

Title	福沢諭吉の徳育思想の展開
Sub Title	Development of Fukuzawa Yukichi's ideas of moral education
Author	小泉, 仰(Koizumi, Takashi)
Publisher	慶應義塾福沢研究センター
Publication year	2007
Jtitle	近代日本研究 (Bulletin of modern Japanese studies). Vol.24, (2007.) ,p.1- 36
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	特集・慶應義塾創立百五十年・慶應義塾福沢研究センター開設二十五年
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-20070000-0001

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.

福沢諭吉の徳育思想の展開

小泉 仰

福沢諭吉が活躍した幕末から明治中期に至る時代は、徳川期二百余年の太平の眠りから醒めた後に、西洋文明との激烈な接触を通して封建制度の政治的、経済的、道徳的制度を含めて、新時代に適応した新制度の確立を果たさねばならなかった大変動の時代である。さらに西洋諸国が軍事・経済・政治・文化のすべての面で圧倒的な強さを持つてアジア地域を植民地化しようとしていた時代でもあったので、この危機的動乱と変革の時代に、日本の少数の知的エリートは、西洋諸国の圧力を意識しながら、他方で西洋文明の優秀性と東洋文明の劣等性を意識して、西洋文明の何を受容し何を拒むか、東洋文明の何を変革し何を維持するかを問い続けて、近代化の道を手探りし続けていたのである。こうして明治時代は、一切のものの再編成を行うための放胆な模索と試みと共に、成功と失敗を相継いで経験しながら、それらが織りなす万華鏡の変容を露呈したのである。この点では道徳の世界も例外ではなかった。それまでの伝統的な道徳、価値体系、世界観を仏教と共に支配していた儒教は、一旦疑いの坩堝に投げ込まれ、無価値なものとなされたこともあった。儒教道徳の代わり

に、新しい日本の道徳としてキリスト教道徳を主張する人もあったし、逆に儒教倫理の復活を計る人もあった。また皇学、国学の中に新時代に適用すべき道徳を見つけようとする人々もいた。

一 明六社社員の道徳思想と福沢諭吉

今、福沢諭吉もその一人であった当時の洋学者集団からなる明六社員のうち、代表的な思想家中村敬宇、西周、西村茂樹、加藤弘之の道徳思想を簡単に眺めてみよう。徳川幕府の昌平黌の儒者であった中村敬宇は、安政年間に書いた『論学弊疎』⁽¹⁾で「礼楽刑法、錢穀算数」を体としながら、洋学によってその用を弁ずべきだという儒学的実学を主張した。これは東洋の学問、西洋の技芸という徳川時代の学者に一般的な認識であった。ところが中村敬宇は慶応二年（一八六六）から約二年間、イギリスに留学して西洋文明を直接に経験した。その上で彼は帰国後明治四年にサムエル・スマイルズの *Self-Help* を訳出して『西国立志編』と題し出版した。彼は、本書の序文「書西国立志編」⁽²⁾後で、西国の人傑が「自主自立の志あり、……天を敬し人を愛する誠意に原づき、……世を濟い民を利用する大業」を行っていると見た。さらに中国へアメリカ長老派教会から派遣された宣教師ウイリアム・マーチンが白文で書いた『天道遡源』⁽³⁾に、彼は明治八年訓点を振って出版した。この『天道遡源』の中国での刊行年は明かでないが、本書の二つの序文に一八五四年と一八五八年と記されているから、少なくとも十九世紀中葉に中国で刊行されていた。敬宇が本書の白文に訓点を振った書は、明治八年にロンドン聖教書類会社つまりロンドン聖書協会が出版したのである。本書で、マーチンは、儒教が説く五倫の道徳を認めた上で、神と人との間の倫理を加えて六倫の道徳にすべきだと主張した。敬宇が『天道遡源』に訓

点を振ったことでも知られるように、彼は本書の趣旨に共鳴しており、儒教倫理を肯定した上で第六倫がキリスト教倫理であると考えた。

明治元年、敬宇は小論『敬天愛人説』⁽⁴⁾を書いていますが、敬天と愛人という概念は、すでに日本の儒教史でも古くから重視された概念である。敬宇にとつての天とは、キリスト教の神を意味し、愛人はキリスト教の隣人を意味していた。彼は、愛読していた新約聖書の『マタイによる福音書』二二章三七節でキリストが「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神を愛しなさい」という神への愛と、「隣人を自分のように愛しなさい」という隣人愛の二つの倫理を律法の要約であるとしたことに深い感銘を受けて、伝統儒教の中にあつた「敬天」と「愛人」という二概念を重ね合わせて、「敬天愛人」という統一概念を造語した。この概念は、維新後、敬宇が教鞭を執っていた静岡学校に学んだ西郷隆盛の弟子の一人によって西郷に伝えられた。爾来この言葉は西郷の愛用語となり、内村鑑三は『代表的日本人（二八九四）』⁽⁵⁾で西郷を「敬天愛人の將軍」と呼んだ程である。敬宇は、第六倫の道德実現のために、明治四年日本で禁教とされていたキリスト教伝道を政府に許可させようと文書活動を始めたのである。

西周は、幕末に幕府から派遣されてオランダに留学し、ミル、コントの哲学を修得したが、帰国後明治七年『明六雜誌』に「人世三宝説」⁽⁶⁾を連載し、J・S・ミルの功利主義倫理を再構成する独自の倫理体系を公表した。一方西村茂樹は、明六社中の保守派として、明治十九年『日本道德論』⁽⁷⁾と題した講演を行い、翌年本書を出版したが、この書で、西村は、東洋道德と西洋道德の一致のうちに道德の普遍性があると説いたのである。加藤弘之は、天賦人權説から社会進化論への思想的転換を行ったことで有名であるが、彼は、明治二十年の『徳育方法論』⁽⁸⁾で宗教間の論争に決着をつけるために各宗教が各自の主張する道德を競わせることを主張し、

日本の道徳を進化論的競争原理の上に乗せて、相互に生存闘争を行わせて道徳の進化発展を促そうと試み、当時の徳育論争に刺激を与えたのである。

二 福沢諭吉の西洋文明主義の中の道徳の位置付け

以上述べた明治初期の洋学者の代表的な思想家たちと同様に、福沢諭吉は、日本の近代化への先覚者の第一人者として、いち早く西洋文明の導入を志したことは周知の事実である。彼の発言と実践は、大きな推進力と影響力を持ち、明治の新時代の道徳の基礎固めに大きく貢献したことは言うまでもない。明治の動乱変革の時代に古い道徳を見失い混乱の極に陥った当時の日本人に対して、新しい指針を与えた福沢諭吉の道徳思想は、第二次世界大戦後間もなくの時代に明治期に似た混乱と変革の時代にも大きな影響と指針を与えた。さらに戦後六十年近くを経て愛国心教育の復興が叫ばれている現況において、福沢諭吉の徳育思想がどのような意義を持ち得るかを再び問い直すことは、大きな意義がある。

福沢は、十九世紀の日本において西洋の文明主義と東洋の儒教主義とを比較したとき、それらの結果として出てくる富国強兵と最大多数の最大幸福という視点から見れば、「東洋国は西洋国の下におらねばならない」(『福翁自伝』⁽⁴⁷⁾一六七頁)と断定した。福沢は、学問の社会に対する大きな有効性を重視して、有効性を持つ学問を実学とした。彼は、新しい日本の道徳を構築するために、伝統的学問であった儒教と儒教道徳を批判して、彼の意味した実学を土台にした徳育を考えなければならぬと主張した。

福沢が特に関心を抱いた西洋の文明主義を代表する思想家は、功利原理に基づいたアングロ・サクソン系の

自由主義者・功利主義者が主であった。福沢が創立した慶應義塾で、明治初年から明治十九年頃までに使用された道徳・教育・社会関係に関する教科書を見れば、福沢の道徳思想に影響した人々が誰かを多少とも推測できる。『慶應義塾百年史 上巻』（四二〇、四三六、四三八―四三九、四四二頁）によれば、次のような教科書が義塾で採用されていた。

明治元年及び六年・ウエイランド『修身論』⁽¹⁰⁾。

明治十四年・ベイン『心身論』⁽¹⁹⁾。ベンサム『道徳立法原理入門』⁽⁹⁾。ミル『代議政治論』⁽¹⁵⁾。ミル『自由論』⁽¹⁴⁾。

明治十八年（一八八五）・スペンサー『オーヴァー・レジスレーション』⁽²³⁾。ミル『自由論』⁽¹⁴⁾。ミル『代議政治論』⁽¹⁵⁾。スペンサー『教育論』⁽¹⁶⁾。ミル『科学論』⁽¹²⁾。

明治十九年（一八八六）・スペンサー『オーバー・レジスレーション』⁽²³⁾。ミル『自由論』⁽¹⁴⁾。ミル『代議政治論』⁽¹⁵⁾。

ベンサム『道徳立法原理入門』⁽⁹⁾。スペンサー『教育論』⁽¹⁶⁾。スペンサー『社会学』⁽²²⁾。

福沢ないし福沢の後継者たちが親しんだ教科書は、バプティスト派牧師であると共にブラウン大学学長を勤めたフランシス・ウエイランドの著書を始め、イギリスの功利主義思想を代表するジェレミー・ベンサム、ジョン・スチュアート・ミル、ミルの弟子の心理学者アレキサンダー・ベイン、社会進化論者のハーバート・スペンサーの著書であった。

三 『中津留別の書』における福沢諭吉の道徳思想

ところで儒教では父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信ありという五倫の上下関係に

軽重を付与したり、日本の幕末期のように「大義親を滅す」というように、父子関係を君臣関係に従属させる見解もあった。これに対して、福沢諭吉は、明治三年十一月二十七日の『中津留別の書』⁽²⁵⁾の冒頭で、人間は万物の霊であり、人間の天性として自主自由なる道があり、「他人の妨げを為さずして我心のまゝに事を行ふ」と述べている。しかもこうした個人の自由を土台として儒教の言う五倫の父子、君臣、夫婦などの関係に対して、「各々其の持ち前の心を自由自在」に行うことを重視し、自主自由の精神を相互関係の中心に据えた。『中津留別の書』において福沢が表明した人間平等の思想は、アメリカの独立宣言からの影響⁽⁵³⁾（一四〇頁）と、さらに彼が明治元年にフランス・ウエーランドの『道德科学原理』⁽¹⁰⁾を読んでいた⁽²⁶⁾ので、ウエーランドの人間平等の思想にも影響を受けていた。こうして『学問のすゝめ』冒頭の「天は人の上に人を造らず」という人間平等思想を先取りした見解を、『中津留別の書』で表明することができた。因みにウエーランドは、「人間相互の関係は本質的に判別された別々の責任を持った個人である。……すべての人間は完全な平等の状況の下に置かれている」⁽¹⁰⁾（pp.174-175；一四〇—一四二頁）と主張していた。

さらに『中津留別の書』で、福沢は夫婦の倫理に関連して独特な主張を行っている。それは、彼が父子、君臣、夫婦、長幼、朋友という儒教的五倫の順序の中で、特に「人倫の大本は夫婦」であるとして、夫婦を道德の中心に据えたことである。この点が父子関係ないし君臣関係を基本にした儒教倫理と根本的に異なる点である。しかも夫婦関係は、「男といひ女といひ、等しく天地間の一人」として男女の「軽重の別」を否定した⁽²⁷⁾。でも、福沢の道德思想は儒教道德と際違った相違を示していた。

彼は「夫婦別あり」を解釈して、第一に男女夫婦が二人づつ正しく定まるという意味として捉え、夫婦の間に妾を許す考えを完全に否定した。第二に男の天職を外の仕事を勤めることとし、女の天職を内を治めること

として男女の役割を区別する儒教的解釈を完全に否定した。第三に、福沢はこの文書で明確には述べていないが、子が「年齢二十一、二歳にも及ぶときはこれを成人の齡と名づけ、各一人の了管出来るものなれば、父母はこれを棄て、顧みず……父母たる者は子に忠告すべくして命令すべからず」(『中津留別の書』⁽²⁵⁾五一頁)と主張した所から推測すれば、福沢の言う「夫婦別あり」は、父母夫婦の存在と子夫婦の存在の間の相互独立関係をも含んでいるものと考えられる。

さらに儒教倫理にとつて重要な修身齐家治国平天下という倫理形成の過程を取り扱う場合に、その形骸だけを受け取り、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ると言い、個人の独立心を根本原理として一身一家一国天下の過程を独立心によって再構成した点でも独特の思想を展開した。こうした福沢の見解は、父子・君臣・夫婦・長幼・朋友という五倫と修身齐家治国平天下という儒教倫理の基本構造の中身を空にして枠組みだけを残し、その枠組みの中に西洋文明主義の独立心を埋め込むという換骨奪胎の見解でもあった。ここに福沢の独自性がある。

その上、明治三年の『中津留別の書』から夫婦を倫理の基本にした点で、福沢は、創世記二章二四節の「男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」と説くキリスト教の夫婦関係の思想を土台としたウェーランドの男女平等の主張に共通であり、さらにJ・S・ミルの『女性の服従 (The Subjection of Women)』⁽²⁰⁾の男女平等の主張に同調していた。因みに筆者は、ウェーランドの男女平等、夫婦同等の思想とミルの女性論が、福沢に影響した事情について別の拙論において詳述して置いた。⁽⁵³⁾

四 福沢諭吉の儒教批判

以上述べたように、福沢は、儒教の形骸を受容しながら、その内実を西洋文明主義の独立心で埋め替えた。さらに彼は、儒教道徳の持つ問題を積極的に攻撃した。福沢をして儒教批判に赴かせた原因は何であろうか。

第一の原因は、旧態依然とした儒教倫理を新しい明治時代の道徳にしようとした儒者たちの閉じられた態度にあった。儒者は、当時の日本国中の至る所で見られた権力の偏重と専制主義を正当化した（『文明論之概略卷之五』⁽²⁷⁾一五八―一六一頁）。福沢の有名な指摘であった「権力の偏重」とは、文明の自由と正反対を示していた。

一体文明の自由は、他人を犠牲によって買わるべきものではない。文明の自由は「諸の権義を許し諸の利益を得せしめ、諸の意見を容れ諸の力を逞ふせしめ、彼我平均の間に存するのみ」⁽²⁷⁾（一四五頁）である。福沢の『学問のすゝめ』⁽²⁶⁾によれば、人間の権理通義は、生まれつき平等に与えられているはずである。さらに各人の実学の習得如何によって各人の社会的ステイタス上の有様の不平等が現出する。そこまでは福沢は当然の事として承認し、人々に実学を習得させることで既成の有様をたえず変革させようとした。

ところが、有様の不平等は、いつしか「世々爵位を伝える」ような世襲という改めがたい慣習になって行く。こうした傾向は人間の「至情」から見てもやむを得ないところであり、「世人の功なくして位を保ち、名実相齟齬する」（『西洋事情外編』⁽²⁴⁾三九八頁）状況に至る。その結果、人間の有様の不平等が平等であるべき権理通義を不平等にさせたのである。これが幕末期・明治初期に残存していた日本の不合理な社会慣習であった。と

ところが、儒教倫理は、身分の上の者が余分の権義を握り、身分の下の者がより少ない権義で我慢しなければならぬ社会慣習を積極的に正当化した。福沢にはこれは我慢のならない不正・不合理であった。むしろ有様と権理通義との関係は、有様が権義を決めてはならず、権理通義はあくまで有様に無関係に独立者にとって平等に付与されねばならないはずである。

しかし有様の相違にも、正当な相違と不当な相違がある。正当と認められる有様の相違は、実学を学んでいるかどうかによって決められねばならない(『学問のすゝめ』⁽²⁶⁾二九頁)。もちろん一人一人独立の個人は、気質と才力を異にしているから、人の知らない処を知る者は、人を制するのであり、またそうして当然である(『西洋事情外編』⁽²⁴⁾三九七―三九八頁)。従って、「智ある者は必ず金を獲、金を獲るときは則勢力あり。既に勢力を有す、即門閥なり。故に門閥の実は固より咎む」(『門閥論』⁽²⁸⁾六四二―六四四頁)べきではない。しかし有様の相違が不当となるのは、有様の相違が慣習的になり、有様の相違に智徳の力の相違が全く反映されずに「門閥の勢力を有すべき実なきも猶之を有するを得」⁽²⁸⁾(六四二頁)た場合である。換言すれば、こうした権力の偏重が現れる原因は、日本の社会の中で現れる社会階級、社会的身分、職種という「有様コンディション」が異なるにつれて、この二極に属する人間同士の間の権義をも差別してしまうところにある。つまり二者の有様の相違が二者の権義の相違を決定してしまう不合理が、こうした状況の原因である。福沢はこうした状況が日本の至る所に現出していると指摘する。すなわち君臣、親子、夫婦、兄弟姉妹、男女、長幼、師弟、貧富貴賤、新参故参、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、名主と小前の者などの間には、常に有様の不平等が存在し、その有様の不平等が権義の不平等を決定していると言う。こうして日本社会のどんな微小部分を取り出しても、その二極の間に権力の偏重という日本の現象が

あると、福沢は指摘する（『文明論之概略』一四六頁）⁽²⁷⁾。

福沢は例として政府と人民の支配被支配の関係の次のように言う。「政府に在る者は、人民を治る者なり、人民は其治を被る者なり、是に於てか、始て治者と被治者との區別を生じ、治者は上なり主なり又内なり、被治者は下なり客なり又外なり、上下主客内外の別、判然として見る可し、……蓋し此二者は、日本の人間交際にて最も著しき分界を為し、恰も我文明の元素と云ふ可きものなり……結局其至る所は此三元素に帰し、一も独立して自家の自分を保つものなし」⁽²⁷⁾（一四九頁）と言う。ところが学者も全くこの事実注目せず、例えば、新井白石の『読史余論』も日本の歴史に注目せず、日本政府の歴史のみに注目して書いたに過ぎない、と福沢は批判した⁽²⁷⁾（一五二頁）。

しかもこうした権力の偏重状態に対して、批判修正の力となるべき日本の宗教は「何れも皆政府の力に依らざるものなし」⁽²⁷⁾（一五七頁）であり、決して日本「文明の三元素」を批判修正しようとする力にならなかった。さらに「儒道学問」も「政府に属したる」⁽²⁷⁾（二五八―一五九頁）ものであり、学問それ自体が「独立の地位」⁽²⁷⁾（一五九頁）を占めることがなかった。もちろん福沢は孔孟の理論が「俗間に行はる、虚誕妄説を排して人心の蠱惑を払うたるが如き」⁽²⁷⁾（一五九頁）功績を認めたが、儒教が権力の偏重を矯正する役を果たさなかったと批判した。その上、彼は儒教に対して「彼の儒教なるもの、性質を尋るに、専ら子弟小弱の者の心得を記したるものにして、長上強大を警しむるは甚だ粗なり」⁽³⁷⁾（『品行論』五三三頁）と言ひ、弱い者、子供、弟妹、女性を積極的に抑えて卑しめるが、上役、年長者、強者、男性の横暴を戒めることはなく、親孝行を説いても父母を説教しなかった。言わば儒教が日本文明の持つ治者对被治者の三元素を正当化して、前者のみに重点を置いたことが、福沢の儒教倫理批判の第一点であった。

第二の儒教倫理批判は、徳義の内容を「パシーヴとて、我より働くには非ずして物に対して受身の姿と為り、唯私心を放散するの一事を以て要領と為すが如し」と言い、また「誠心一向の私徳を以て人類の本文と為し、以て世間万事を支配せんとするが如きは、其弊も亦極て恐る可きものなり」と言い、儒教が個人の慎独つまり私徳を完成させれば、経世済民の業も実現することの問題だとした（『文明論之概略』²⁷ 八五―八七頁）。こうした儒教倫理の自制心のみを重視する傾向に対して、福沢が批判的であった点は、J・S・ミルが『自由論』¹⁴ pp.152-157)において知性、道徳性、社会性などを含めた人間性の調和的な発展を主張したことも共通であった。また福沢が読んでいなかったと思われるミルの『セント・アンドリュース大学学長就任講演』¹⁸で、ミルが道徳の本来的な目的がイギリス人的な自制心の養成だけでなく、フランス人的社会性と知性の調和的発展を強調したことは、福沢と共通している。

さて、福沢は、独立の個人が各人に平等に付与された権理通義を自由に享受しながら、しかも他人を妨げることなく、この世界において自分の能力一杯に生き抜いて行く理想的社会的道徳目標として、人間の持つ有様の格差が実学による智徳の優劣の尺度の上に絶えず再分配さるべきだと考えた。こうした福沢の思想は、先述したJ・S・ミルの思想と共通する所が多い。ミルは『コールリッジ論』¹¹で「大衆のうちの優れた知性と徳とが大衆を支配する必要」を主張し、「学問の養成とその結果を共同体に普及させるための才能ある階級という原理」を確認していたからである。

ところで、人間の智徳が人間の有様を決定するような理想的社会状態が現実においてあり得るであろうか。福沢はあり得ると考えたし、明治維新がその一つであると考えていた。徳川時代の末期に至るまで積み上げられた不合理な有様の不平等が、明治維新によって一挙に吹き飛ばされ、智徳の尺度によって人間の有様が再編成され

た時代として、彼は明治維新を高く評価した（『門閥論』⁽²⁸⁾六四三頁）。彼は明治維新以後の社会の変容を深く読み取り、明治維新後の日本の新しい道徳の創造をこの大勢に順応する方向に求めたのである。

五 福沢諭吉の「智徳の弁」

福沢は、『文明論之概略卷之三』第六章「智徳の弁」において文明の進歩を促すものが智徳の発生であると論じて、智徳を四つに区分したことは周知の事実である。彼は、徳の第一として「貞実、潔白、律儀」のような「一心の内に属するものを私徳」とし、第二に「廉恥、公平、正中、勇強」という「外物に接して人間の交際上に見はる、所の働を公徳」としている。第三に「物の理を究めて之に応ずるの働を私智」とし、さらに第四に「人事の軽重大小を分別し軽少を後にして重大を先にし其時節と場所とを察するの働を公智」と名付けている。福沢は、これら智徳の四箇条のうち最も重要なものを公智とし、「公智或は之を聡明の大智と云ふも可」⁽²⁷⁾（八三頁）であると言ふ。

公智は「智恵」と同一の意味であり、「智恵は徳義の光明を増す」⁽²⁷⁾（一一一頁）と主張する。福沢は、西洋文明において「文学技芸は智恵の事なり」と言い、たとえ私徳を造るとしても「智恵に依頼せざれば用を為す可らず」⁽²⁷⁾（二〇四頁）と断言し、さらに「徳は智に依り、智は徳に依」⁽²⁷⁾（二〇三頁）るとして、智と徳との緊密な相互関連性を説いた。

さらに福沢は「聡明叡智の働あらざれば私徳私智を拈げて公德公智と為す可らず」⁽²⁷⁾（八三頁）とも主張する。つまり私徳、公德、私智のすべてが、公智の支配によって説明され正当化され拡大されるべきだと考えていた。

従って、福沢の公智は、智徳のすべてを説明し正当化すると共に智徳を統括し支配し拡大させる原理であると
言っても差し支えない。

では、公智とは何か。福沢は「時勢の緩急を察し私智を抜て公智と為すの義ならん」(八四頁)⁽²⁷⁾と
言う。この公智という概念は、J・S・ミルの『論理学大系(一八四三)』でミルが論じた政策決定のために、科学が
「諸事情の組み合わせ the combinations of circumstances」を吟味する科学的精査作用と同一の意味を持つている。
特に福沢が精読したミルの『代議政治論』⁽¹⁵⁾の中で、代議政治制度を有効に実現したり実現不可能にするための
「諸条件 conditions」を精査する社会科学的思想に共通する働きであると考えられる。筆者は、J・S・ミル
が『代議政治論』で展開した社会科学的思想と福沢の公智の關係について、拙論「明治における西洋哲学の受
容」J・S・ミルの“the circumstances”と“conditions”をめぐる福沢諭吉と西周の解釈⁽⁵⁴⁾で比較したので、参
照されたい。

福沢は、明治十六年五月十日の「時事新報」上の「道徳の議論は軽燥に判断す可らず」⁽³⁴⁾
で、公智の立場から道徳を見る視点を次のように言っている。

「善悪の標準は時代の前後と人文の開否とに従ひ、民情風俗の中に在て存するものと云て可ならん。故
に開明其度を等ふすれば道徳の標準も亦其度を共にして差違なしと雖も、各国の古俗旧慣に従て重軽する
所全く一様なるを得ず。……苟も一国百年の計を為さんと思ふ者は、身を万有の外に置いて眼中無一物の地
位より全世界を通覧し、道徳の議論の如きも諸国の一利一弊を加減乗除して偏重偏輕の輕燥を慎み、以て
笑を後世に遺すなきを勉む可きものなり。」⁽³⁴⁾(六五二―六五五頁)

ここで言われる「万有」とは、小幡篤次郎が明治十年から明治十一年にかけて訳出した『弥児 宗教三論』の中で、小幡が nature, universe, cosmos という英語の訳語として使用した言葉である。⁽⁵¹⁾ 公智の視点は、個人の視点を棄てて自然・宇宙を超越した視点に立って、全世界を観察し諸国の一利一弊を計算し尽くした上で、人々開明の度合いに応じた適切な道徳の標準を選択することであり、ここで福沢は道徳にとっても公智の必要性を説いたのである。

福沢の智徳の四様の中では、公智は主要原理であり、私徳、公德、私智をその支配下に置くものである。従って福沢は「聡明叡智の働は之を智恵の条目中に掲げて、彼の徳義と称するものは其字義の領分を狭くして唯受け身の私徳に限らざるを得」⁽²⁷⁾（八三頁）ないと主張する。公智を智徳の四様の主要原理とした福沢の見解は、一個人の慎独の修養を完成させれば自ずと経世済民の業にも達せられるとする儒教的見解と正反対の主張である。福沢の儒教主義批判の第三点がここに見られる。

さらに福沢は、儒教が堯舜孔孟の個人が徳義の理想を完成し尽くしたと見なした点に反対した。儒教倫理を信奉する人間は、ただ古代の聖人と聖人が完成させた理想を模倣するだけでよいとする精神の奴隷であり、聖人を追い越すこともできないし、個人の独立の心境に達することもできない。福沢は「漢字の精神」が「後人の勉強して達す可き頂上は辛ふじて今人の地位に在るのみ。加之其今人も既に古人に及ばざる季世の人なれば、仮令ひ之に及ぶことあるも余り頼母しき事柄に非ず……古を信じ古を慕ふて毫も自己の工夫を交へず、所謂精神の奴隷（メンタルスレーヴ）とて、……己が精神をば挙て之を古の道に捧げ、今の世に居て古人の支配を受け、其支配を又伝へて今の世の中を支配し、恰く人間の交際に停滞不流の元素を吸入せしめたるものは、之を

儒学の罪と云ふ可きなり」(一六二—一六三頁)⁽²⁷⁾と言ひ、儒教主義批判の第四点としたのである。

六 公智によつて正当化される「報国心」

以上述べたように、福沢の徳育に対する考え方は「人事の軽重大小を分別し輕少を後にして重大を先に其時節と場所とを察するの働」ないし「時勢の緩急を察し私智を拙て公智と為す」(八四頁)⁽²⁷⁾と言われる大智を用いて、十九世紀日本の時節と場所とに適合した徳育を選択することであつた。では上記の公智の視点から見て、十九世紀の国際情勢の中で、彼は日本人の「報国心」の徳義をどのように見たであらうか。彼は同じく『文明論之概略』第十章「自国の独立を論ず」(一八三—二二二頁)⁽²⁷⁾の中で、次のように言う。「自国の権義を伸ばし、自国の富を富まし、自国の智徳を脩め、自国の名誉を耀かさんとして勉強する者を、報国の民と称し、其心を名けて報国心と云ふ。……自ら厚くして他を薄くし、自国は自国にて自ら独立せんとすることなり。故に報国心は一人の身に私するに非ざれども、一国に私するの心なり。……其党与の便利を謀て自ら私するの偏頗の心なり」(一九一頁)⁽²⁷⁾と言う。報国心とは、他国を害するわけではないが、一国の利益に偏つて追求する集団エゴイズムの愛である。こうした報国心を集団エゴイズムの愛として福沢が冷徹に判断した見解は、明治二十四年に執筆した『瘠我慢の説』にも踏襲されて、報国心を人類愛と対立する「一国に私するの心」であり、「哲学の私情」(五六〇頁)⁽⁴⁵⁾であるとした。そして「立国は私なり、公に非ざるなり。……すでに一国の名を成すときは人民はますます之に固着して自他の分を明にし、他国他政府に対しては恰も痛痒相感ぜざるが如くなるのみならず、陰陽表裏共に自家の利益榮誉を主張して殆んど至らざる所なく、其これを主張することいよいよ

盛んなる者に付するに忠君愛国等の名を以てして、国民最上の美德と称すること不思議なれ。……故に忠君愛国の文字は哲学流に解すれば純乎たる人類の私情なれども、今日までの世界の事情に於ては之を称して美德と云はざるを得ず」(『瘠我慢の説』⁽⁴⁵⁾五五九—五六〇頁)と云う。

福沢は、公智による十九世紀の世界と日本の実情を分析して、本質的に集団エゴイズムである報国心を美德としなければならぬと考える理由を述べている。第一の理由は、十九世紀の世界状況の西洋列強によるアジア地域への植民地化という世界状況を挙げなければならない。西洋諸国は経済、政治、社会軍事を含めた圧倒的な優位を占めたのに対して、アジア地域は相対的に劣悪状態にあった。その結果、西洋列強のアジアの植民地化が急激に行われ、アジア諸民族は独立心を喪失して、「精神の奴隷」の状態に陥っていた。こうした事情を福沢は欧米への三回の渡航で直接に見聞したのである。この種の劣悪な状態から脱却するには、報国心に訴えても日本の独立を果たさねばならないのである。

福沢が抱いた第二の理由は、こういう状況の下では、『学問のすゝめ 三編』で「国は同等なる事」であるから、十九世紀の日本が西洋の富強に劣ることがあるとしても「一国の権義に於ては厘毛の軽重あるなし」であり、各国は権理通義において同等であるから、「道理に戻りて曲を蒙るの日に至ては、世界中を敵にするも恐るゝに足ら」(四二—四三頁)⁽²⁶⁾ないとし、一国の独立心である報国心が是非必要であると言っているのである。

第三の理由は、瘠我慢の精神に訴えるものである。福沢は、明治二十四年の『瘠我慢の説』で「自国の衰頹に際し、敵に対して固より勝算なき場合にても、千辛万苦、力あらん限りを尽し、いよいよ勝敗の極に至りて始めて和を講ずるか若しくは死を決するは立国の公道にして、国民が国に報ずるの義務と称す可き」⁽⁴⁵⁾だとし、さらにこの国に報ずる精神が「俗に云ふ瘠我慢」(五六〇—五六二頁)⁽⁴⁵⁾であると云った。この瘠我慢の精神は、

山鹿素行の「士道」とも異なり、山本常朝の『葉隠聞書』に説かれた「武士道」とも異なった、一面で当時の生きた侍の精神に通じた点もあるが、一般的には人間の持つ意地張りの心情であるとも言えよう。このように報国心の相対的意義を公智の立場から分析しながら、しかも彼は一国に私する報国心の重要性を容認した。福沢は、一方で冷静な精神と公智の立場から報国心の集団エゴイズムの本質を明晰に分析しながら、同時に熱烈な心情で一国の独立に向う報国心を擁護しようとした。

ところで、ここで福沢の言う公と私の概念は常に相対概念である。彼は、人類と一国という対立を見るときには、人類が公であり国家が私であるとして、報国心を「哲学の私情」「人類の私情」と言う。しかし「人類の私情」である「忠君愛国」も、一国の独立を問題とする場合には「立国立政府の公道」である（『瘠我慢の説』⁽⁴⁵⁾五五九―五六〇頁）。福沢は、この種の重層的視点を持ちながら、しかも彼が公私の視点を転換させる場合には、「時勢の緩急を察し私智を拈て公智と為す」⁽²⁷⁾という公智の見地に立つて自由に判断して視点を推移させた。ここに福沢の精神の自由の境地を見ることが出来る。

こうした人類の私情に依らざるを得ないのは、日本文明の度が十九世紀において「自国の独立に就て心配するの地位」にあるからで、「未だ他を顧るに遑あらざるの証拠」だからであると断っている。しかし「⁽²⁷⁾尽く文明の蘊奥を発して、其詳なるを究むるが如きは、之を他日後進の学者に任ずるのみ」（一八三―一八四頁）と言う。二十一世紀の日本の現状であれば、文明の蘊奥を究めたとは言えないとしても「他を顧る遑」があるはずだから、日本が世界ならびに人類に貢献する新しい愛国心の在り方を公智によって追求することも必要であることを暗々裏に含意していたように思われる。

七 明治十五年の『帝室論』『德育如何』『德育余論』

福沢諭吉が特色ある德育思想を展開したのは特に明治十五年である。この時期を振り返ると、明治八、九年以前と明治十年以後の間に日本社会の大変動が起こった時期でもある。明治十年の西南戦争で士族階級を主体とした西郷軍を、農工商に属した一般平民階級を主体とした政府軍が打ち破ったこともあり、さらに莫大な戦費を費やしたために激しいインフレが起こり、そのため士族階級の資産が急激に減少して相対的に没落し、逆に農工商階級が相対的に上昇するという社会的な変動が起こった。因みに福沢は、明治八、九年以前を幕末期までのすべての旧習を破壊する「掃除破壊」の時代と呼び、明治十年以後を新しい社会・経済・政治・教育制度を建設する「建置経営」(二四三―二五四頁)³⁰の時代と呼んだ。

こうした時代状況の急変と共に、福沢によって批判された儒教思想の勃興乃至復古主義運動が起こった。明治天皇の侍講を勤めた元田永孚(一八一九―一八九一)がその運動の中心的存在であった。元田は明治十二年「教学大旨」を著して儒教倫理と神道を土台とした国教を制定しようとする運動を展開した。一時期、伊藤博文、井上毅らの開明派政府官僚は、同年「教育議」を提出して、元田を牽制する意見を出したが、元田は直ちに「教育議附議」を提出して伊藤らの論説に再反駁を加えて天皇に上奏した。天皇の権威を背景にした元田永孚の主張は、次第に明治政府官僚をも巻き込む形で大きな流れとなり、この流れが明治二十三年十月三十日の『教育勅語』を發布するに至ったのである(二卷、五一―九頁、一〇―一四頁)。

こうした建置経営の時代に相応しい新制度を建設しようとした時代的傾向は、道徳問題にも派生して、国家

を中心とした道徳体制を造っていくのか、それとも福沢の説いた個人の独立心を達成させた上で、独立心の範囲を拡張、最後に国の独立を計っていく道徳体制を築いていくのかといった設問が、福沢自身にも迫ってきた。こうした事態を受けて、福沢は、『時事新報』上に明治十五年四月二十六日から五月十二日に掛けて『帝室論』を発表し、明治十五年十月二十一日から二十五日に掛けて『徳育如何』を、さらに明治十五年十二月二十日から二十一日には『徳育余論』を発表したのである。これら三論文のうち、特に『徳育余論』⁽³³⁾は、福沢の徳育の見解に関して重要な基本的視点を提出している。そこで、『徳育余論』の基本的視点を最初に取り扱うことにしよう。福沢はこの書で次のように書いている。

「彼の自主独立なるものは元来主観の文字にして、之を實際に施さんとするは甚だ易からず。君子は其独を慎むと云ひ、屋漏に恥ぢずと云ふが如き、何れも皆主観の働にして、苟も其人の内に自ら恃む所のあるに非ざれば、心の此品位に達すること決して得べからずして、尋常一様の人に向て望む可きことに非ず。左れば今主観の独立を以て身躬から其徳義を脩るは難きこととして、爰に客観の一方より工風を始め、社会の士人をして各自から其公私の徳義を重んぜしむるの風儀を生ずるには如何して可ならんと其方便を求るに、我輩の見る所にては天下の公議輿論をして次第に高尚ならしむるの一法あるのみと信ず。然も其公儀輿論なるものは、学者社会の議論に非ずして、下流無数の人民中に行はる、氣風を以て最も有力なるものとす。」(『徳育余論』⁽³³⁾ 四六五頁)

以上の文章によれば、福沢が『学問のすゝめ』および『文明論之概略』で主張していた一身の独立を根底に

して一家の独立を計り、一家の独立を計った上で一国の独立を望み、さらに天下の独立を達成しようとする福沢の基本路線は、「主観」の見地として表明されている。しかし主観の独立は実践が極めて困難であり、個人が自己への余程の信頼を持っていない限りは、「尋常一樣の人に向て望む可き」ことではない。主観の立場に立ち得る人物は日本社会では少数であるという彼自身の諦観を、ここに見ることが出来る。

これに対して、日本の大多数を占めた「尋常一樣の人」ないし「下流無数の人民」に対しては、「客観」の立場が必要だというわけである。客観とは、一般の人々が自分自身では独立心を持つことができず社会一般の傾向に支配され左右されているという状況判断の下に、徳育の方法を再検討する立場である。したがって「尋常一樣の人」に対しては、社会の中の特定傾向を利用して社会を特定方向にし向けることによって、一般の人々はその傾向に引きづられて特定方向に向かうようにさせる視点である。この視点が客観の視点である。

福沢が徳育論の実践的視点を意味したこの種の主観・客観の概念用法は、十九世紀の西洋哲学で使用された認識論における主観・客観の概念とは全く意味を異にしており、福沢独特の用語であった。こうした福沢の重層的見解に従えば、徳育の問題にしても主観の立場と客観の立場という二重の方法論を使用しなければならぬわけである。先述の三論文について言えば、『徳育如何』は、主観の立場に立った徳育論であり、『帝室論』および『徳育余論』は、客観の立場に立った徳育論であると言うことができる。

八 『徳育如何』における主観の立場の徳育思想

福沢は、『徳育如何』⁽³²⁾で明治時代の日本の精神状況が一途に「開新」に向かっているとの状況判断に立ち、

第一に自主独立の教えを徳育の中心に置かねばならないと言う。これは既述の主観の立場の徳育論である。福沢によれば、独立とは『学問のすゝめ 十編』では「内の独立」と「外の独立」からなる。前者は「一軒の家に住居して他人へ衣食を仰が（九二頁）⁽²⁶⁾」ないという経済的独立であるが、後者は「日本国をして自由独立の地位を得せしめ」ること、つまり国の独立に向かって積極的に挺身する精神である。

こうした二種の独立は、さらに『学問のすゝめ 十六編』で「有形の独立」と「無形の独立」⁽²⁶⁾（二三一—三三三頁）という概念で表現されている。有形の独立とは経済的に一家を独立させる「品物についての独立」を果たすことであり、『福翁百余話（二）』では「身体⁽⁴⁹⁾の独立」とも言われる。他方、有形の独立を果たした上で、社会、国家の独立に向かって奉仕する精神が「無形の独立」であり、『福翁百余話（二）』では「社会の交際、処世法に、わが思ふ所を言ひ、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」精神を言うのである。福沢は『徳育如何』でこうした自主独立の教えを次のような名文で表現している。

「今日自主独立の教に於ては、先づ我一身を独立せしめ、我一身を重んじて、自ら其身を金玉視し、以て他の關係を維持して人事の秩序を保つ可し。新に沐する者は必ず冠を弾し、新に浴する者は必ず衣を振ふとは、身を重んずるの謂なり。我身金玉なるが故に、苟も瑕瑾を生ず可らず、汚穢に近接す可らず。此金玉の身を以て、此醜行は犯す可らず。此卑屈には沈む可らず。花柳の美、愛す可し、糟糠の老大厭ふに堪へたりと雖ども、妻を堂より下だすは、我金玉の身に不似合なり。長兄愚にして我富貴なりと雖ども、弟にして兄を陵辱するは、我金玉の身に能くす可らず。爰に節を屈して權勢に走れば名利を得べしと雖ども、屈節以て金玉の身を汚す可らず。与ふるに天下の富を以てするも、授るに将相の位を以てするも、我

金玉、一点の瑕瑾に易ふ可らず。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。一身既に独立すれば、眼を転じて他人の独立を勧め、遂に同国人と共に一国の独立を謀るも自然の順序なれば、自主独立の一義、以て君に仕ふ可し、以て父母に事ふ可し、以て夫婦の倫を全ふし、以て長幼の序を保ち、以て朋友の信を固ふし、人生居家の細目より天下の大計に至るまで、一切の秩序を包羅して洩らすものある可らず。」(三六二—三六三頁)⁽³²⁾

従って主観の視点に立つ個人は、公智に基づいて主体的に自己の自主独立を達成した上で、君臣、親子、夫婦、長幼、朋友の諸関係でも相互に自主独立の存在として対等の関係を維持・発展させていき、天下国家、社会の諸関係をも充足していく。ここで「天下も小なり、王公も賤し」と言うのは、身分の上下を超越して身分関係相互の対等の人格的独立を自負していることを意味している。

ところで、上記の文章では、五倫の順序が君臣、親子、夫婦、長幼、朋友という順序であり、『中津留別の書』の父子、君臣、夫婦、長幼の順序と異なっているが、これは明治十五年の日本の思想状況が、この年の一月四日には軍人勅諭の発布もあり、また元田永孚が推進した君臣の忠義を基礎道德とする動きも活発になった傾向に対応した表現であろうと思われる。いずれにせよ、こうした枠組みも福沢にとっては、個人の自主独立の精神によって基礎付けられていて、五倫の関係は単なる社会関係を示すに過ぎないものであった。

では、一身の独立を果たすための徳育法とは何であろうか。福沢は、一身の独立を果たすには、言葉で教える方法が無駄であるとして、むしろ自己自身の自覚が第一であるとしている。しかし個人自身が自立者であるという自覚を持つことは、そう簡単にできることではない。『徳育如何』で、福沢は「智徳の根本を資る所は、

祖先遺伝の能力と、其生育の家風と、其社会の公議輿論とに在り」(三五四頁)⁽³²⁾と云う。従って祖先遺伝の能力と生育の家風と社会の公議輿論という客観の条件が必要である。この種の条件が与えられて生まれ育った人間でなくては、個人の独立心もなかなか得られないと解釈されよう。

福沢は、明治十四年の『時事小言』の中でこうした好条件の下に生育した人々を、浪士、豪農、儒者、医師、文人などを含めた「都て其精神を高尚にして肉体以上の事に心身を用る種族」を指す「士族」の内に見出している(『時事小言』二二二頁)⁽²⁹⁾。福沢は、明治二十二年一月三十日の「徳教は目より入りて耳より入らず」⁽⁴²⁾で、無形の独立を果たした人を見て学ぶことを勧めている。しかし精神の独立者は社会の少数者であるから、客観の視点に立つ徳育が社会にとって極めて重要になるわけである。

九 『帝室論』『徳育余論』における客観の立場の徳育思想

上述のように『徳育如何』で取り上げられた主観の視点に立つ自主独立の精神を自分の身につけた人間は、明治十五年の段階では少数派であった。福沢は『徳育余論』で「かの自主独立なるものは、元来主観の文字にして、之を實際に施さんとするは甚だ易からず」と言い、また「尋常一様の人に向て望む可きことに非ず」(『徳育余論』四六五頁)⁽³³⁾と云う。福沢は、明治二十四年十月十日の「慶應義塾演説筆記」(二〇五―二〇七頁)で社会の人民を三種類に分類し、第一種の人民が智慧、財産、能力もなく自力で生活の出来ない層であるとし、第二等の人民は一家を支えられるが、人の為に益することのできない人民層であるとしている。第三等の人民は、自力で自分と一家の生活を支えることができるだけでなく、その余力をもって他人のために奉仕し、自分

の財産を投じて「人間社会の禍根たる貧富賢愚の不平均」を全力を挙げて緩和し「幸福の区域を広くする者」であり、これが「最上等の種族」であるとしている。言い換えれば、主観の視点で独立を果たした人々とは自分の独立自由を達しただけでは満足せず、余力をもって「他人を助けて独立自由の領分に入らしめん」⁽⁴⁴⁾（二〇七頁）とすることができるとしている。

第三種の人間には『徳育如何』で強調された自主独立の教えが適切であるが、第一種と第二種の人間という未だ主観の立場に至らない人々に、直ちに自主独立の教えを施すことが難しい。そこでこの種の人々には、客観の視点の徳育が必要となるわけである。

では、客観の視点による徳育とは何であろうか。すでに一度引用したが、再度ここで引用すれば「我輩の見るところにては天下の公議輿論をして次第に高尚ならしむるの一法あるのみと信ず。然も其公儀輿論なるものは、学者社会の議論に非ずして、下流無数の人民中に行はるゝ、氣風を以て最も有力なるものとす」⁽³³⁾（『徳育余論』四六五頁）と言う。

そこで天下の公議輿論を高尚にして行く徳育論として、福沢は『帝室論』⁽³¹⁾で次のように言う。日本の国民は、君臣の情誼の空気の中に生きているので、日本人の精神道德は情誼の一点に頼る外はない。ところで、帝室は日本人民の精神を収攬する中心としての役割を果たすことができるし、一国の緩和力となることができる。そこで彼は日本では帝室が万機を「統ぶる」中心に置かれることが望ましいと主張した。さらに帝室は日本の仏教よりも大きな力があると力説して、徳義の風俗を維持し學術技芸を奨励し軍人の精神を制御する存在であることが望ましいと言う。こうして福沢は、まず帝室を政治権力の外に置いて、帝室の理想的位置として日本国民の道德の中心に据えて特に士人に徳育を施す客観の方策を提案したのである。

一方、『徳育余論』では、すでに引用したように、福沢は「其公儀輿論」を「下流無数の人民中に行はる、気風を以て最も有力なるものとす（『徳育余論』四六五頁）」⁽³³⁾と云うが、ここで言う公議輿論とは宗教を指しており、「全国」一般の徳育は宗教を頼むの外に方便ある可らず（四六八頁）と主張する。この宗教とは「仏法」を指しており、福沢は「我輩が下流人民の徳育を挙げて仏法に依頼せんと欲する」（四六九頁）⁽³³⁾者だと言う。福沢は、明治時代の仏教の現状を開化した人民には適していないと云うが、人民一般が開化するまでに年月が掛かることと、第二には、開化した人民と未開の人民との比は「開化の人は百中の一に足らず」という現状であることから、仏教に依頼せざるを得ないというわけである。しかも仏教それ自体も時代の進展と共に進歩していくから、一般人民の徳育に適するものとなるはずだと断言し、「宗教は直に上流の士人に徳を教るもの非ずと雖ども、下流人民の徳心を養ひ、其徳心の集りて一体と為り、所謂公議輿論の姿を成したる上は、無限の勢力を有するものと知る可し」（四六九頁）⁽³³⁾と云うのである。

ところが当時の教育論者が宗教を蔑視したまま学校の徳育で人を導こうとすることに對して、福沢は批判的であり、「学校の徳育、果して徳育にして、道德の書を講じ道德の嘉言善行を称すと雖ども、其善を勸るや、仮令ひ家塾私塾にても多少の道理を根柢に定るものなれば、徳心に感ずること深からず。之を彼の宗教物理外より説き下だして人の情に訴るものに比すれば、其感応の深淺、言はずして明白なり」（四七〇頁）⁽³³⁾と云う。

一方、先に触れた『帝室論』では、仏教に対する徳育の効果の限界を論じて、次のように言う。「我日本の宗教は其功德俗事に達する能はず、唯僅に寺院内の説教に止まると云ふ可き程のものにして、到底宗教のみを以て国民の徳風を維持するに足らざるや明なり。帝室に依頼するの要用なること益明なりと云ふ可し」（二八〇頁）⁽³¹⁾と云い、『徳育余論』の徳育に對する仏教の重要性の主張と矛盾した言い方をしている。

福沢は、上記の『帝室論』と『徳育余論』の矛盾した徳育論を調停するものとして、明治十六年十一月二十二日から二十九日に掛けて『徳教之説』⁽³⁵⁾を書いてゐる。ここで、彼は先ず上等の人民が宗教に淡泊だから、徳義の養成のために宗教に訴えることができないと指摘し、むしろ彼らの徳徳の基礎が忠誠心であると言ひ、彼らの徳徳の標準を報国尽忠に絞り、帝室への忠誠心を徳育の根柢にすべきだと言う。他方で、「日本の下流」の人々は宗教心が豊であるから、宗教に訴えるべきだと言うのである。

「我が日本の下流には宗教の信心甚だ洽ねくして、上流士人の間には報国尽忠の資質乏しからず、故に此信心を妨げずして之を養はしめ、この資質に付与するに知見の材料を以てするときは、忠誠の品格は益高尚を加へて其区域を広くし、宗教の信心は愈厚くして自由なる可し。我日本国民徳徳の標準は素より既に備はりて、今後尚次第に進む可きものなり。」⁽³⁵⁾（二一九四頁）

そこで、福沢は客観の視点から上流士人の徳育に帝室論の思想を、下流人民に宗教に訴えるという使い分けの徳育論を展開して、客観の視点に立つ徳育全体の方策を考えるべきだと言う。福沢は、自分の矛盾した主張を意識しながら、客観の視点に立った徳育では、宗教と帝室の徳育への効果を計る総合的複合的な方策を説いたのである。

十 福沢諭吉の男女論と徳育思想

すでに述べたように、福沢は『中津留別の書』で父子、君臣、夫婦、長幼、朋友という儒教の五倫思想に対して、父子・君臣・夫婦の順序を覆して「人倫の大本は夫婦」とあると言い、夫婦を道徳の中心に据えた。さらにこの書で、福沢は「男といひ女といひ、等しく天地間の一人」であると言つて、男女の「軽重の別」を否定し、男女が平等に独立者であることを唱つた。男女が共に一身の独立は果たすことは、主観の立場の徳育の目標である。明治十八年以後の福沢の男女論は、この目標を達成するためにどのような男女相互の社会関係を構築したらよいかを問い、さらに従来からの男女間の経済、社会、家庭における関係に批判を加えて、男女が相互に独立を果たすための制度改革を提案するものであった。従つて、福沢の男女論は、客観の視点からする徳育論であると言ふことができる。

福沢は、夫婦の男女が「等しく天地間の一人」となるべきだという立場を根拠として、『学問のすゝめ』では、「夫人に三従の道あり」という男女不平等を肯定する『女大学』を、理不尽な夫にも妻は全く服従するだけの見解を示すものであるとして、その不合理性を糾弾した(八二―八二頁)⁽²⁶⁾。ところで、福沢の批判の対象となった『女大学』⁽⁵⁵⁾は、当時貝原益軒の作と考えられたが、貝原益軒の『和俗童子訓』⁽⁵⁶⁾に基づいて名の知られていない後人が書いたものであり、女性の権利を全く認めない女子三従七去の教えを説いたものである。『女大学』は、「夫婦別あり」を男の天職が外の仕事を勤め、女の天職が家庭内を治めることだととして、男女の職業上の差別をする儒教的解釈を展開するが、福沢はこれを否定した。福沢はJ・S・ミルの『婦人論』に従つて、「今の人事に於て男子は外を務め、夫人は内を治るとして、其関係殆ど天然なるが如くなれども『スチュアルト・ミル』⁽²⁶⁾は婦人論を著して、万古一定、動かす可らざるの此習慣を破らんことを試みたり」(『学問のすゝめ 一五編』⁽²⁶⁾「一二四頁」)と言ひ、こうした差別が単なる旧弊に過ぎないと力説した。

ところで、福沢が読んだミルの『婦人論』とは、*The Subjection of Women* 1869⁽²⁰⁾である。ミルは、この書が書かれた十九世紀中葉のイギリスでも女性には選挙権が無く、遺産相続においても男女は不平等であり、結婚制度も男女不平等であると批判して、優れた人間は男女に関係なく平等に尊重されるべきだと論じた。またミルは、優れた男女は、区別なくどんな職業であろうと就職する自由を与えられるべきだと論じ、男女に関係なく職業に就いて彼らの能力を発揮させるべきだと言う。またミルは、骨相学 *phenology* を根拠に男女の生理学的相違を主張して男女不平等を擁護したオーギュスト・コントの論説にも反対した。ミルは、一八四三年八月三十日のコントへの手紙で「そうした劣等性は、全部ではないとしても、大部分において明らかにただ訓練の欠如によるもの」⁽¹³⁾ (C.W. XIII, pp.592-593) だと断定し、特に女性の教育の必要性を強調した。こうしてミルは、職業の選択、教育制度、結婚制度、政治・経済上の男女平等を実現させれば、人間性の精神能力が倍加し『女性の服従』⁽²⁰⁾ p.10)、女性自身の精神能力が自由に発展した結果、女性の意見もより有益になると主張している⁽²⁰⁾ (p.112)。

ところで、職業上の差別を男女につけてはならず、男女において平等であるべきだとするミルの見解と比べれば、福沢は、職業上の男女差別の見解を残していた。こうしたミルと福沢との相違は、すでに民主的議会制度ができ上がり、中産階級の男性が選挙権を得て政治的経済的社会的な指導的位置を獲得しつつあり、しかもミルとミルの妻ハリエット・テイラーらを中心とした女性参政権運動も台頭しつつあったイギリスに生きたミルに対して、封建制度を漸く離脱したとは言え、男女の差別の不合理性への関心が未成熟であった日本に生きた福沢の位置 (*Einstellung*) の差違を反映していたと考えられる。

しかし福沢は、女性の独立心養成のために家の内外の差別、教育制度、結婚制度、政治経済制度の男女間の

差別を廃止するという客観の視点に立った新制度を提案した。明治十八年の『日本婦人論』では、明治時代に残存していた多妻制度と男尊女卑の慣習により、日本の婦人が男性と同等の快楽を味わうことができず、「憂愁の内に鬱して心識過敏形態脆弱の禍を醸し、世々の遺伝女性の子に伝へ……人世に萎縮したる者甚だ多し」(『日本婦人論』⁽³⁶⁾四五七―四五八頁)として、日本人の体躯が弱小になった理由が女性の快楽の自由がない点を挙げ、女性の解放が日本人の体躯を強化し、延いては国家の独立にも貢献すると説いた。このために日本の伝統的慣習としての「家」の空名の廃止を提案し、さらに女性に財産管理の運営を委ねて責任を担う地位を女性に与えることを提案している。彼は「父母の遺産を子に伝るに、不動産は必ず女子に譲るものと定め」(四六八頁)るべきだとし、さらに離婚の権利を男女平等にすべきだと提案した。

明治十九年五月二十六日から六月三日の『男女交際論』は、「七歳にして男女は席を同じうせず、食を共にせず」(『礼記・内則』)という儒教倫理により束縛された男女の間に自由な交際が始ど無かった社会慣習に対しても批判を加えて、明治の新時代に相応しい男女の交際法を提案し、「双方相互に説を以て交わり、文事技芸を以て交わり、或は会話し或は同食する等」の情感の交わりを勧め、互いに独立した存在者同士としての男女交際法を提案した(五八三―六〇三頁)⁽³⁹⁾。さらに明治二十一年一月十三日から二十四日の『日本男子論』(六一―六三九頁)⁽⁴⁰⁾では、夫婦の徳義が百徳の根本であるという従来の主張を繰り返して、社会道徳の公德の美を実現するには、私徳の中心である夫婦の倫理を固めることが基礎作業であると主張した。こうして晩年の明治三十二年四月一日から七月二十三日までの『女大学評論』(四六三―五〇一頁)⁽⁴⁸⁾及び『新女大学』(五〇五―五四頁)では、再び男女不平等の制度を正当化した『女大学』の批判に従事したのである。

以上触れたように福沢の婦人論には、『女大学』批判にみられるように、儒教が男女差別の社会制度を擁護

する限り、厳しく儒教を批判したのである。しかし福沢は、「彼の徳義と称するものは其字義の領分を狭くして唯受け身の私徳に限らざるを得」(八三頁)⁽²⁷⁾ないと主張しているが、この意味は、私徳の限界内にある限りの儒教道徳を肯定したことを含んでいる。例えば明治八年の『文明論之概略』で君子は「屋漏に恥じず(八三頁)」という『詩経』、大雅、蕩』に出てくる個人道徳を推奨し、明治十五年では「新たに沐する者は必ず冠を弾じ、新たに浴する者は必ず衣を振ふ(『徳育如何』(三六二頁))⁽³²⁾」という『楚辭』にある儒教的私徳を肯定している。一方で、明治三十一年三月十七日の「我輩は寧ろ古主義の主張者なり(二八一—二八四頁)」⁽⁴⁶⁾では、古主義を便宜的に儒教主義と見立てるが、福沢の古主義とは神儒仏の三教を意味しており、「其教の本義は……一般の道徳を導くの一段に至れば、孰れの教も……勸善懲惡の一事」として大切であるとしている。従って彼は必ずしも儒教的私徳のみを肯定したわけではなかったのである。

十一 福沢諭吉の徳育思想の先見性と時代的限界

最後に福沢の徳育思想を現代の視点から評価してみよう。福沢諭吉が最も重要な徳育として主張した「主観」の立場としての一身の独立の育成は、今日においても十分達成されたとは言いがたい。しかも一身の独立は現代民主主義の基礎原理であるから、一層独立心の養成が重要性を帯びているわけである。その意味で彼の主観の徳育思想は現代においても先見性と発言権を持っている。さらに男女の独立心を踏まえた夫婦の大倫を徳育の根底に置こうとした福沢の主張は、当時においても革新的な主張であったが、現代においても達せられたい言えないので、十分に有意義である。その上、現代は多種の原因からしばしば家庭が崩壊していく状況が現

出しており、同権の男女からなる一対の夫婦の無形と有形の独立の実現、つまり夫婦一体となって独立を目指す夫婦の大倫の確立が一層急務であることを示唆している。この意味で、夫婦の大倫を道徳の基礎に置く福沢の主張は、極めて先見的な見解であると言いうことができる。

さらに公智によって私徳ならびに公德を正当化し支配するという福沢の見解は、すべての徳育内容と方法に關する公智による説明責任を問うているものである。このことは現代においても重要な視点であると言わねばならない。この点で、福沢が報国心を公智の立場から説明しつつ、なおその重要性を指摘していることは、大きな示唆を与えている。さらに福沢は、十九世紀の日本という特定の限界状況で公智による報国心論を意識的に説くのであり、それは「固より永遠微妙の奥蘊に非ず」(二〇八頁)と断り、将来においては「人類の当に達す可き文明の本旨」は「他日為す所あらんとする」(二〇九頁)対象だとして、人類を目的とし国家を手段とする未来の「報国心」の在り方を暗々裏に意識していた。このことは、二十一世紀の愛国心教育を考える場合に重要な示唆を与えるものである。

一方、彼の「客観」の視点に立った徳育思想については、彼が徳育を担って欲しいと要望していた宗教と帝室は、当時とは全く異なった現代の文化的社会的政治的地位と条件下にあるので、その意義を新しく公智の視点から再検討し直すべきであろう。さらに現代では、上記の二条件に併せて、別の諸種の客観的条件をも新しく検討していかねばならない。

個別的提案に關して言えば、福沢は結婚の際に男性の家名を継ぐことを廃止すべきだと提案し、女性が旧姓を名乗るか、あるいは全く新しい名前を採用するかを選択の自由にするべきだと言っているのである。こうした家名の廃止の主張は現代も大いに論じられているが、未だ実現には至っていない。従ってこの種の主張は、今日

も先見性があると言いうことができる。また女性にすべての不動産の継承を勧める主張は、現在では財産相続権が男女において平等であるという点で、半ば実現されている。

他方、福沢は、『新女大学』で、女子も男子と同じく「荒き事をも許して遊技せしむ（五〇五頁）」べきだとし、また裕福な女子が学問をすることを認めるが、同時に女子が「学問上に男子と併行す可らざるは自然の約束」（五〇七頁）⁽⁴⁸⁾とも言って、学力上の男女差別を認めたことは、福沢の時代的限界を示している。さらに福沢の生きた時代は、男女格差があまりにも深刻な時代状況であったから、彼は明治時代の男性の性道德の腐敗を戦国時代からの悪習として厳しく批判しながら、なお娼妓制度の廃止の結果から生じる野放図な性的放埒の拡散を防ぐために、この制度をやむなく容認したが、こうした態度は、福沢の時代的限界を示すものと言わなければならない⁽³⁷⁾（五五四―五七四頁）。

注

- (1) 中村敬宇『論学弊疎』安政年間『敬宇文集』吉川弘文館、明治三十六年。
- (2) 中村敬宇「書西国立志編後」敬宇訳『スマイルズ著西国立志編』同人社、明治四年。
- (3) 丁躰良（ウイリアム・マーチン）・中村敬宇訓点『天道遡源』倫敦聖教書類会社、明治八年。
- (4) 中村敬宇『敬天愛人説』大久保利謙編『明治啓蒙思想集』筑摩書房、昭和四十二年。
- (5) 内村鑑三『代表的日本人』河上徹太郎編『明治文学全集』39『筑摩書房、昭和四十二年。
- (6) 西周一『人世三宝説』『西周全集 第一卷』宗高書房、昭和三十七年。
- (7) 西村茂樹『日本道德論』大久保利謙編『明治啓蒙思想集』筑摩書房、昭和四十二年。

- (8) 加藤弘之『徳育方法論』『教育勅語渙発關係資料集』国民精神文化研究所、昭和十三十四年。
- (9) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. by John Bowring, Vol. 1, Edinburgh : Tait, 1843.
- (10) Francis Wayland, *The Elements of Moral Science*, 1835, 1837, edited by Joseph Blau, Cambridge (Mass.), The Belknap of Harvard University Press, 1963.
- (11) J.S.Mill, *Coleridge*, 1840, *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X, University of Toronto, 1969. 以下ミル全集をC.W.と略記する。
- (12) J.S.Mill, *A System of Logic*, 1843, In John M. Robinson ed., C. W. I, Vol. VIII, 1974.
- (13) J.S.Mill, *The Earlier Letters of John Stuart Mill*, 30th August, 1843, C.W., XIII, 1963.
- (14) J.S.Mill, *On Liberty*, 1859, Everyman's Library, New York : Dutton, 1951.
- (15) J.S.Mill, *Considerations on Representative Government*, 1861, Everyman's Library, New York : Dutton.
- (16) Herbert Spencer, *Education, Intellectual, Moral, and Physical*, 1861, London : Routledge / Thoennes Press, 1993.
- (17) J.S.Mill, *Utilitarianism*, 1863, Everyman's Library, New York : Dutton.
- (18) J.S.Mill, *Inaugural Address at the University of St. Andrews*, 1867, *The Six Great Humanistic Essays of John Stuart Mill*, Washington Square Press, 1963.
- (19) Alexander Bain, *Mental and Moral Science, A Compendium of Psychology and Ethics*, London : Longmans, Green, And Co., 1868.
- (20) J.S.Mill, *The Subjection of Women*, 1869, Longmans, Green, 1911.
- (21) Harriet Taylor, *The Enfranchisement of Women*, 1851, *Dissertations and Discussions*, 4 vols., 1859-1875, Longmans, Green, 1875. 本書は、J.S. Mill, *Dissertations and Discussions*, 4 vols., 1859-1875, London : Longmans, Green, 1875. に掲載された

ていた。最近この書がミルの妻ハリエット・テラーの著作とする主張があり、真偽が問われている。小泉仰『J・S・ミル』『イギリス思想叢書10』研究社、一九九七年参照。

- (22) Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, 1876-1896, Herbert Spencer : *Collected Writings*, London : Routledge / Thoemmes Press, 1996.
- (23) Herbert Spencer, *Over-Legislation : an essay*, Tokio : Dept. of Literature of Tokio Daigaku, 1878.
- (24) 福沢諭吉『西洋事情外編』明治元年 慶應義塾編『福沢諭吉全集』岩波書店、全集一卷。福沢の著作は『福沢諭吉全集』岩波書店、昭和三十三―三十八年から引用し、『福沢諭吉全集』を「全集」と省略す。
- (25) 福沢諭吉『中津留別の書』明治三年 全集二十卷。
- (26) 福沢諭吉『学問のすゝめ』明治五―明治九年 全集三卷。
- (27) 福沢諭吉『文明論之概略』明治八年 全集四卷。
- (28) 福沢諭吉『門閥論』明治十一年一月 全集十九卷。
- (29) 福沢諭吉『時事小言』明治十四年九月 全集五卷。
- (30) 福沢諭吉『掃除破壊と建置経営』明治十五年 全集二十卷。
- (31) 福沢諭吉『帝室論』明治十五年四月二十六日―五月十二日 全集五卷。
- (32) 福沢諭吉『徳育如何』明治十五年十月二十一日―二十五日 全集五卷。
- (33) 福沢諭吉『徳育余論』明治十五年十二月二十日―二十一日 全集八卷。
- (34) 福沢諭吉『道徳の議論は軽燥に判断す可らず』明治十六年 全集八卷。
- (35) 福沢諭吉『徳教之説』明治十六年十一月 全集九卷。
- (36) 福沢諭吉『日本婦人論』『日本婦人論後編』明治十八年 全集五卷。
- (37) 福沢諭吉『品行論』明治十八年十二月 全集五卷。

- (38) 福沢諭吉『徳行論』明治十九年三月 全集十卷。
- (39) 福沢諭吉『男女交際論』明治十九年六月 全集五卷。
- (40) 福沢諭吉『日本男子論』明治二十一年一月 全集五卷。
- (41) 福沢諭吉『徳教の教は各其独立に任す可し』明治二十二年二月 全集十一卷。
- (42) 福沢諭吉『徳教は目より入りて耳より入らず』明治二十二年一月三十日 全集十二卷。
- (43) 福沢諭吉『読倫理教科書』明治二十三年三月 全集十二卷。
- (44) 福沢諭吉『明治二十四年十月十日慶應義塾演説筆記』明治二十四年十月十日 全集十三卷。
- (45) 福沢諭吉『瘠我慢の説』明治二十四年 全集六卷。
- (46) 福沢諭吉『我輩は寧ろ古主義の主張者なり』明治三十一年三月十七日 全集十六卷。
- (47) 福沢諭吉『福翁自伝』明治三十二年 全集七卷。
- (48) 福沢諭吉『女大学評論・新女大学』明治三十二年十一月 全集六卷。
- (49) 福沢諭吉『福翁百余話(一)』明治三十四年四月 全集六卷。
- (50) 藤原昭夫『フランシス・ウェーランドの社会経済思想―近代日本、福沢諭吉とウェーランド』日本経済評論社、一九九三年。福沢諭吉『九鬼隆義宛書簡』明治三年一月二十二日 全集十七卷。
- (51) 小泉仰「ミル『宗教三論』と福沢諭吉の宗教観」『近代日本研究2』慶應義塾福沢研究センター、一九八六年、四二―四五六頁。
- (52) 小泉仰「福沢諭吉の女性論」『小泉仰教授古稀記念論文集』国際基督教大学アジア文化研究別冊7、一九九七年。
- (53) 小泉仰「福沢諭吉の宗教観」慶應義塾大学出版会、二〇〇二年。
- (54) 小泉仰「明治における西洋哲学の受容―J・S・ミルの“circumstances”と“conditions”をめぐる福沢諭吉と西周の解釈」『日本哲学史フォーラム編(藤田正勝代表)』日本の哲学 第8号 特集・明治の哲学』昭和堂、二〇〇七年。

- (55) 『女大学』『日本教育文庫―教科書篇―』昭和五十二年。石川松太郎「女大学について」荒木見悟・井上忠校注『貝原益軒・室鳩巢』『日本思想大系 34』岩波書店、一九七〇年。
- (56) 貝原益軒『養生訓・和俗童子訓』岩波文庫、昭和三十六年。