

Title	福沢諭吉の学問論
Sub Title	Fukuzawa Yukichi's theory of learning
Author	小泉, 仰(Koizumi, Takashi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1990
Jtitle	哲學 No.91 (1990. 12) ,p.163- 180
JaLC DOI	
Abstract	I have tried in this paper to trace how Fukuzawa Yukichi developed his theory of learning by referring to his writings in a chronological order. His theory of learning has three aspects which show inconsistent differences one another. In the first place, by learning he means the pragmatic knowledges as far as they promote the cultivation of the spirit of self-independence which leads to the independence of Japan ("Commending Learning" and "An Introduction of Civilization"). In the second place, Fukuzawa provides physics for the foundation of all the learnings and imagines that we shall understand all things in the universe including emotion, will, and mental illness by the laws of perfect physics after ten million years. Fukuzawa calls these days "the Days of Incorporation of the Heaven and the Human Beings" ("An Introduction of Civilization" and "Fukuo's One Hundred Stories"). In the third Place, Fukuzawa regards all the learnings as a vain attempt which is like the workings of a maggot ("Fukuo's One Hundred Stories). This last notion shows the Buddhist influences upon Fukuzawa. We find that these three aspects inconsistently coexist in his writings without unifying them.
Notes	文学部創設百周年記念論文集I Treatise
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000091-0163

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

福 沢 諭 吉 の 学 問 論

小 泉 仰*

Fukuzawa Yukichi's Theory of Learning

Takashi Koizumi

I have tried in this paper to trace how Fukuzawa Yukichi developed his theory of learning by referring to his writings in a chronological order. His theory of learning has three aspects which show inconsistent differences one another. In the first place, by learning he means the pragmatic knowledges as far as they promote the cultivation of the spirit of self-independence which leads to the independence of Japan ("Commending Learning" and "An Introduction of Civilization").

In the second place, Fukuzawa provides physics for the foundation of all the learnings and imagines that we shall understand all things in the universe including emotion, will, and mental illness by the laws of perfect physics after ten million years. Fukuzawa calls these days "the Days of Incorporation of the Heaven and the Human Beings" ("An Introduction of Civilization" and "Fukuo's One Hundred Stories").

In the third place, Fukuzawa regards all the learnings as a vain attempt which is like the workings of a maggot ("Fukuo's One Hundred Stories). This last notion shows the Buddhist influences upon Fukuzawa.

We find that these three aspects inconsistently coexist in his writings without unifying them.

* 慶應義塾大学文学部教授 (倫理学)

福沢諭吉の学問という、実学という言葉が早速連想させる位に福沢と実学とは深い関係にある。ところで、この実学という言葉は、すでに中国の朱子が中庸章句において、「その書始めは一理をいい、中は散じて万事となり、末は合して一理となる。これを放ては六合に^{わた}弥り、これを巻けば密に退蔵す。その味窮まり無し。皆実学なり。」¹⁾と云ってこの実学という言葉を使っている。徳川時代の日本の儒者たちも実学思想を盛んに主張している。たとえば福沢諭吉が『女大学』の書名をしばしば挙げて批判をしているが²⁾、当時『女大学』の著者と考えられていた貝原益軒は、『慎思録』で「人倫を明らかにし事業に施し、己を修め人を治むるの学」を「有用の学」といい、逆に「章句訓詁の学」は「無用の学」だといっている³⁾。つまり日常生活に役立つ実践の学問であるという意味で、実学とか「有用の学」といわれ、後者の無用の学は福沢も『学問のすゝめ初編』に「其学問の実に遠くして、日用の間に合わぬ証拠⁴⁾」であるといっているのに符号する。ただ日本の儒学でいう「実学」とか「有用の学」は、徳川時代の封建社会の実生活に役立つ儒教の学問だという意味であるから、福沢が考えた実学とは、内容的に異なったものである。

福沢の実学が益軒の実学とは違っていたことは、日本の時代状況が益軒の生きていた状況と全く違っていたことと深い関係がある。周知のように18世紀、19世紀は、西洋諸国が一斉にアジア地域を植民地化しようと競争していた時代である。福沢は3回外国へ渡航してつぶさにこうした事情を体験した。第一回は1860年[万延元年]威臨丸に乗ってアメリカに渡航し、第二回目は1862年[文久2年]徳川幕府の欧州派遣使節の通訳としてヨーロッパを旅行し、さらに第三回目は再びアメリカに1867年[慶応3年]渡航した。こうした三回の外国旅行を通じてその途中に立ち寄った諸地域のハワイ、インド、アラビヤ、エジプトなどの植民地の事情をつぶさに知った。そして日本も下手をすれば、西洋諸国の毒牙にかかる危険があることを身をもって体験したのである。

西洋諸国に征服された植民地で彼が見たものは、絶対の権力をもって植民地を支配する西洋人と、全く独立の気力も知識も失った植民地人という、恐るべき「権力の偏重」の状態であった。こうした体験から福沢は、日本の独立と個人の独立の重要性を改めて認識した。そこで学問というものは、西洋諸国と対等の立場で交際することのできるという意味の、日本の独立と個人の独立に役立つものだけが真の学問であり、また真の実学であるという結論に達した。こうして福沢は徳川時代の学問の主流を占めていた儒学と、西洋諸国が持っていた学問との比較検討を試みる。明治8年の『文明論之概略』の中で、特にこの比較が日本文明と西洋文明の比較という形で行われている。福沢によれば、日本文明の骨格を占めていた儒教主義は、日本社会の至るところで行われていた専制主義と権力の偏重とを擁護するだけに終わっている、いわばマイナスの実学であるという。

彼によれば、rights つまり権理通義とは個人個人の生命、面目名誉、身体所持の物である。この権理通義の概念は、彼が William & Robert Chambers⁸⁾ や Francis Wayland の The Elements of Moral Science という本などから学んでまとめたものである。ウェイランドでは life, reputation, property が rights の内容になっている。この個人の生命、名誉、財産については個人はすべて平等でなければならないのであり、文明の自由というものもこの権理通義を守ることにある。自由は「諸人の権義を許し、諸人の利益を得せしめ、諸人の意見を容れ、諸人の力を逞しふせしめ、彼我平均の間に存する⁹⁾」というわけである。

ところが、日本においては、人々の権理通義は、君臣、親子、夫婦、兄弟姉妹、男女、長幼、師弟、貧富貴賤、新参古参、本家末家、封建の大藩と小藩、本山と末寺、宮の本社と末社、官吏の上級と下級、官吏と平民、名主と小前のものなどの対立関係の中で、全く不平等の状態の中に置かれ、権力の偏重状態の中に置かれているという。つまり日本の社会のどんな微小部分を取り出しても、かならず二つの極の間に権力の偏重という日本的

現象がある、と福沢は指摘する¹⁰⁾。主君と家来の関係についていえば、主君の前にある家来は、すべての権理通義を喪失し、自己の権義を主君に捧げ尽くす。家来の方は、自分の家に帰ってくると、家来のそのまた家来の権理通義すべてを奪い、全権を握る。家来の家来は、個人の生命、名誉、財産を含めた権理通義を全く無視される。このように封建制度上の上下関係という有様がすべてを決定し、個人の権理通義を否定してしまう。これが福沢のいう「権力の偏重」である。有様という言葉は、福沢が condition という英語を訳したものであるが¹¹⁾、この有様が権義を決定してしまう状態が専制主義であり、福沢の言葉で「門閥制度」である。こうして、福沢にとっては「門閥制度は親の仇」¹²⁾であった。しかも、権力の偏重を日本文明、ひいては東洋文明に内在していた儒教主義が擁護していたわけである。

こうして福沢は、儒学を徹底的に批判していく。もっとも彼が儒学の善さを全く認めずに批判に終始するのは、特に幕末から明治 8, 9 年位までである。彼の時代意識からすると、幕末から明治 8, 9 年位までの時代は、掃除破壊の時代と称している¹³⁾。掃除破壊の時代というのは、徳川時代に固定化してしまった慣習、つまり上に述べたような本来平等であるべき人間の権理通義を有様が不平等にしてしまっている状態をすっかり掃除し破壊して、平等な権理通義を持った人間関係を土台とした社会制度を建設する準備の時代だという意識からきている。

これに対して、明治 10 年以降は、建置経営¹⁴⁾といわれる。この時代になると、福沢は、儒学を一切否定するというのではなく、「経世の眼を以て見れば其勸善誠惡の一事こそ最も重んずる所」といい、「日本社会に神儒仏の教は最も有力にして、古来道德を維持したるの効能は疑ふ可らず。我輩の重きを置く所¹⁵⁾（我輩は寧ろ古主義の主張者なり）」(明治 31 年 3 月 17 日) といって、儒教主義に対する彼の攻撃的態度をかなり修正してしまうのである。とにかく福沢は、後年少しは純粹の儒教を認めるところがあるが、明治初期の新時代にはむしろその弊害の方が大きいとみなし、これを

排除しようとした。

そこで、明治 32 年に出版した『福翁自伝』において、東洋文明と西洋文明とを比較し、次のようにいっている。

「ソコデ東洋の儒教主義と西洋の文明主義と比較してみるに、東洋に無きものは、有様に於て数理学と、無形に於て独立心¹⁶⁾」という。

有形において数理学というのは、『学問のすゝめ二編』¹⁷⁾では「有形の学問」といわれ、天文、地理、究理、化学などが含まれている。今日の言葉でいえば、自然科学を指しており、さらに経済学、政治学、社会学などを含む社会科学を指しているといつてよい。また無形において独立心とは、「無形の学問」に対応するといえる。この無形の学問には、心理、神学、理学つまり今日の哲学が含まれ、いわば人文科学を指しているものといえよう。こうした人文科学は、「人権の重きを論じ」る学問のことである。そうして有形の学問と無形の学問の両方において、福沢は、東洋の儒教主義には無く、ただ西洋の文明主義のみに発見されるものであると主張し、日本の独立と個人の独立を達成するために、どうしても西洋の数理学と独立心つまり西洋の有形の学問と無形の学問を、日本人の魂に植え付けることが 19 世紀日本の急務であると力説したわけである。

そこで、福沢諭吉が慶応 2 年 [1866] から明治 28 年に至る諸著作の中で、有形の学問と無形の学問とをどのように捉えていったかに注目してみたい。

まず慶応 2 年に福沢が書いた『西洋事情初編』に「文学技術」¹⁸⁾という項目がある。この中で福沢は、この項目が測量学、医学、理学を含んでいるものだといひ、西洋の學術の目的は「万物の理をきわめ、其用を明らかにして、人生の便利を達せんがために人々をして天稟の知力を尽くさしむるに在り」といふ。そこでベーコン、デカルト、ニュートンなどの哲学者・科学者の名前を挙げ、試験を方法とした物理学を挙げている。

また慶応 4 年つまり 1868 年 4 月に書いた「慶応義塾之記」の中で、「洋

学」という言葉を挙げ、洋学が「物理を格致し、人道を訓誨し、身世を営求するの業」だといい、「人として学ばざるべからざるの要務」であると共に、「天真の学¹⁹⁾」であるという。

福沢諭吉は、中津にいた時代から当時の下級武士の内職でもあったさまざまな手仕事に熟達していたから、手芸や技術には深い関心を持ち、技術の根本である原理の追求、つまり当時の言葉でいう究理に大変関心を持っていた。これが今日の言葉でいう物理学であり、福沢の用法では今日の物理学よりいささか広い意味を含んでいたといえてよい。

明治元年 [1868 年] には『訓蒙究理図解』という初歩的ではあるが、物理学の教科書を書いている。この中で、「何事軽重に拘らず、先ず其物を知り其理を究め、一事一物も捨て置くべからず。物の理に暗ければ身の養生も出来ず、親の病気に介抱も分からず、子を育てるに教えの方便もなし。まして人に知識なくば己が仁義道德の鑑定も出来まじ。知識なきの極は恥を知らざるに至る。」という。そしてさらに「博く物を知り、遠く理を究めて、知識を開かんことを勉むべし²⁰⁾」といい、朱子学の究理の考え方とよく似た考え方を物理学であると考えているのが分る。

ところで、朱子学では、一事一物に天理という宇宙の根拠から理が分かれて与えられるという考え方がある。これを理一分殊という。この一事一物の中に内在している理を究めていくことが究理であるわけである。朱子学では、さらに坐禅に似た居敬という精神の修養法があり、究理と居敬とを併せて、朱子学の学問の根本方法であった。但し朱子学のいう究理は、易経の原理に基づいた本草学や漢方などにみられる proto-scientific method [原科学的方法つまり十分に科学になっていない方法] であり、西洋の自然科学の仮説と推論及び実験を含めた自然科学的方法とは、かなり異なっていた。

福沢は、朱子学の究理という概念を明治の始めには借用していたが、内容的に究理とは、西洋の自然科学の方法を指していた。そして明治 15 年

以降では究理という用語を棄てて、当時一般的に使用され始めた物理学という概念を用いるようになった。この「物理学」という概念は、西周の『百一新論（慶応2年-3年²¹⁾』の「物理」といった語の例や、『百学連環（明治3年²²⁾』の「物理上学」とか、『生性発蘊（明治6年²³⁾』の「物理学」の例などが日本で西洋の物理学を指す意味で最初に使用された例の一つであると思う。

福沢はこのように大変物理学に興味を抱いていたので、明治元年 [1868年] に『究理全書訳稿²⁴⁾』という抄訳をしている。ここでは「究理学」は「ナチュラル、フィロソヒ」といい、「物の性質と其規則とを議論する学」であり、「フィジックスとも云」うといい、「究理の実証を得るに二法あり。経験と試験と、是なり。自然に顕るる物の変化運動を見て其理を考るものを経験と云ひ、ことさらに人力を用ひて物も変化運動を起し其理を考るものを試験と云ふ」と訳している。

さらに明治3年 [1869年] の『学校之説²⁵⁾』に究理学を「物の性と物の働を知るの趣意」であるといい、働きを見て原因を探る学であり、工夫発明、器械の方法などが基づくものであるというのである。同じような説明は、明治4年 [1870年] の『啓蒙手習之文下²⁶⁾』にも出ている。明治4年の『学問のすゝめ初編²⁷⁾』にも同じ定義が出ている。

ところで、明治7年5月から6月に出版した『学問のすゝめ九編、十編²⁸⁾』には、もう一つの学問の分け方を、福沢は述べている。それは学問の実学である所以、つまり学問の目的を識別するという立場から、学問を二つに分けている。一つは、人間個人とその一家の役に立つだけの学問である。もう一つは、人間交際に役立つ学問である。この人間交際というのは、社会全体、国家全体を含めた人間関係を指しており、従って人間交際に役立つ学問とはこうした社会や国家に役立つ学問のことを指している。

こうした区別は、明治8年の『文明論之概略』の第六章「智徳の辨²⁹⁾」の中で、それぞれの領域で働く人間の精神を四つに分けて、さらに詳しく総

合的に解説している。ここでは人間の精神を智徳の二様に区分けし、公の智と私的な智、つまり公智と私智、それに社会道德と個人道德、つまり公德と私徳という四つの領域を区別した。公智というのは、広く人間の問題つまり政治、経済、社会の問題についてそれらの軽重や大小を判別し、重大なことを先にし、軽小なことを後にするとともに、時節と場所柄とを洞察する知性を指している。これは大所高所に立った判断力といったらよい。こうした公の智によって解明さるべき学問の領域が経済学、政治学などを含めた社会科学であり、文明論、歴史観、哲学などを含めた人文科学の領域である。一方私智は、たとえば物理学や化学の対象を取り扱い、物の理を究めて応用する自然科学の領域を究める知性であると一応いってよい。

また公德は、廉智、公平、正中、勇強などの社会道德を指している。最後に私徳は、貞実、潔白、謙遜、律儀などの個人道德を指し、これらの領域は倫理学などの人文科学の領域である。

さて、福沢諭吉は、公智、私智、公德、私徳の四つの内で、とくに大所高所に立って判断する公智を「聡明叡知の働」または「聡明の大智」と呼んで最も重視し、聡明叡知の働がなければ私徳私智を広げて公德公智とすることはできないと力説している³⁰⁾。この公智を通して世の私智と私徳を拡充していこうというのが福沢の実学の方針であった。

このように福沢諭吉が用いた学問の二つの分け方、つまり物理学を含めた自然科学、社会科学、人文科学という学問の対象領域の区別と、学問の私的目的と公的目的による区別について、福沢は、次のように考えたように思う。すなわち、自然科学、社会科学、人文科学を用いる我々の態度が、これらを個人的な目的だけに用いるなら、それは私的な学問になり、これら全部の科学の領域を社会全体の利益のために用いるなら、それらは皆公的な学問になるわけである。福沢は、学問が人間個人の生活を維持するだけではなく、「人間交際」のためにならなくてはならないという。私的目的で科学を使うだけでなく、公的目的で社会全体のために科学全体を用いよ

うとした。これが福沢のいう実学の本質であった。

明治 15 年 3 月に、物理学と政治経済の学との二つについて、福沢は小論を書いている。一つは「物理学之要用³¹⁾」であり、もう一つは「経世の学亦講究す可し³²⁾」である。前者では、物理学が天然の原則に基づき、物の性質を明らかにし、その働きを察して、それを人事の用に利用する学問であるという。また別の言葉でいえば、物理の原則を究めて人事に利用する学を物理学とっている。それゆえ、自然法則を発見するだけの学であれば、個人の知的興味を満足させるだけであるから、福沢にとっては私的な目的を満たすだけである。それを人事に応用してこそ、物理学の物理学たる存在理由がある、というわけである。これこそ福沢が実学を重視した見地である。ところで、この頃から福沢は物理学という語を常時用い出している。

一方、後者の「経世の学亦講究す可し」において、福沢は未熟な年齢の青年に政治経済学を教えることが、青年をして左翼的運動に走らせ社会を混乱させるとして反対する見解に対して、反論を加えている。彼によれば、慶応義塾の教育として政治経済学を教えるのは、学生に真成の理を理解させ真成の経世論を学ばせるためだといい、生徒の卒業に至るまではただ学識を育て判断力を育成し、将来の社会国家のために大所高所に立つ判断力を育成するにあると主張している。こうして慶応義塾の学生は政治経済学を学ぶのだと力説したのである。こうして福沢は、自然科学、社会科学、人文科学を問わず、私的目的で学問させるだけでなく、さらに公智によって社会国家の利益を増進する目的でこれらの科学を学ぶべきだと主張したのである。

さて、明治 28 年に時事新報の社説に連載し、後に『福翁百話³³⁾』として公刊された著書の中で、二つの根本的に異なった思想が渦巻いている。一つは福沢の物理学を基礎とした一種の物理学的形而上学的宇宙観である。もう一つは、物理学を研究する人間に対する一種の絶望観であり、いわば仏教的無常観を土台とした、形而上学的宇宙観である。

福沢は此の『百話』において天と人間の関わりについて次のようにいう。一般的に言えば、天の恵みは確かにあるが、天はただ人に元手を貸すだけで人間に対し意地悪さえする。だから、人間は天の力に抵抗し、天の秘密を明らかにして自分の物とし、一步一步と人間の領分を広くして浮き世の快樂を大きくすることが大事だという。そしてこれをするのが「物理学の要」なのだという。ところが、天の力は無限であり、その秘密も無限であるから、今後五千年以上も人間は努力して物理学を利用し、その秘密を明らかにし人事に利用するのが人間の役目だというのである。

「天は唯人に元手を貸すのみにして、其借用人が不注意なれば、之を取り返すものゝ如し。然かのみならず、天は意地悪きものにして、…人の妨を為さんとするゆえ、…天の力に抵抗せざる可らず。…即ち我輩の持論に、与造化争境と云ひ、束縛化翁是開明と云ふも、此辺の意味にして、物理学の要は唯この一点に在るのみ。…天の力は無量にして、其秘密に際限ある可らず。後五百年も五千年も、いよいよ其力を制して跋扈を防ぎ、其秘密を摘発して之を人事に利用するは、即ち是れ人間の役目なり。」³⁴⁾

一方、人間の知性の方も無限に発達していくから、天と人間の競争のようなものがあり、最終的には天の秘密つまり自然の真理原則をすべて人間が把握し尽くすことも将来は可能だという楽観論を持っている。こうした見解は、すでに明治8年の『文明論之概略』の中でも見られる。この本の中で福沢は、将来人間の精神が無限に発達していった暁に、自然と社会とに内在する「定則」あるいは「真理原則」³⁵⁾を人間の無限の精神が究め尽くし、ついには有形の学問、無形の学問に関わりなく、「天地間の事物を悉皆人の精神の内に包羅して洩すものなきに至」³⁶⁾るという。ここでも自然と社会に内在する真理原則を発見する学問が物理学であるということが暗に前提されている。

さて、『福翁百話』の最後の第百話の「人事に絶対の美なし」には、福沢の物理学思想の総決算が描かれている。そこで、この第百話の思想を取り

扱うことにしよう。ここでは物理学に関して、19世紀という歴史上の視点に立った福沢の見地と、千万年後の将来の歴史の視点に立ったときの物理学とが問題にされている。前者の19世紀という歴史上の時点は、文明の発展の度合いから見た場合、人類はまだまだ初歩的な文明の進歩の段階にあることが指摘されている。この指摘が文頭にある次の文章である。

「今の世界の人類は開闢以来年尚少くして、文明門の初歩、次第に前進する者にこそあれば、其経営中固より絶対の美を見る可らず。之を喩へば、拙き大工が建築の大凡を創造して、銘銘技倆のあらん限りを働き、先祖以来幾百代幾千万年の経営に、今日尚ほ未だ土台をも置くこと能はざるものゝ如し。」³⁷⁾

そこで、こうした未熟な文明、未発達な物理学の状態では、その応用部分に当たる人事にも絶対の美なしというわけである。しかし、福沢は千万年後の将来の歴史の視点でものを見ようとする。「千万年後の絶美は我輩の確に期する所にして、その道筋の順序は、先づ器械的に有形の物理を知るに在り。物理を究めて歩歩天工の領分中に侵入し、其秘密を摘発し、其真理原則を叩き、之を叩き尽くして遺す所なく、恰も宇宙を將て我手中の者と為すの日ある可し。」³⁸⁾という。

将来、物理学がすべての真理原則を発見した暁の時代は「天人合体の日」といわれる。すなわち

「即ち天人合体の日にして、此境遇に達するときは、人間世界に無形の人事なるものなく、事あれば、必ず其事の原因に非ざれば感応たる可き物の形を現はし、兩者相互に直接すること影の形に於けるが如くにして、遂には、人心の正邪、清濁、喜怒哀楽の情感に至るまでも、五官の能く達する所と為る可し。」³⁹⁾

人間の学問が千万年後に理想的な学問の状態に達したとき、自然界と人間界とを問わず、自然、社会、世界はいうに及ばず、さらに人間精神の内部の感覚や感情すべてに内在している真理原則が物理学を取り扱う人間の

精神によって把捉されるという。そこでは自然的世界と人間社会との区別は無くなり、人間は一切の物理学的真理原則によって統一的にこの世界を理解することができるようになる。自然、社会、世界を含めた宇宙全体が、人間の知性によって同一の物理原則によって網羅されていることが理解されるというわけである。この時代が「天人合体の日」という将来の時点である。

19世紀に生きた福沢は、この第百話の中でこうした立場に立って、医学の領域を取り扱い、次のように想像する。すなわち最終の天人合体の時点では、細菌学から精神病学にいたる医学の領域が細菌学の真理原則によって網羅され尽し、物質と精神といった領域区別が無くなるという。

「故に医学の方針は、無形より次第に有形に入り、今より幾十百年の後には、単に病と称するものなく、一切万病を化学、視学、聴学、器械学の中に包羅して、爰に病あれば直接に其の物を示点し、病の治療は取りも直さず有形物の整理に過ぎず、彼の微妙なる精神病の如きも、遂に物理学の⁴⁰⁾範囲を脱すること能はざるに至るべし。」

こうして物理学の進歩は、次第に人間の身体の内部に入り、「次第次第に其微妙を穿って、其運動変化の機を明らかにし」ていくことであろうといい、精神と身体との関係を機械的に解析し理解していく日がくると予想する。すなわち「心身関係の真面目を得て器械的に人身を視るの法なきを得ず⁴¹⁾。」というわけである。

こうした福沢の人間論は、現代の哲学界においてかまびすしい人間機械論の哲学を構想しているといつてよい。こうした状態に達すれば、ここでは人間の世界の有形と無形を含めた一切合切が「物理学中に包羅して、光明遍照、一目瞭然、恰も今世の暗黒を変じて白昼に逢ふの観あるや疑ふ可らず。故に今日の物理学の不完全なるも、其の研究は正しく人間絶対の美に進むの順路なれば、学者一日の勉強、一物の発明も、我輩は絶対に賛成して他念なき者なり⁴²⁾。」という。

つまり物理学によって、自然、人間、世界、宇宙が白昼のもとに分析され解釈され、その応用としての人間社会に対しても理想的社会を構成することができる。従って、現在の不完全な物理学の歩みも大いに続けていかなければならないという、『福翁百余話十七話』の「物理学」にも同主旨の文章を発見することができる。

「暫く目を瞑して心を物外に解脱せしめ、人間万事、経営の大本は何処の辺に在るやと自問すれば、天然の真理原則に在りと自答せざるを得ず。而して物理学は此真理原則を教ふるものにして、人間万事を包羅する学問なれば、後進の学生おのおの志す所あるべし。…その志す所の専門を攻むることならんと雖も、其専門業の大本たる物理学の講究は、決して忘る可らず⁴⁹⁾」

こうした物理学によって人間社会と自然界のすべてを知り尽くせるという思想は、福沢の人間機械論といってよいし、物理学を基礎とした形而上学的宇宙観といってもよい。この思想は、前にふれた福沢が青年時代に学んだ朱子学の究理の思想と似ているが、もちろん究理の方法については既に述べたように全く異なっている。

ところで『福翁百話』には、以上のようなきわめて積極的な人間機械論の哲学があるとともに、こうした人間の知的な営みに対する一種の突き放した冷淡な視点もあることを最後に指摘しておきたい。福沢は以上の天人合体の日を夢見て、真剣に学者が研究を重ねるべきだというのが、他方で、営々として行う学者の努力も一つの戯れに過ぎないという見解を別に持っていた。これは福沢の二重視点的思考法であるといってよい。それは、福沢の心の本体と心の働きという大変ユニークな考え方である。それを比喩的にいうと、相互に一瞬にして交換できる右と左にある二つの中心を精神的視点として立てることである。今人間を含めた宇宙全体を見るのに、右側の中心から見る立場を心の本体の立場としてみよう。この右側の中心に立って見ると、宇宙はおのずからしかる不可思議の大機関であり、この宇

宙という無限で雄大な自然から見れば、人間は蛆虫のようにはかない存在である。人間はこの世界で五十年せいぜい百年という一瞬間を通りすぎていくにすぎない。それはまことに戯れの中を戯れ過ぎ去っていく蛆虫と変わりない。これが福沢にとっての世界の真如実相である。世界の真如実相の視点からすれば、人間はただこの世で戯れ去り戯れ来りだけの存在であるから、福沢がよく書いた「戯去戯来」という書は、彼のこうした心境を表現していた。

他方、福沢の視点にはもう一つの中心がある。それは左側の中心であり、右側の中心から福沢は、一瞬にして左側の中心に視点を移す。この左側の視点に立つと、蛆虫にすぎなかった人間が、靈妙至尊の存在、独立自尊の存在に一変する。人間は地球よりも重い存在となり、一個人として靈妙至尊の存在として生きていくと見られるようになる。人間は、世界の中でかけがえのない存在者として重みを持ち、自分と他者を尊重しつつ生き抜いていく。これが物理学を中心的に学びつつ、最終的に宇宙の全体を透視し抜いていこうとする人間の努力の道である。しかし、人間が真剣にこの世界で生きていくうちに、ときに抜き差しならない重大な問題状況に直面することがある。そうした場合、福沢は、左側の視点をずっと離れ、右側の視点に一瞬にして移動してしまう。つまり、心の本体の視点に立ち帰るのである。そこで、今自分が思い悩み、どうしようもない限界状況の中にはまり込んだと思っている世界は、一時の戯れにすぎない世界だと意識し直す。すると、世界の真如実相は戯れであるから、重大な生き死にの問題ではない。こういう醒めた心の本体の視点に立って、事柄を改めて見直す。そこから熱心たちまち醒めて、ひややかに自分と他人を蛆虫と同様なものとみなし、すべて人間のしていることが戯れだとして軽く見、囚われた自分の硬直した精神を解放し、自由の心境からまた別の戯れの中に没入していく⁴⁴⁾。それゆえ、学者として熱心に物理学を研究していくことは、左側の視点である。一方、熱心に研究しているこの自己を戯れとして突き放して

見つめる立場が、右側の視点つまり心の本体の視点である。福沢はこうした二重視点の思考法を常に持ちながら学問を行う、という哲学を持っていた。

この最後の福沢の視点は、私には大変興味深い。福沢は物理学による究明の結果、一千万年後において天人合体の日を迎えるという信念と、他方こうした学者の努力全体が無駄であるという仏教的無常観とが両立しないことを知っていた。この背理を知悉した上で、この背理をどのように理解しようとしたのか。これは大変興味ある問題である。こうした問題に対して『福翁百話』には、上記の二重視点の思考法の説明以外に回答が用意されていないが、可能性として幾つかの推測的回答を考えることができる。

第一は、福沢はこれまでも背理となることを知りながら、そうした背理をそのまま残して置く態度を取ってきたことである。たとえば『通俗国権二編』に、彼は宗教信仰を持っていないと宣言し、宗教行事が無益であると知りながら「追悼祭祀」の行事を慣習として厳格に守ることを主張し、彼自身の態度を「宗教の外に逍遙する」と称して、次のように表現する。

「此不都合の間に悠々として強ひて争ふものもなく、よく其心身を安んじて其品行を維持し、識らず知らずの際に社会の幸福を致す⁴⁵⁾。」

この見解は J. S. ミルの折衷主義に近似している。ミルは最悪の社会制度（閉鎖的宗教制度）でさえ特定段階では人間の精神的発達にとって重要性を持っていると主張し、その意味の真理の多側面性を容認した。これはミルが功利主義の立場から主張した見解である⁴⁶⁾。ミルに深く共鳴した福沢が宗教の無信仰の態度と宗教行事とを両立させたことを矛盾であると知りつつ、功利主義の立場から容認した。同様に功利主義の立場から心の本体と心の働きを矛盾のまま容認したと解釈できる。

しかし『百話』の中の福沢の無常観的世界観と、天人合体の世界観とは、形而上学的次元の矛盾であり、功利主義では首尾一貫して解釈できない。すでに私が『三田評論』913号 1990年4月において指摘したように⁴⁷⁾、福

沢は仏教者たちと交際を行いながら、次第に仏教的世界観に親しんでいった。そして心の本体と心の働きの矛盾を『大乘起信論』的な仏教的形而上学に依存して解釈するようになったのではなかろうか。これが第二の解釈であり、筆者がかなり真相に近いと見る推測的解釈である。

第三は、世界と世界における人間の一切の実践を戯れとみなす無常観的世界観の視点と、物理学によって一切の世界理解を果たす天人合体の日の視点とは、不完全な物理学を持っているにすぎない現在という視点と、千万年後の完全な物理学の立場から天人合体の世界に達した視点との歴史的推移を前提した相違と解釈することである。たとえば『福翁百話第四話』に「人間社会の進歩、無窮にして、地球の寿命、永遠の約束なれば、進歩又進歩、改良又改良の其中には、…満世界の人、皆七十歳の孔子にニウトンの智識を兼ね、人生の幸福、社会の円満、殆んど今人の絵にも画く可らざるの境遇に達することある可し。即ち是れ黄金世界の時代なり⁴⁸⁾」という。また『第三話』に「人間には情慾の盛なると共に、智識の発達も亦非常にして、永遠の利害を弁ずるの明あるが故に、明智能く情慾を制して、能く其身体を衛り、世々子孫相伝へて遂に本来の無病に還るの日あるや疑ふべからず⁴⁹⁾」といている。こうした主張は「人壽は天然の數」と見る彼の見方を入れても、現在は無常の世界であるが、千万年後は天人合体の日となり黄金時代となるとういう福沢の進化論的楽天主義を見ることができる。この解釈も無視しがたい。

以上福沢の世界解釈と学問論の三つの解釈の可能性は、共にある程度の妥当性を否定できない。さらに上述の三つの可能性を含めた第四の福沢の世界観と学問論解釈の可能性を考えることができる。それは福沢の根本的な見解は第二の仏教的世界観であり、学問もまた人間の戯れにすぎないと認めるのである。しかし福沢は教育者としてまた日本の第一級の指導者として、福沢を仰ぎ見る人々に対して、徹底してすべての営みが無駄な「蛆虫」の戯れであるとはいえない。なぜなら、そうした福沢の言動は多くの

人々をしてすべての活動を無意味なものと考えさせ、その結果無気力で怠惰な生活に導きかねないからである。そこで功利主義の立場から千万年後の天人合体の日を指し示すことによって人々の学問的追求を奨励したと解釈することである。

以上の四つの解釈は、福沢の重層的思想の各層において妥当する可能性があるかと筆者は考えている。

(以上の小論は 1990 年 5 月 16 日の小泉信三記念講座で日吉 14 番教室において筆者が行った講演原稿に加筆したものである。)

注

- 1) 朱子『中庸章句』漢文大系, 卷, 富山房出版, 明治 42 年, p. 5. 源了圓『実学思想の系譜』講談社学術文庫, 昭和 61 年.
- 2) 福沢諭吉『日本婦人論』福沢諭吉全集五卷, 岩波書店, 昭和 34 年, pp. 455-474.
- 3) 貝原益軒『慎思録』日本倫理彙編八卷, 金尾文淵堂, 明治 35 年.
- 4) 福沢諭吉『学問のすゝめ』福沢諭吉全集三卷 (全集と略) 昭和 34 年, p. 30.
- 5) 福沢諭吉『文明論之概略』全集四卷, 昭和 34 年, p. 146.
- 6) 福沢諭吉『学問のすゝめ二編』全集三卷, p. 38.
- 7) W. & R. Chambers, Political Economy, London, 1873, p. 4, チェンバースでは life, liberty, self-respect, tangible possessions of all が挙げられる.
- 8) Francis Wayland, The Elements of Moral Science, The Belknap of Harvard U. P., 1963. ウェイランドでは Liberty, Property, Character, Reputation が rights の内容として考えられている.
- 9) 『文明論之概略』p. 145.
- 10) 上掲書, p. 146.
- 11) 上掲書, p. 147.
- 12) 福沢諭吉『福翁自伝』全集七卷, 昭和 34 年, p. 11.
- 13), 14) 福沢諭吉「掃除破壊と建置経営」全集二十卷, 昭和 38 年, p. 243-253.
- 15) 福沢諭吉「我輩は寧ろ古主義の主張者なり」全集十六卷, 昭和 36 年, pp. 281-284.
- 16) 『福翁自伝』全集七卷, p. 167.
- 17) 『学問のすゝめ二編』全集三卷, p. 36.
- 18) 福沢諭吉『西洋事情初編』全集一卷, 昭和 33 年, pp. 301-302.

福沢諭吉の学問論

- 19) 福沢諭吉「慶応義塾之記」全集十九卷，昭和37年，p. 368.
- 20) 福沢諭吉『訓蒙究理図解』全集二卷，昭和34年，pp. 235-236; p. 253.
- 21) 西周『百一新論』西周全集一卷，宗高書房，昭和37年，pp. 277-278.
- 22) 西周『百学連環』西周全集四卷，昭和56年，pp. 36-37; pp. 259-266.
- 23) 西周『生性発蘊』西周全集一卷，pp. 47-50.
- 24) 福沢諭吉『究理全書訳稿』全集七卷，pp. 623-624.
- 25) 福沢諭吉『学校之説』全集十九卷，p. 378.
- 26) 福沢諭吉『啓蒙手習之文下』全集三卷，p. 16; p. 19.
- 27) 福沢諭吉『学問のすゝめ初編』全集三卷，p. 30.
- 28) 福沢諭吉『学問のすゝめ九編，十編』全集三卷，pp. 85-95.
- 29) 福沢諭吉『文明論之概略』pp. 83-86.
- 30) 上掲書，p. 83.
- 31) 福沢諭吉「物理学之要用」全集八卷，昭和35年，pp. 49-52.
- 32) 福沢諭吉「経世の学亦講究す可し」全集八卷，pp. 52-56.
- 33) 福沢諭吉『福翁百話』全集六卷，昭和34年，pp. 197-384. 小泉仰「啓蒙思想家の宗教観」『明治思想家の宗教観』大蔵出版，1975年. 小泉仰「解説福翁百話，百余話」『福沢諭吉選集十一卷』岩波書店，1981年. 小泉仰「福沢諭吉と仏教」『福翁百話』を中心として」福沢諭吉年鑑9，1982年. 小泉仰「福沢諭吉の宗教観」三田評論913号，1990年4月参照.
- 34) 福沢諭吉『福翁百話十七話』，pp. 235-236.
- 35) 福沢諭吉「学と不学との分析」全集八卷，pp. 384-385.
- 36) 『文明論之概略』，p. 114.
- 37) 『福翁百話第百話』，pp. 378-379.
- 38) 上掲書，p. 383.
- 39) 上掲書，p. 383.
- 40) 上掲書，pp. 383-384.
- 41) 上掲書，p. 384.
- 42) 上掲書，p. 384.
- 43) 『福翁百話第十七話』，p. 431.
- 44) 『福翁百話第十話，第十七話，第四十四話』.
- 45) 福沢諭吉『通俗国権論二編』全集四卷，p. 672.
- 46) 小泉仰『ミルの世界』講談社学術文庫，1988年，pp. 49-51.
- 47) 小泉仰「福沢諭吉の宗教観」三田評論913号，1990年4月.
- 48) 『福翁百話第四話』，pp. 216-217.
- 49) 『福翁百話第三話』p. 213.