがろうとする仏門の腐敗を攻撃し、「僧侶は俗より出でて俗よりも俗なり」(「僧侶論」と題する演説、『福沢論吉伝』第四卷、七二頁)と批判したことは有名であるが、彼は、仏教が古来国内に広く行われ、国民信仰の中心となつて来たことから、僧侶の墮落を矯正して、これを日本の国教とし、人心を緩和し、世安を維持するために利用することは、経世上の得策だという意見も持っていた。

- (10) 『内村鑑三全集』第十卷、講演上。

更に彼は次のように云っている。「彼等は宗教は迷信であると言ふて居る。然るに彼等は此迷信、此無用物を彼等の

同胞に推薦しつつあるのである。彼等の不信実も此に至て其極に達せりと云ふべきではない乎。然も斯る人は此日本には決して尠くはない。故福沢諭吉先生の如きは終生斯る説を唱へられた。」

- (11) 『植村正久とその時代』第五卷、九八四頁。植村は福沢の偉大さは充分に認めていたようであり、それは福沢の死をいたんで書いた「福沢先生を弔す」(『福音新報』二九三号)と題する文章にも明らかに見られる。独立自尊主義の唱道者にして、日本の道徳を改革しようとした福沢の「平和の戦争は血を雨らす形体上の戦争よりも屢々猛烈なる觀を呈せり」と云い、「福沢先生は宗教家に非ず、然れども宗教以外の意味に於て彼は多くの偶像を破壊せり……先生の手に種々の偶像粉碎せられて日本文明の進歩は著しく其の速力を加へたり」とはめている。しかし、そのあと、「……上品なるエピキュラスの徒、遂に豚小屋主義に陥りたる如く、又フランクリンの感化を受くる者誤って全能なる弗の崇拜者となれる如く、何人も武士風ありと認め、俠骨ありと称讃し、道義の念深しと尊崇する福沢先生の末流また拝金の徒少しとせず、是其の議論の弊なるか、其の主義の論理的結果なるか、將た之を学ぶものの誤解せるに依るか……」と云っている。

- (12) 『覚書』選集第一卷、二四〇頁。

- (13) 『時事小言』選集第四卷、三〇七—三〇九頁。植村正久は、その「福沢先生時事小言偶評」(『六合雜誌』第十三号)に、「先生は自ら宗教の事は知らぬと申さるれば何にも其論に付き咎むべき所なければ、其知らざる事に付て喋々と論ぜらるるは、自家撞着前後不都合の事と云はざるべからず、外教が我国に伝播することあらば、我国權を滅殺することあらんなど論ぜらるれど、何を以て其知らざる宗教が此如き動作をなすことを知らるるや……」と評している。

- (14) 明治七、八年頃来日した聖公会の宣教師アレキサンダー・ショー (Archdeacon Alexander C. Shaw) を福沢の邸内に西洋館を建てて、これに住わせ、令息等に英語の教授を託し、その後も引続き交際して福沢自身キリスト教に関する知識は同人から得たと云われる。ショーの紹介でミス・ホールという婦人宣教師がしばらく福沢家の二階に寄宿して家庭教師をしていたらしいが、石河幹明『福沢諭吉伝』によれば、「ホールが先生の家に居たとき毎朝祈禱する折、何卒下に居る悪魔共の罪を免させ給へと、頻りに悪魔悪魔といふ言葉を口にす。悪魔とは誰のことだと聞いて見ると、それは私はじめ福沢の家族のことであるといふので、これには甚だ驚いたが、併し其熱心には感心したと先生が語られたことがある。」(第四卷、六一—六二頁)ということである。日本の新聞の創始者の一人ブラック (John Reddie

Black)の未亡人と娘も福沢家の子女の英語教師として親交が長くつづいたようである。

また、義塾の英語教師には外国の宣教師が少なくなかったようである。「先生が一時外教防遏論を主張せられたので、塾中にも基督教排斥の説を為す者もあったが、先生の主張は国権保護の見地から出たので、固より宗教の主義に反対せられたのでなく、外国の宣教師などに対しては少しも気嫌ひなされるようなことはなかった。例へば明治五年頃塾の語学教師をしてゐたカロザスといふ米国人は宣教師であつたので、授業時間外に塾生に対して宗教に関する講話をなし、日曜日には教会に誘引して宗教に引入ることを努めなどしたが、先生はこれに就て何ともいはれなかった。(同上、六〇頁)尚、福沢が親しくした宣教師には彼の長男一太郎がアメリカ留学中世話になつたというような関係もあつて、ナップをはじめ、ユニテリアンが多かつたようである。『慶応義塾基督青年会三十年史』に収録された向軍治の「追憶」という文章にも、塾の諸学科の外人教師にユニテリアン教会の宣教師が多かつたことが記されている。

(15) 「父諭吉は、晩年には、『物理学がすんだら、宗教の研究をはじめ』と申しておりましたし、仏教に近づけようとした弟子の人(福沢家に寄寓し、後に駒込真浄寺の住職を襲いだ寺田福寿)もありましたが、キリスト教は理解出来ない人間でした。独立自尊といつても何がその基盤でございますか? 文明の進歩と云つても何が進歩の目的でございいますか? 父の思想のあいまいさ、不徹底さはそこにあるのではないのでしょうか?」これは愛嬢志立タキ氏の筆者に直接語つた父諭吉批判である。

福沢の三男福沢三八氏は「父三題」(『父諭吉を語る』)の中で、父諭吉が無宗教だと云いつつも坊さんが好きであつたこと、どんな寺でも、賽銭を上げたが、手を合せて拝むことは絶対にしなかつたし、賽銭は寺の維持費にしたいだけのことだと云つたということ、また、寝に就いてから稀に「ああ有難い有難い。南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」と念仏をとなえるのをきいたが、本気でなくどうも空念仏のようであつたことなどを記している。

(16) 『日々のをしへ』初篇だい八、続第七巻、四〇五―四〇六頁。

(17) 『ひびのをしへ』武篇、だい一、続第七巻、四〇九頁、第二篇は、「とうざい、とうざい、ひびのをしへ二へんのはじまり。おさだめのおきては六かどう、みみをさらへてこれをきき、はらにをさめてわするべからず。」ではじまっている。

- (18) 『福翁百話』「宇宙」(一) 選集第七卷四—五頁。
- (19) 同書「天工」(二) 同七—九頁。
- (20) 同書「謝恩の一念発起す可きや否や」(六) 同二〇—二二頁。
- (21) 『福翁自伝』選集第六卷、二二五—二二六頁。
- (22) 『覚書』選集第一卷、二四九—二五〇頁。
- (23) 「物理学の要用」正第十卷、三一—四頁。
- (24) 「文明論之概略」正第四卷、四六頁。
- (25) 丸山真男「福沢における『実学』の転回」『東洋文化研究』第三号収録。
- (26) 『学問のすすめ』十五編選集第一卷、二〇二頁。
- (27) 「文学会員に告ぐ」続七卷、四七—四八頁。
- (28) 『学問のすすめ』十五編選集第一卷、二〇三頁。
- (29) ミルトン (John Milton) の “Paradise Lost” xii, pp. 67—71 に次の箇所があるが、内容的には、福沢の「天は人の上に……」に類似している。

He [i. e. God] gave us only over beast, fish, fowl

Dominion absolute; that right we hold

By his donation; but Man over men

He made not Lord; such title to himself

Reserving, left human free from human.

ただ、ミルトンの場合には敬虔な清教徒ピューリタンであって、キリスト教信仰に基いて、人間と人間との関係をうたっているものであって、根本的立場は福沢とは異なる。しかし、当時イギリスでは、清教の革命精神によって内乱を生じ、国王チャールズ一世は死刑に処せられ、クロムウェルを首領とする共和政治が布かれたのであり、ミルトンはこの共和政府を支持した人であり、福沢がこの箇所から直接に影響を受けたか否かは断じ難いが、ここにうたわれている内容には、福沢のそ

れに相通じるものがあると云えよう。尚“Paradise Lost”のこの箇所は斎藤勇博士に御指示いただいた。

(30) 『原典アメリカ史』(アメリカ学会訳編)第二巻、一八五頁、高木八尺氏解説。尚、アメリカ独立宣言の原文は、“... We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal: that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness.”となっており、「自然の法と自然の神の法」の原文は“the laws of nature and of nature's God”となっている。

三、福沢の樂觀的人間観

それでは、福沢は人間をどのように観たのであろうか？ 彼の人間把握というか、人間理解というか、その人間観の構造を問うてみたいと思う。

a、「独立自尊」と「うじ虫」

福沢は、権力偏重の社会において、儒教道徳によって長い歴史を通してつちかわれて来た卑屈な服従意識からの人間解放の大切さを説き、西洋にあって東洋にないものは、「有形においては数理学、無形においては独立心」と云って、西洋文明の源動力の一つとして独立心のあることを早くより見ぬいていた。そして、「独立自尊」の叫びをいち早くあげたことに日本の近代化の歩みがはじまったことは、今更いうまでもない。「天の人を生ずるや、これに体と心との働を与へて、人々をして、この通義を遂げしむるの仕掛を設けたるものなれば、何等の事あるも、人力を以てこれを害す可らず、大名の命も人足の命も、命の重きは同様なり」と人間生得の⁽¹⁾人権論をは

じめとし、「自主・自由・独立・平等」を人間の天性とする主張はまさしく泰平の安眠を破るものであった。

「凡そ人生に大切なるは独立の一義にして、人の人たる所以は唯この一義に在るのみ。」⁽²⁾「古来支那日本人のあまり心付ざることなれども、人間の天性に自主・自由といふ道あり。」⁽³⁾「人間の自由独立は大切なるものにて、此の一義を誤る時は、徳も修むべからず、智も開く可らず、家も治らず、国も立たず、天下の独立も望む可らず。」⁽³⁾「今日自主・独立の教に於ては、先づ我が一身を独立せしめ、我一身を重んじて自から其身を金玉視し、以て他の關係を維持して人事の秩序を保つ可し。……一心此に至れば、天下も小なり、王公も賤し、身外無一物、唯我金玉の一身あるのみ。」⁽⁵⁾

それでは、自主・独立とはどういうことを意味しているのであろうか？ 福沢は独立とは「他人の厄介にならぬことなり」というのであるが、独立を有形の独立と無形の独立との二つに分けて考える。「独立にも心身二様の別ありて、衣食住有形の需用を自力に弁ずるを身体の独立と云ひ、社会の交際、処世法に、我思ふ所を行ひ、満腔豁然洗ふが如くにして、秋毫の微も節を屈することなきを、心事無形の独立と云ふ。斯く二様を全うして始めて人生の本意に叶ふことなれども、其有形無形孰れか遠近と尋ねれば、先づ有形の独立を得るに非ざれば無形の独立は遂に望なきことと知る可し。」⁽⁶⁾ここにも明らかであるように、彼は、独立を二つの要因をあげて考えるのであるが、彼の発想法は、心と物と「いづれか遠近」と問えば、心より物を先決条件とする。有形の独立、即ち、物質的独立から始まるのである。それはさきにふれた、彼の価値観が、物質からスタートし、そこに基盤をおくのと符合する。そして、その物質的独立は次のようにも表現される。「人生独立の第一要は、自力、自活、苟も

他人の厄介たるを許さず、一切万事自分の責任を以て生活するが故に、私有財産を守ること固きのみならず、自家の私有を重んずると同時に他の私有をも犯さず、……今の独立士人は自から額に汗して自から食ひ、有余を積み不足を忍び、他に対して一毫も取らず一毫も与へざるの主義⁽⁷⁾なりと。ここには、安藤昌益の「自然真営道」、あるいは、「直耕」の思想に通じるところの「自ら勞して自ら食」(中津留別の書)う者の自立自活の在り方、「働かざるものは食うべからず」の原則が示されており、それは彼においては独立の基本的条件である。「人間処世の法は、先づ衣食住有形の独立を謀りて後に心の独立に及ぼすこと当然の順序⁽⁸⁾」と云う。

それでは、心の独立、精神の独立を彼はどう見たか? 「独立は単に肉体のみに非ずして精神の独立こそ更に大切なれ。衣食足りて独立成ると云ふが如きは断じて許す可らず。抑も人を万物の靈と云ふは何ぞや。人間を天地間の万物に比較して就中その精神を禽獸の心に比較して、一種特別靈妙不思議の点あるが故なり。左れば人は万物中の至尊にして其言行苟も禽獸の真似は犯す可らず、否な之を犯さんとして自から犯すを得ず、即ち人間たる者の本心なり。平に云へば其知徳なり。故に禽獸を去ることいよいよ遠くして、人間の智徳いよいよ高し。他人に教へらるるに非ず、他人を憚るに非ず、万物に対して唯我^{わが}独^{ひとり}尊^{たう}なる其^{その}独^{ひとり}尊^{たう}の精神こそ我^{わが}言行の指南なれば、智徳の師は近く我^{わが}身^みに在^あて存^{ぞん}ず。是即ち我輩の主義とし守る所のものにして、要は唯自尊自重独立して人間の本分を尽すの一点に在るのみ。⁽⁹⁾

「無形の独立」即ち、「精神の独立」は以上のように福沢においては人間自身に内在する「自尊自重独立の本心」に由来するもの、「他動」でなくて「自発」である。これは、「人は生れながら独立不羈にして束縛を被るの

由縁なく、自由自在なる可き筈の道理を持つと云ふこと⁽¹⁰⁾』という『西洋事情』における彼の人権の定義の本質をなすものと云えよう。そして、この自主・自由・独立の人間こそ、「万物の靈」にして「地球上の至尊」である。

以上が福沢の人間観を説明する場合、先づ表面に浮び上るトーンである。ところが、こうした独立自尊の人間観に、影のように伴うもう一つのトーンが彼の人間観には見られる。それは人間を「うじ虫」と見る観点である。

「宇宙の間に我地球の存在するは、大海に浮べる芥子^{けし}の一粒と云ふも中々おろかなり。吾々の名づけて人間と称する動物は、此芥子の上に生れ又死するものにして、生れて其生るる所以を知らず、死して其死する所以を知らず、由て来る所を知らず、去て往く所を知らず、五六尺の身体僅に百年の寿命も得難し。塵の如く埃の如く溜水に浮沈する子子^{ほうふら}の如し。蜉蝣^{ふういう}は朝に生れて夕に死すと云ふと雖も、人間の寿命に較^{くら}べて差したる相違にあらず。蚤^{のみ}と蟻と丈くらべしても、大象の眼より見れば大小なく、一秒時の遅速を争ふも百年の勘定の上には論ずるに足らず。左れば宇宙無辺の考を以て独り自から観ずれば、日月も小なり、地球も微なり。況して人間の如き無智無力、見る影もなき蛆虫^{つじむし}同様の小動物にして、石火電光の瞬間、遇(偶)然この世に呼吸眠食し、喜怒哀楽の一夢中、忽ち消えて痕なきのみ。然るに彼の凡俗の俗世界に貴賤貧富・栄枯盛衰などとして孜々經營して心身を勞する其有様は、庭に塚築く蟻の群衆が驟風の襲ひ来るを知らざるが如く、夏の青草に翻々たる蜈蚣^{はつた}が俄に秋風の寒さに驚くが如く、可笑しくも亦浅ましき次第⁽¹¹⁾。」

このように人間を微少さの極限において見る考え方は、宇宙論的観点からする人間存在の相対化、有限化とも見られるであろうが、同時に、福沢の思想の底には、仏教的無の絶対性とも云うべき思想が流れていたと云える

のではなからうか？ 彼は真宗の僧侶と割合によく交ったようであるが、その一人金玉均が次のような禅家の一絶句

万般施設不_レ如_レ常 又不_レ驚_レ人又久長

如常恰似_二秋風至_一 無意涼人々自涼

をおくったのに対し、福沢は次のような返事をおくったという。

古筠先生好談_レ禅。余未_レ能_レ解。依戲記_二

自家安心法。供_二先生之一笑_一。

所_レ思不_レ可_レ言 所_レ言不_レ可_レ為

人間安心法 唯在_レ無_レ所_レ思⁽¹²⁾

福沢はよくこの詩を書いて人に与えたというから、よほど気に入っていたようである。このような仏教的「無」の觀念を媒介としながら、福沢の場合、どうして出家的、出世間的（彼岸的）諦觀とならなかったのであろうか？ 彼はキリスト教では人間がどこまでも人間であって神になれないことを不満とし、「阿弥陀如来は單純なる有神ではない、いはゆる真空妙有で有無を超越した神である、真宗では生仏不二といふていかなる人間でも一向に信心すれば即身成仏、即ち仏となることが出来るといふてゐる」⁽¹³⁾ことに共鳴を感じているようであるが、唯物主義者の福沢は、仏教を信仰として見るよりも、むしろ、仏教的唯物主義に近親性を感じたのではなからうか？ 仏数的「無」の觀念を福沢的に解し、その達觀、その無執着を「人間の安心法」として摂取することによ

って、人間自らを最大限の自己否定の極限におき、そのことによって逆説的に、彼は彼独自の「自由」(福沢の自由についてはあとで取上げるが)を獲得し、その自由をより確実なものとしたのではなからうか? そして、このうじ虫観、現世への無執着における自己の対象化は、「唯戯と知りつつ戯るれば、心安くして戯の極端に走ることなきのみか、時に或は俗界百戯の中に雜居して独り戯れざるも亦可なり。人間の安心法は凡そ此辺に在て大なる過^{あやまち}なかる可し⁽¹⁴⁾」と人間の生のいとなみを蛆虫の戯としてとどめをさしておきながら、その振子は逆転して、その蛆虫の身相応の覚悟を求める肯定面へとふりかえされ、「人生本来戯と知りながら、此一切の戯を戯とせずして恰も真面目に勤め、貧苦を去て富樂に志し、同類の邪魔せずして自から安樂を求め、五十七十の寿命も永きものと思ふて、父母に事へ夫婦相親しみ、子孫の計を為し又戸外の公益を謀り、生涯一点の過失なからんことに心掛ること蛆虫の本分なれ⁽¹⁵⁾」という蛆虫の現世への積極的姿勢が指さされるのである。しかしながらこうした蛆虫的「悟り」をもつての人生に対するつましい、しかし、不屈の姿勢は必ずしも福沢独自のものではない。長い歴史を通して権力の圧迫に堪えて、「人生五十年、何をくよくよ笑ってくらせ」と生きぬいて来た日本の民衆のけなげな生き方の中には、共通して諦観と裏表となつて、ここに見出すところの蛆虫的人間観があるのではなからうか? 福沢の蛆虫的発想法は日本の民衆のふところにその発生の土壌を持っていると云つてもよいと思う。しかし、福沢の場合、極限的地点からふり戻されるその振子は、日本の庶民に普通見出すところの受身の積極性から、彼独自の能動的積極性としてのもう一つの極へとつき進むのである。

「人生は至極些細なるものにして蛆虫に等しと云ふは、他人の沙汰に非ず、斯く云ふ我身も諸共に蛆虫にして、

他の蛆虫と雜居し以て社会を成すことなれば、蛆虫なりとて決して自から輕んず可らず。苟も人として此世に生れ出でたる上は、即ち万物の靈にして地球上の至尊なり。蓄し此人を蛆虫として輕く視るは心の本体にして、其靈妙至尊を認るは心の働なり。能く能く此処を區別して、扨人間を靈妙至尊のものなりと決定する上は、其位に相応する丈けの働なきを得ず⁽¹⁶⁾。」

そこで福沢は天が人間に約束している恵みの可能性は人の力を加えなければ人の用を為さない。万物の靈、地球上の至尊と称する人間は、天がかくしている無限無量の秘密をあばき出して我物とし、一步一步人間の領分を広くして浮世の快樂を大にしないでならないと云うのであって、人間による自然の証明による無限の可能性を信ずるルネサンス以来の近代科学主義を繼承している。

以上、福沢の人間觀における「独立自尊」と「うじ虫」という二つの概念は、福沢の認識態度の一つの特色として丸山真男氏のいわゆる「両眼主義」、即ち、「左の中に同時に右の契機を見る、右の中に同時に左の契機を見る……積極的に左を選択し主張する際には、認識態度としては右の方に比重をかけて見る。右に決断する際には左の側面により注目する」⁽¹⁷⁾といった福沢独自の認識方法につらなる問題とも云えるであろうが、いずれにせよ、「独立自尊」と「うじ虫」、或は、「物質の独立」と「心の独立」という対立的二つの概念は、テンションにおいてとらえられていることを見出すのである。即ち、福沢の人間觀はペシミズムとオプティミズムとの両極のテンションにおいて把握されていると云えると思う。ただ、彼の人間把握におけるペシミズムをあらわす「うじ虫」觀は、宇宙論的立場からの造化の世界における微小さを直視する自然主義的ペシミズム、或は、仏教的無の立場

からの無常感に基いたペシミズムであって、人間の本性、或は、内面的本質にかかわる問題把握におけるペシミズムではない。そうした人間性追求の契機は彼の思想には見出せない。従ってそのペシミズムは外的ペシミズムとも云うべきものであって、人間の本性に内在したペシミズムではない。それは人生の不幸や挫折に遭遇して失望したり、感傷したり、自ら傷ついたりしないための心の養生法としての「クッション」である。従って、その克服、即ち、ペシミズムからオプティミズムへの転化は、連続において可能なのであり、「天意天工の所在を知らんと欲せば、身外の物皆天にして一塵の中能く天を見る可し。否近く自ら省れば、自身も亦是れ天力の寓する一塊肉たるの理を発明するに足る可し。」とうじ虫の内に智徳の啓発によって天工を征服しうる可能性は内在しているのである。ここにおいて福沢のペシミズムは容易にオプティミズムに転化するのであり、人間観の構造としては樂觀的人間観と云うべきである。(福沢がこうした弾力性のある樂觀的人間観の故に、当時、日本人が封建制度と諦観的、宿命論的人生観、歴史観によってがんじがらめに縛り上げられていた状態をつき破って、人間の解放と新しい歴史の創造への道をきり開くことが出来たのであったことはいうまでもないことであって、樂觀的であることを指摘することは必ずしも否定的価値判断をのみ意味するものではない。)

b、自由と分限

福沢は、明治初期、即ち、十九世紀の後半の日本にあって、西洋十八世紀の啓蒙思想、特に、天賦人權論を借用して来て、人權主義的人間論を展開し、人間の自由のために斬新な氣風をまきおこしたのであるが、福沢のス

ローガンの一つとも云うべき「自由」とは、どのような思想的内容のものであったのであろうか？

彼は西洋事情の中で自由に関して次のような定義を下している。『リベルチ』とは自由と云ふ義にて漢人の訳に自主、自尊、自得、自若、自主宰、任意、寛容、従容等の字を用ひたれども未だ原語の意義を尽すに足らず、自由とは一身の好むままに事を為して窮屈なる思なきを云ふ、古人の語に一身を自由にして自ら守るは万人に具はりたる天性にて人情に近ければ家財富貴を保つよりも重きことなりと。……。

故に政治の自由と云えば、其国の住人へ天道自然の通義を行はしめて邪魔をせぬことなり、開版の自由と云へば、何等の書にても刊行勝手次第にて書中の事柄を咎めざることなり、宗旨の自由とは何宗にても人々の信仰する所の宗旨に帰依せしむることなり。⁽¹⁹⁾

彼はまた、アメリカのウェイランド (Francis Wayland) の “The Elements of Moral Science” (明治六年の日本語訳は『泰西脩身論』) が人の身心の自由を、(1)身体の自由、(2)智慧、思考の自由、(4)感情、欲望、幸福の自由、(5)至誠、良心、信念の自由、(6)意志の自由の五つの点において論じていることを紹介し、これら五つの自由は「人に欠く可らざる性質にして、此性質の力を自由自在に取扱ひ、以て一身の独立をなすものなり。」(『学問のすすめ』八編)と云っている。

しかしながら、福沢において「自由」が語られる場合、それは、必ず「分限」と相表裏して語られていることは特色である。つまり、福沢の思想においては「自由」と「分限」とは不可分離の二概念である。「人の天然生れ附は、繋がれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なる者なれども、唯自由自在との

み唱へて分限を知らざれば我儘放蕩に陥ること多し。即ち其分限とは、天の道理に基き人の情に従ひ、他人の妨を為さずして我一身の自由を達することなり。自由と我儘との界は、他人の妨を為すと為さざるとの間にあり。⁽²⁰⁾「分限とは、我もこの力を用ひ、他人もこの力を用ひて、相互に其働を妨げざるを云ふなり」⁽²¹⁾

福沢における「分限」の概念はここに明らかに示されているが、これを英語で表現すれば、“law of nature”あるいは、“responsibility”という意味と考えてよいであろう。福沢における「分限」を「士農工商おのおのその分を尽し、めいめい家を営む」というような意味での「職分」、あるいは、封建時代の身分的分限観と同義語と解する人もあるが、私はそう思わない。彼は、国民は「国民たるの分限を尽し、政府は政府たるの分限を尽し」というようなことも云っているが、それも身分的職分ではなくて、福沢は、「分限」を「レシプロシチ」即ち互惠主義、または、「エクウヲリチ」、即ち平等とも定義づけている。

このように、福沢の思想において、分限は、自由にとっての不可欠の条件である。自由とは、「天より定めたる法に従て分限を越」えぬことであり、「人たる者の分限を誤らずして世を渡る」ことだという。時には分限を自由と殆ど同義語に用いていることがある。「自由とは他人の妨を為さずして我心のままに事を行ふの義なり。」（『中津留別の書』）自主・自由・独立をその文明開化のスローガンとして啓蒙運動に挺身していた福沢が、「自由」の主張に「分限」の大切さを同時に強調することを忘れなかったことは、彼の良識を実証するものと云えよう。西洋のデモクラシーの伝統においても重要視される freedom and responsibility の思想と相呼応するものである。

ただ、福沢の場合、彼の云う「自由」とは、さきにもふれたようにウエイランドの五つの自由を紹介したりも

するが、福沢にとって自由の基調をなすものは、前の項でとり上げたうじ虫観においても見たように、無執着の自由さである。そして、その上に立って、彼の重要視することは、分限をこえず、他人の妨にならぬ限りにおいて、「一身の好むままに事を為して窮屈なる思なき」ことであり、「我心のままに事を行ふ」ことである。ここには、自由の問題は、他者との関係において、他人に迷惑をかけたり、他人の自由を妨げたりしさえしなければ、何をしてよいという考えによって性格づけられ、また、そういう次元の問題として自由が考えられている。自由の行使において、人間の自由そのものが、自らを裏切り、あざむくかもしれないというような人間の本性にかかわる自由の課題は問題意識にのぼらない。人間の自由と他者の自由との矛盾の深酷さもそうふかくは問われておらず、人間は分限を容易に守りうるものといった前提で論理が展開されている。そして、分限を守る限り、互に平和的共存をなして幸福を実現出来るといった前提で論理が展開されている。それは福沢の求める人権とその自由が外形のものであって、人間精神の内面性の問題は福沢本来の関心事ではなかったこと、および、彼の人間性に関するオプティミズムがその決定的要因をなしているとも云えると思う。「父子君臣夫婦朋友互に相妨げずして各其持前の心を自由自在に行はれしめ、我心を以て他人の身体を制せず、各其一身の独立を為さしむるときは、人の天然持前の性は正しきゆへ、悪しき方へは赴かざるものなり。」⁽²¹⁾

そこで、自由の問題においてもつきあたる福沢の樂觀的人間観の問題を、福沢の「善」と「悪」の問題の考え方において問うてみたいと思う。

c、善 と 悪

福沢の人間理解において、善と悪の問題はどのように考えられていたのであろうか？

『文明論之概略』は福沢の相対主義的価値判断を示す有名な命題ではじまる。「輕重長短善惡是非等の字は相對したる考より生じたるものなり、輕あらざれば重ある可らず、善あらざれば惡ある可らず。故に輕とは重よりも輕し、善とは惡よりも善しと云ふことにて、此と彼と相對せざれば、輕重善惡を論ず可らず。斯の如く相對して重と定り、善と定りたるものを議論の本位と名く」⁽²²⁾ 彼は決して絶対的善とか絶対的惡とかいう価値判断の下し方をしない。二つの対立概念、二つの可能性のテンションにおいて、与えられた状況の中で福沢式議論の本位を立て、そこで惡に比して善、輕に対して重と判断される行動規準を具体的に選びとってゆく。「腹は背に替へ難し」、「小の虫を殺して大の虫を助く」、「大名藩士の祿を奪ふは鱈を殺して鶴を養ふが如し」。こうした価値判断の下し方は、歴史の現実の中での人間の決断の領域は相対的であって、いかなる人間的決断も絶対的ではありえず、「より少き惡」(lesser evil)、「より大なる善」(larger goodness)の選択に外ならないとするラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr) の決断の相対性の論理につながるものがある。(勿論、ニーバーの云う相対性の背後には神という絶対者、絶対的真理があり、その前に見出す人間の相対性の認識であるが)、また、「プラグマティストは真理を複数形で論じ、……事実と具体性に執着し、真理を特殊な場合場合におけるそのはたらしきに着目し、觀察し、そして一般化してゆく。真理は彼にとって、経験内におけるあらゆる種類のはっきりした

作用価値をあらわす一個の普通名詞となる。……プラグマティズムは、われわれの精神とわれわれの経験とが相たずさえて作り出す結論以外の結論には全く無関心である。⁽²³⁾」というウィリアム・ジェイムス (William James) の思想にも相通じるものがある。

このように、価値判断の相対主義の観点に立ちながら、更に、福沢は一人の人間の評価においても善人、或は、悪人のいずれかと断定することは出来ず、善悪両要素の混合と見る。「彼の識者が甚しく世の不徳を憂る由縁を尋るに、畢竟世の人をば悉皆悪しき者と思ふて之を救はんとするの趣意なる可し、其婆心は真に貴ぶ可しと雖ども、世の人を罪業深き凡夫と名るは所謂坐を見て説く方便のみ。其実は必ずしも然らず、人類は生涯の間孜々として悪事のみを為す者に非ず、古今世界中に於て如何なる善人にも必ず悪行なきを保す可らず、如何なる悪人にも亦必ず善行なきを期す可らず。⁽²⁴⁾」しかも善と悪とどちらが多いかという点、善の方が多い。「人の生涯の行状を平均すれば、善悪相混じて善の方多きものならん、善行多ければこそ世の文明も次第に進たることなれ。」善の方が悪よりも多いという判断は何を要因としているのであろうか？ 福沢の人間観は、人間の本性は善だという性善説の立場に立っていることが、『文明論之概略』のつづく論旨によって示されている。「人の心の善悪は人々の工夫にあるものにて傍より自由自在に与奪す可きものに非ず、教の行届かざる古代の民に善人あり、智力発生せざる子供に正直なる者多きを見れば、人の性は平均して善なりと云はざるを得ず。徳教の大趣意は其善の発生を妨げざるに在るのみ。家族朋友の間に善を責るとは、其人の天性になきものを傍より附与するに非ず。其善心を妨るものを除くの術を教へ、本人の工夫を以て自己の善に帰らしむるのみ。」

人間は天性善であるとする考えは、「人の天然持前の性は正しきゆへ悪しき方へは赴かざるものなり。」(『中津留別の書』)「苟も善を為さんとする者は唯人情自然の赴く所を察して之に従ふ可きのみ。」(『福翁百話』)「善は易くして悪は難し」にも共通して見られる。そして、福沢は、善悪の標準は人の好悪によって定まると云い、「善悪の区別は詐偽師盜賊にても既に之を知れり。……善悪の標準明白にして、天下の人は都て徳教の師なりと云ふも差支なかる可し。」とも云う。

従って、教育、特に徳教とは、人間に潜在或は内在している善の発生の妨げとなるものをとり除く方法を教えることである。云いかえれば無知の克服によって自己の善に帰らしむることである。福沢もソクラテスらとひとしく、無知が悪の原因であって、知によって善となるという立場をとるのであって、無知貧困の悪は啓蒙によって排除される。ここには古くはプラトンの『リパブリック』、近くはデューイのプラグマティズムの教育学説等に見出すところの啓蒙主義的教育思想に相通じるものがある。また、教育の力は唯人の天賦を発達せしむるのみであって、「学校は人に物を教ふる所に非ず、唯其天資の発達を妨げずして能く之を発育する為の具なり。教育の文字甚だ穩当ならず、宜しく之を発育と称す可きなり。」⁽²⁵⁾と云い、福沢独自の考え方においては、開発教育の主張をなしており、その意味でも福沢は日本における近代教育の開拓者と云うことが出来る。そして、福沢のこうした教育観の基底をなすものは、性善説の人間観、人間の本性を善とし、その善をはばむ条件さえ排除すれば人間本来の善を成就することが出来るとする樂觀的人間理解である。

ところが、福沢のこうしたオプティミスティックな人間観との関連において興味あることは、彼の人間の権力

に關するペシミスティックな觀方である。「人間の交際に於て、或は政府、或は人民、或は學者、或は官吏、其地位の如何を問はず、唯權力を有する者あらば、仮令ひ智力にても、腕力にても、其力と名るものに就ては必ず制限なかる可らず、都て人類の有する權力は決して純精なるを得べからず、必ず其中に天然の惡弊を胚胎して、或は卑怯なるがために事を誤り、或は過激なるがために物を善すること、天下古今の實驗に由て見る可し。之を偏重の禍と名く。有權者常に自から戒めざる可らず。」⁽²⁶⁾

このように人間の力、即ち權力 (power) には、天然の惡、即ち、その力を所有するものの利益の方に常に天秤が下るといふ權力偏重の惡が胚胎していると云う福沢は、この權力の問題をただ政府と人民との關係においてだけ云っているのではない。(權力主義的な政治權力下に支配されて來た日本では勿論そこに基本的な問題があることは云うまでもないが)。「此偏重は交際の至大なるものより、至小なるものに及び、大小を問はず、公私に拘はらず、苟も爰に交際あれば、其權力偏重ならざるはなし。其趣を形容して云へば、日本國中に千百の天秤を掛け、其天秤大となく、小となく、悉く皆一方に偏して平均を失ふが如く云々。」といい、その惡弊は男女、親子、兄弟、長幼、家の内外、師弟主従、貧富貴賤、新參故參、本家末家等あらゆる人間關係において見出せる事だと云う。

人間の權力(力)——これは他者を支配しようとする權力欲にせよ、自分のみが利益を独占しようとする所有欲にせよ、人間の自己中心的、自己榮化的欲望の手だてになり易いし、また、その具現でもある——に胚胎する惡を福沢がこのように鋭く見抜き、それを指摘する時、彼のメスは只單に日本の社会構造の封建的性格にむけ

られているだけではなくて、そのメスの方向は、日本の人間の精神構造にむけられ、更には、人間一般の本性そのものに胚胎している悪の要素に対しても可能性としては、むけられていると思えるのである。しかし、福沢の人間解剖は、彼のオプティミスティックな人間観をくつがえすか、あるいは、それと対決するまでには、彼の悪の把握が堀下げられておらず、あらゆる人間関係に共通に見出すところの現象としての権力の偏重の指摘に終わっている。従って、人間の「悪」とは何かの問題は本質的には究明されないのである。

福沢の人間把握は楽観的ではあるが、決して手放しの単純なオプティミズムではない。人間の天然の善性とその成長進歩の可能性に対する信頼は大きく、オプティミズムの方向への傾斜は大である。しかし、彼の両眼主義は、進歩の可能性の方向に傾斜しつつも、反対の極へのにらみの充分にきいた認識をしていることは、福沢の問題認識の眼の鋭さと正確さを物語るものである。日本の思想家としては珍しくオリジナルな立体性がある。しかしながら福沢が人間理解の深所に入りゆくための貴重な諸契機を意識的、あるいは、無意識的にとらえていながらも、人間の内面性ふかく入りこむことの出来なかったのは何によるのであろうか？ それは、彼が超越的真理の前に立つものとしての自己認識に遂に達しえなかったことによるのではなからうか。「善悪の標準明白にして、天下の人は教て徳教の師たり」と云う時、それは、詐偽をすること、盗むこと、殺すこと等々人間の行状、或は、Crime に類することについての善悪であって、罪 (Sin) の意識、云いかえれば、「まなざし」のもとにある主体というか、内在的には、自分の心の中を見ているもう一つの眼（良心と云ってもいいであろう）の前に立つ自己の発見、超越的には、絶対的超越者である神によってすべてを見られ、知られている私の自覚がそこには

欠如している。福沢は本当の意味で自己を超えた地点から自己を見ることが遂に出来なかった人ではなかろうか？ 超えたように見えるうじ虫観においてすら、自らが自己の「惑溺」を心理的に防ぐために準備したクッションであることを考える時、彼にとって、本当の意味での自己超越の契機はなかった。それが彼の自由の把握を、従って、裏返せば、悪の把握を不徹底に終らせたのではないであろうか？ 人間把握の彫りの深さは、「自由」と「罪」の問題をどのようなものとして把握するかによって決定されると信ずるからである。

他人の妨げにならない限りにおいて、何でもしたいことをするという自由の概念は、対人関係における行状 (behavior) の問題にすぎず、人間が真の自己を実現するという課題にはかかわっていない。従って、他者の自己実現と己れの自己実現とを結ぶ公分母となる人間存在の究極の基盤は問はれておらず、他人の妨げをなさず、己れの欲するところを行う自由を共通の価値とするだけである。福沢の問いはあくまでも horizontal のものであって、vertical な関係を媒介とするものではなかった。彼は徹底した人間主義者、人本主義者であり、唯物主義者であった。ただ、彼は、唯物主義者、人間主義者のオプティミズムの限度を鋭くも賢く直感している唯物主義者だったのではなかろうか？ いずこからかの「まなざし」の福沢的直感、あるいは、予感を脱落させて、彼の人間主義、知的唯物主義の面だけを継承して来たのが、明治時代より今日にいたる日本の民衆にもインテリにも共通してドミナントな日本的唯物主義ではなかろうか？

(註)

(1) 『学問のすすめ』二編、選集第一巻、九七頁。

- (2) 「卒業生に告ぐ」正第九卷、六〇二頁。
- (3) 「中津留別之書」続第七卷、三九七頁。
- (4) 「徳育如何」正第五卷、四九五—六頁。
- (5) 『福翁百話』選集第七卷、二四六頁。
- (6) 同書 “ 二五八頁。
- (7) 同書 “ 二四七頁。
- (8) 同書 “ 二五三頁。
- (9) 『西洋事情』二編卷之一、正第一卷、五四二頁。
- (10) 『福翁百話』「人間の安心」選集第七卷、二四—二五頁。
- (11) 石河幹明『福沢諭吉伝』第四卷、九五頁。
- (12) 同書、九〇頁。
- (13) 『福翁百話』「人間の安心」選集第七卷、二五頁。
- (14) 同上
- (15) 同書「造化と争ふ」四一頁。
- (16) 丸山真男「福沢諭吉について」『図書』(岩波書店)十一月福沢特集号収録。(講演速記)
- (17) 『福翁百話』「天工」選集第七卷、九頁。
- (18) 『西洋事情二編』卷之一、正第一卷、五四〇—五四一頁。
- (19) 『学問のすすめ』初編、選集第一卷、八九頁。
- (20) 同書、一四八頁。
- (21) 『中津留別の書』続第七卷、三九七頁。
- (22) 『文明論の概略』正第四卷、一頁。
- (23) ジェイムス『プラグマティズム』

(24) 『文明論之概略』正第四卷、一一八頁。

(25) 『文明教育論』正第九卷、三四〇頁。

(26) 『文明論之概略』正第四卷、一七六頁。

四、あとがき

以上、福沢諭吉の人間理解をその価値観（神観乃至天概念）および、人間観の検討を通して考察して来たのであるが、それは、第一に、福沢の思想、ことに、教育思想を究明するための一つの基礎的作業として必要だと思っただけである。そしてまた、彼の人間理解の本質を究明してゆくことは、彼の追求した理想の人間像を彫り出すことにもなる。それは、彼の教育理論の基盤を究明することでもあり、また、近代日本の形成と推進にたくましい力を持った一つのタイプの人間像を掘り起すことにもなると思えるからである。

第二に、私が福沢のものの考え方、ことに人間観に関心を持つのは、近代日本の思想にドミナントな唯物主義（弁証法的唯物主義にあらず）、あるいは、非宗教的、唯物論的人間主義の本質を見きわめたいと思うからであり、ことに福沢の思想にそれの一つの典型があると思えるからである。

第三に、福沢の思想は、日本のインテリのみならず、一般庶民のふところにあって庶民の人生観を特色づけている融通むげなものの考え方、是々非々主義の価値観、人間の限界に対する諦観をクツミョンにして人生肯定にむかうタフな精神、沢山の神々（或は、多様な価値）を自己目的に巧につかいこなしてゆく人間中心の唯物主義

等といかに等質、或は、近似していることか！それは単なる近代西洋精神の輸入というにはあまりにも日本の土壌に内在的である。ただ、それを触発して、エネルギーの新しい活動へと転回させるある契機が必要なかだけである。福沢はそれを西洋文明の中から彼自身の価値観の「眼」によって選びとり、賢明に、有効に、そして、精力的に触発した思想家だったのではなからうか？ そうした、日本の思想的土壌に indigenous な思想家としての福沢に私は特に興味を覚えるのであるが、その点はこの小論では特に展開出来なかった。

以上、「福沢諭吉の人間観」は福沢の教育思想の序論として書いたものである。