慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	浄土真宗と福沢諭吉：講演録
Sub Title	Fukuzawa Yukichi and Jodo shinshu
Author	寺崎, 修(Terasaki, Osamu)
Publisher	慶應義塾福沢研究センター
Publication year	2010
Jtitle	近代日本研究 (Bulletin of modern Japanese studies). Vol.27, (2010.) ,p.87- 115
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	小特集 福沢諭吉生誕百七十五年 福沢と大阪
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-20100000-0087

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.

講演録

浄土真宗と福沢諭吉

寺崎　修

一　はじめに

福沢諭吉の宗教観については、小泉仰氏の優れた研究があります（小泉仰『福沢諭吉の宗教観』平成十四年）。氏は、福沢が宗教に対する自らの態度について「宗教の外に逍遙」するものと述べていることに着目し、そのような観点から、彼の宗教観、とくにキリスト教観の変遷について詳しく分析し、あわせて彼の仏教観にも言及しています。

しかし、ここでは、福沢諭吉の宗教観全般を論じる余裕も準備もありませんので、彼の宗教観を探るための一助として、福沢と最も関係の深かった浄土真宗に着目し、両者の関係についてできる限り詳しく辿ることにしたいと思います。

二　浄土真宗への共感

福沢は、『文明論之概略』（巻五）のなかで、次のように述べています。

元来我が国の宗旨は神仏両道なりと云ふ者あれども、神道は未だ宗旨の体を成さず。……兎に角に古来日本に行はれて文明の一局を働きたる宗旨は唯一仏法あるのみ。

福沢はこのように、まず「神道」を「未だ宗旨の体を成さず」と切り捨て、「古来日本に行はれて文明の一局を働きたる宗旨」は「唯一仏法あるのみ」と断言します。そして仏門中、経世効能の観点からみて、「真宗」こそ第一位であると次のように主張しました。

蓋し人文の進歩は容易に期す可らずして、哲理の発達は甚だ遅々たり。斯る凡俗世界に在ては今より幾百歳の後と雖も、宗教信心の要用なること固より論を俟たざる所なれば、我輩は飽くまでも之を認めて多を宗教家に望むものなり。扨従来我国の宗教と云へば則佛教にして、其佛教の中にも禅宗あり、浄土宗あり、眞宗あり、法華宗あり、各一門を張りて其教義の弘有を勉め、又近来は耶蘇教も追々に流行の勢を呈して、共に々々道徳の源を涵養せんとするに至れり。元来我輩は宗教家に非ざれば、各宗の教義は果して如何なるや、耶仏真禅、孰れが真理に適ふものなるや、理非邪正の論に就ては誠に不案内なる者なれども、

唯宗教固有の本色に照らし、局外より経世の眼を以て効能の多少を望見するときは、仏門中に於ては真宗こそ正に効能第一に位するものならんと認る者なり。

（「真宗の説教」明治二十二年三月）

文中、「耶仏真禅」とあるのは、耶蘇教、仏教、真宗、禅宗のことです。また「局外より経世の眼を以て効能の多少を望見するとき」というのは、信仰の世界から離れて、社会に有用かどうかという観点に立ち、優劣を考えたとき、というような趣旨になります。すなわち福沢は、功利主義的観点から、「仏門中」においては「真宗こそ正に効能第一に位するもの」と断定したわけです。

また、それから八年後の、明治三十年十二月、「血脈と法脈との分離」（福沢の意をうけて石河幹明が起草）と題する論説のなかでも、真宗に対しきわめて好意的な姿勢をとっています。

抑も真宗は我国の宗教中最も有力のものにして、実際には日本唯一の宗教と云ふも差支ある可らず。数百年来今日に至るまで幾百万の男あた女を感化して、下流社会の徳義を維持したるは実に真宗の力にして、此一点に於ては新聞紙の勢力、鴻儒碩学の徳望など迚も企て及ぶ所に非ず。其功徳の大なるは非常のものにして、若しも今の日本国より全く真宗の法力を除き去りたらば、社会は忽ち暗黒に帰して即日より人心の大騒動を見ること疑ある可らず。

福沢は、宗教の外に「逍遙」するという立場こそ放棄しなかったものの、なぜ浄土真宗に対する共感を持ち続けたのか、その理由はどこにあるのでしょうか。

まず、第一に考えられることは、福沢が若き日に中津で過ごした生活環境の影響です。福沢家の宗派は、福沢自ら「老生の父母祖先真宗なりし故に老生も亦真宗なり」（「宗旨雑話」明治二十二年五月）と述べているように「真宗」でした。もう少し詳しくいえば、浄土真宗本願寺派（西本願寺）の明蓮寺というお寺の門徒でした。同寺は大分県中津桜町にあり、福沢の家から歩いてわずかなところにあります。

当時、大分県中津は、九州の中でも浄土真宗本願寺派の勢力が大変強い地域でした。また幕末期から明治期にかけて、崇廓、道隠、月珠、善譲など浄土真宗の学僧が活躍した地域でもあり、福沢は、好むと好まざるとにかかわらず、本願寺が大きな影響力を持つ土壌のもとで育ったわけで、このことは、後々の福沢にも影響を与えています。

> 余が若年十七八歳の頃、旧藩地豊前中津に居るとき、家兄が朋友と何か文章の事を談ずる其談話中に、和文の仮名使ひは真宗蓮如上人の御文章に限る、是れは名文なり云々と頻りに称賛するを、余は傍より之を聞て始めて蓮如上人の文章家たることを知りたれども、其御文章とは如何なる書籍にや目に触れたることもなく、唯一時長者の文談を聞流しにしたるまでのことなりしが、其後数年を経て江戸に来り洋書翻訳を試るときに至りて前年の事を思出し、右御文章の合本一冊を買求めて之を見れば、如何にも平易なる仮名交りの文章にして甚だ読易し。是れは面白しとて幾度も通覧熟読して一時は暗記したるものもあり。之が為めに仏法の信心発起は疑はしけれども、多少にても仮名文章の風を学び得たるは蓮如上人の功徳なる可し。
>
> （「福沢全集緒言」明治三十一年）

ここで福沢は、中津時代にたまたま耳にした蓮如上人の『御文章』のことを思い出し、早速買い求めたこと、この『御文章』は、仮名交りの文章で読みやすく、幾度も通覧熟読して暗記するものもあったこと、それ故、自分が仮名文章の風を学ぶことができたのは蓮如上人の功徳（くどく）だったと回想しています。いうまでもなく「蓮如上人」は、本願寺第八世で、現在の浄土真宗の礎を築いた室町時代の高僧です。また、『御文章』は、蓮如が全国の門徒に対し教義を分かりやすく説くために、消息（手紙）の形をとって書いた文章のことで、布教の際にさかんに用いられました。蓮如の没後、孫である円如が、二百数十通の中から八〇通を選び五帖に編集したものを「五帖消息」といいますが、福沢が入手したのは、おそらくこの「五帖消息」を印刷した『御文章』だったのではないかと思われます。福沢が『御文章』をいかに熟読していたかは、後年、『御文章』のなかでも最も有名な「白骨の御文章」を自在に活用し、徴兵令改正によって従軍することになった僧侶を皮肉る次のような一文を作っていることからも明らかです。

夫れ僧侶の浮生なる相をつらつら観ずるに、大凡はかなきものは其身の始中終まぼろしの如くなる一期なり。左れば未だ万歳の和尚ありと云ふことを聞かず。満二十年来りやすし、今に至りて誰れか百年の住職を保つ可きや。我や先き、人や先き、今日とも知らず、明日とも知らず、後れ先だつ兵役は本の雫、末の露よりも滋しと云へり。左れば、朝には称名念仏申して、夕には戦陣に白骨を晒すの身なり。既に徴集無常の籤に当りぬれば、即ち二つの足に長靴をはき、一つの肩に筒を担ぎ、法体空しく変じて袈裟衣の装を失ひぬるときは、門徒末々あつまりて歎き悲しめども更に其甲斐ある可からず。さてしもある可き事ならねばとて、屯営に送りて三年の国役となしはてぬれば、唯老僧のみぞ残れり。憐れと云ふもなかなかを

ろかなり。左れば、僧侶のはかなきことは、老少不定の界、その身住職戸主にあらざれば、老僧の六十前後こそ免と不免の分れなれば、誰の人も早く今度の一大事を心に掛けて、阿弥陀仏を深くたのみまいらするも、迚もましゃくに合はぬことと決定し、底で本宗俗諦の教義は、魚肉を食うが故に殺生もする、殺生するが故に師にも出る、戦場に人を殺すも殺生にあらず、鮮血淋漓たるも後生は後生なり、とか何とか唯一向一心に念仏ならで御方便申す可きものなり。あなかしこ、あなかしこ。

ところで、福沢は『自伝』のなかで、自分の母親（お順）のことに言及した一節で、次のような発言をしています。

……また宗教について、近所の老婦人たちのように普通の信心はないように見える。例えば家は真宗でありながら、説法も聞かず「私は寺に参詣して阿弥陀様を拝むこと許りは、可笑しくてキマリが悪くて出来ぬ」と常に私どもに言いながら、毎月米を袋に入れて寺に持って行って墓参りは欠かしたことはない。……阿弥陀様は拝まぬが坊主には懇意が多い。旦那寺の和尚は勿論、また私が漢学塾に修行して、その塾中に諸国諸宗の書生坊主がいて、毎度私所に遊びに来れば、母は悦んでこれを取り持って馳走でもするというような風で、コンナところを見れば、ただ仏法が嫌いでもないようです。

信仰心を持つことはキマリが悪くて出来ないが、仏教行事には熱心で、懇意にする僧侶も多かったという母親を思い出しながら、「仏法が嫌いでもないようです」と福沢が結論づける母親像は、奇妙にも後年の福沢自

身の宗教観と似ている部分があるように思えてなりません。淡泊な宗教心といい、しかし家の法要を滞りなく執り行うことといい、僧侶たちとの交流を深めたことといい、いずれもそっくりです。すなわち福沢の宗教心の原点は、少年時代に浄土真宗の信仰が篤かった中津ですごしたことや信仰に対する淡泊な母親の姿勢に根ざしており、それらが混ざり合って福沢に大きな影響を与えているように思われるのです。

第二は、浄土真宗の教義が福沢の近代主義思想と矛盾するところがほとんどなかったことがあげられると思います。とくに、迷信や加持祈禱を全面否定する浄土真宗の教えには、福沢も同感するところが多かったようです。

> 彼の所謂迷信淫惑の一事に至りては之を許す可らず。仏門宗派の中にても真宗などに原則を根本にする、文明の学界に於てをや。断じて迷信論を容る可らず。（中略）日柄を選んで要用の旅を見合せ、家相方角の為に態々転居し又新築の家を毀ち、周易に欺かれて商売替えを思ひ立ち、精進断食の結果は大に病勢を進め、方位の宜しき医者はたまたま庸医にしてために愛子を殺し、無益極りたる雨乞に村中騒立ち大切なる森林を伐り倒して何の効能もなかりしが如き、馬鹿げた実例は世間に甚だ少なからず。
>
> （「学生の帰省を送る」明治三十年一月）

右の一文にもある通り、福沢は、「日柄」「家相」「方角」など非科学的な迷信や俗信に振り回される社会状況を嫌悪していました。その意味で、福沢は、迷信や俗信を徹底的に排撃する浄土真宗の教えに、近代文明との共通点を見い出し、共感を覚えたのではないかと想像されます。

三　大谷光尊との交流

十一年九月、福沢は、銀座弓町を通り掛かった際、浄土真宗の仏壇をみて急に欲しくなり、大奮発してこれを買い求めています。福沢は小泉信吉・中上川彦次郎宛書簡で、このことをわざわざ伝えていますが、よほどうれしかったのでしょう。次のように書いています。

先日銀座弓町を通り掛り、一向宗の仏壇を見て頻りにほしくなり、生涯の奢り大奮発、遂に之を買ひ宅へ引込み候処、其美麗譬へんに物なし。御帰府後御目に掛けるものは是のみ。

（小泉信吉・中上川彦次郎宛書簡明治十一年九月十六日）

ところで仏壇を購入した十一年九月といえば、福沢の『通俗民権論』と『通俗国権論』が同時刊行された時期にあたりますが、福沢は本願寺宗主（門主）大谷光尊（明如）に対し、『通俗国権論』を贈呈しています。光尊は、嘉永三年本願寺派第二〇世宗主広如の五男に生まれ、明治四年第二十一世宗主に就任、島地黙雷、赤松連城らをヨーロッパに派遣するなど、教団の近代化につとめた人として知られています。福沢が同時刊行の『通俗民権論』を贈らず、『通俗国権論』だけを贈ったのは、『通俗国権論』のなかに、「宗教」を論じた部分があったからでしょう。福沢が光尊に読んでもらいたかった箇所は、おそらく次の部分だと思います。

抑も耶蘇教とは西洋に流行する宗旨の名にして、我日本に仏法の行わるゝが如し。仏法と耶蘇教と孰れか正邪は結局水掛論にして余輩の関係なき所なれども、善を為せば天上極楽に往生し悪を為せば地獄に墜落するの趣意は双方共に同様なり。……地獄極楽、意味深遠の説を以て文明開化に及ぶことならば、日本も仏法に由て開化する筈ならずや。耶蘇教を入れざるが為に残刻なり姪乱なり云々の議論は、甚だ以てその意を得難し。……今日に在て苟も有智有徳以て社会の実用を為すべき人物は、啻に宗教を信ぜざるのみならず、その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為すべきに至れり。但し宗教不信なりと雖ども、単に不信の点に止まるのみにして、殊更に之を蔑視するにも非ず、又敵視するにも非ず、結局これを度外に放却して顧みざるのみ。宗教の外に逍遙してもよく幸福を全うするは、我日本の士人に固有する一種の気風にして、西洋諸国上等の社会が宗門に熱心して、動もすれば親戚朋友の間にも争論を起し、小は日常交際の苦情、大は人民殺戮の惨酷を見るが如き流儀に比して、精神の自由不自由、万々同日の論に非ざるなり。されば文明開化は必ずしも宗教の種類如何に由らず、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なきこと明に知るべし。心酔先生、西教なきを憂る勿れ。先生の流が勉強して之を日本に入るゝも、余輩は旧に依て度外視せんのみ。

すなわち福沢は、文明開化とキリスト教の導入を関連づける知識人たちの議論に反撥し、日本の士人は宗教の外に逍遙して幸福を全うしていること、文明開化は必ずしも宗教の種類如何によらないこと、また人文少しく進歩すれば今のいわゆる宗教を度外視しても差支えがないこと等々を指摘し、たとえキリスト教がわが国に流入したとしても自分は「旧に依て度外視せんのみ」と主張したわけです。

しかし、『通俗国権論』刊行後、この「宗教」を論じた部分について、福沢は厳しい批判を受けたようで、それから七か月後の十二年四月に刊行された『通俗国権論　第二編』の巻末において、再びこの問題を取り上げ、次のように弁明しています。

福沢はまずは、

国権論の初編第六十四丁に、日本の士人は宗教の外に逍遙して幸福を全うし云々、又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なし云々の説を聞て、世上一、二の人は甚だ之を悦ばず、著者を目して不信なり薄情なり人を煽動する者なりとて、餓鬼外道の如くに罵詈する者ありと。余は敢てこの罵詈を罵詈せんと欲するには非ざれども、世の議論には随分行違もあるものなれば、面倒ながら少しく弁解して人の罵詈を慰めざるを得ず。

と述べ、さらに次のような主張を展開しています。

抑も著者が日本の士人を評して不信心なりというは、事実を以て証したることにて、先ず寺院に行って説法の席を見るに、聴聞の衆中に学者士君子は甚だ稀なり。……品行退歩することなくして神仏の信心は不外聞の如くに為りたるは何ぞや。日本の士人は宗教の外に逍遙して自らその品行を維持するの明証というべし。且著者が逍遙と記したるは、特に用いたる文字なれば軽々看過すべからず。その次第は、我士人が神仏を信ぜずして礼拝等の事をば意に関せずと雖ども、殊更に之を敵視せず又蔑視せず、……亡友の為

には追善の会を催うし墓碑の銘を刻し、家に在ては父母の忌日を忘れず先祖の法事を努め、法事の席に寺僧来れば之を上座に招待して、甘んじてその読経を聴いて丁寧に挨拶し、之を子孫最大の職務と認めて、若しもこの一義を怠る者あれば郷党朋友に歯すべからず。その務、厳なりと云うべし。……是即ち余輩の所謂宗教の外に逍遙するものなり。又人文少しく進歩すれば、今の宗教の如きは之を度外視して差支なきのみならず、宗教熱心の輩も自から之を度外視して更に新説を工夫することならん。譬えば往古仏法渡来の初には、天台、真言等の諸宗派にて霊妙不思議の説を説き、加持祈祷、咒（まじない）など様々の仏説を唱えて、人民一般に信仰したることなれども、歳月を経るの際に次第に之を信ずる者の数を減じて、之を度外視する者の数を増し、その増減するに従て次第に仏説の趣をも変じ、近来の真宗の如きは絶て不思議を唱ることなくして、古の天台、真言に比して大なる相違あるは何ぞや。その由縁甚だ見易し。等しく釈迦を宗とする宗旨にして、宗旨に相違はあらざれども、古今の人文に相違あれば、啻に世上の人民が古き仏説を度外視するのみならず、仏者も亦社会人文の気風に圧倒せられて自から之に通ぜんとし、旧を度外視して新を工夫したるの明証なり。西洋に於て天主教の旧説を排して「プロテスタント」の新説を工夫したるも、その趣は東西符節を合するが如し。

これをみると、さきの『通俗国権論』に対し、批判を寄せたのは、仏教徒が多かったようです。福沢にすれば「人民殺戮の惨酷を見るが如き」キリスト教信仰にくらべれば、信仰の外に「逍遙」しているものの、家にあっては父母の命日を忘れず先祖の法事をつとめ、寺僧に対しては丁寧に挨拶をする日本人の仏教信仰の方が、穏健で好ましいと軍配を上げたにもかかわらず、仏教徒から厳しい批判を浴びたことは意外だったようです。

福沢が「世の議論には随分行違もあるものなれば、面倒ながら少しく弁解して人の罵詈を慰めざるを得ず」と述べているのはそのためです。

すなわち福沢は、文明開化とキリスト教の導入を関連づける知識人たちの議論に反撥し、宗教については、従前通りの仏教で何ら構わないとする議論を展開したわけですが、しかしその際、「日本の士人は宗教の外に逍遙している」という持論をさかんに駆使したため、かえって大きな反撥を招くことになってしまいました。福沢の指摘は、全体的傾向としては当たっていたとしても、すべての日本人が「宗教の外に逍遙」していたわけではなく、信仰のあつい仏教徒にすれば、許せなかったのではないでしょうか。

なお、福沢は、『通俗国権論』に続けて、この『通俗国権論　第二編』も、早々に光尊のもとに届けています。福沢がこの『通俗国権論　第二編』を光尊に贈った際の添え状が、近年発見されましたので、次にその全文を掲げておきます。

爾来久濶。春暄の好時節、法体益御清穆被成御坐奉拝賀候。昨年御一読を奉願候拙著国権論の第二編、頃日発兌仕候に付、壱部呈上仕候。御閑の時、幸に御一覧も被成下候はゝ、難有奉存候。外に写真一葉、是亦左右に呈し候。拙著と共に、御記念被成下候様奉願候。弊家は代々豊前中津明蓮寺の門徒なれ共、家族共未た御本山に参詣するの好機を得す。就ては、何共奉恐入候得共、尊体の御写真壱片頂載仕候義は相叶間布哉。併し御本山の御法にて、写像等の義不被為有欺。又は有之も、山外へ出すを禁する等の御規則も候はゝ、決して其御規則を犯して奉願義には無之候得共、家族共の懇望難黙止、試に申上候事に御坐候。万一右の義御承諾被成下候共、其御写真は謹て筐に蔵て、容易に他人へ拝見も不許、況や複写等之義は、

堅く禁止の覚悟に御座候。此段も為念申上置候。右時候御尋問兼て願用申上度、早々如此御坐候。頓首拝。

十二年四月十五日　　福沢諭吉

本願寺御門主様　下執事

（大谷光尊宛書簡明治十二年四月十五日）

いうまでもなく、「昨年御一読を奉願候拙著」は、前年に出版した『通俗国権論』を指し、「第二編」は十二年三月に刊行された『通俗国権論　第二編』を指しています。また、「外に写真一葉」は、福沢の写真一葉を同封したという趣旨、「尊体の御写真壱片頂載仕候義……」は、家族のために、光尊の写真が欲しいという意味です。福沢がなぜ光尊の写真を欲しがったのか。文字通り家族のためであったとしても、「容易に他人へ拝見も不許」「複写等之義は、堅く禁止の覚悟」と確約してまで、なぜ光尊の写真を所望したのか、詳しい事情はよくわかりません。

ところで、光尊は、福沢から『通俗国権論　第二編』を受け取った十二年四月頃、京都本山大改革の渦中にいました。すなわち光尊は、前年来、有楽町の講法学舎の創始者であり、和歌山県法福寺住職でもあった北畠道竜と京都本山の大改革について密議を重ねており、十二年四月、光尊は本山大改革に関する一切を道竜に任せるという委任状を書き、さらに光尊が、五月十九日東京築地別院本堂上棟式挙行のため上京したのを機に東京築地本願寺内に改正事務所を設置、道竜は光尊の依頼を受けて総轄に就任、同時に京都本山における議事、行事の両局を廃止、これに属する大幹部を全員免職し、更に本願寺本山宗努所を東京に移し、教団を根幹から改革するという大方針を明らかにしました。その結果、本願寺教団は未曾有の大混乱に陥り、内紛は激化するばかりでした。すなわち世に言う北畠事件です。この事件の発端は、当時本願寺を独占的に支配していた大洲

鉄然・島地黙雷・赤松連城等の長州閥に対する反感があったといわれています。かつて大洲・島地・赤松らを欧州に派遣し、若手僧侶の育成に熱心だった光尊も長州閥の横暴には辟易としていたといわれ、反長州閥の豪僧北畠道竜と手を組み、一気に教団改革を断行しようとしたわけです。結局、この荒療治は、三条実美や岩倉具視等の斡旋で、光尊は計画を断念、京都本願寺に帰山しました。

こうして本願寺寺務所東京移転計画は、幻に終わりました。しかし、事件は落着しても、この計画をめぐる紛争の後始末については、困難をきわめました。赤松連城は、福沢を訪問し、混乱の収拾にあたることを依頼しますが、福沢は自らが収拾にあたることは断り、最良の適任者として、博多万行寺住職の七里恒順を推薦しました。

『福沢諭吉伝』は、次のように述べています。

> 明治十二年の頃西本願寺に騒動があった其原因は、……これに対抗して相争ふたとき、双方共に先生を訪ふて後援を求めんとしたるも、先生は宗門の内事に関係することは真平御免なりと一切取合はれなかったが、結局双方傷き倒れて、其後を収拾する人物を物色せんとしたとき、赤松連城等が先生の許に来り其意見を求めたところ、先生は始めて口を開き、それは七里を出すの外はなからうといはれた。
>
> （第四巻、第四〇編）

いうまでもなく「七里」は、福沢の若き日（元治元年五月）に、中津の明蓮寺で、梵文翻訳の問題、インド風土の問題等について、つっこんだ議論をした相手であり、福沢が生涯その識見に敬服していた僧侶です。福

沢が、赤松から相談をうけた際、躊躇することなく七里を推薦したのは、そうした事情があったからでした。

こうして明治十三年四月、七里は京都本山執行に任じられ、十五年一月までの約二年間、その任を果たすことになります。福沢の七里に対する思いはその後も変わることがなく、晩年には、『新女大学』を届けていることがわかっています。

明治十八年六月十八日、福沢は亡父百助の五十回忌の法要を自宅で勤めました。さらに九月二十六日にも、小田部武（長姉れいの夫）に託して中津での法要を営みました。中津での法要が無事終わったあと、福沢が小田部に送った礼状は、次の次の通りです。

扨亡父法事之義に付て、不容易御手数を煩はし、実以て恐縮に不堪。本来私之職分にて、自から事を執るは当然の義、申までも無之処、何分にも多用、不能其義。遂に御無理を願候次第、御礼筆紙に尽し難く、難有仕合奉存候。九月廿六日親類一同竜王墓所に会し、夫れより明蓮寺にて読経、客之席は尊宅にて御取計被下候由、是亦御迷惑之段恐入候。当日之料理其外之事情まで、詳に為御知被下、更に遺憾無御座、私之満足は申までも無之、亡父も地下にて悦ひ候事と存候。（明治十八年十月九日付小田部武宛福沢書簡）

しかし、法要準備のため福沢が小田部と連絡をとる過程で、菩提寺の明蓮寺と同寺末寺で取次の光善寺が対立し、「絶交」状態であることを知らされ、福沢は心を痛めていました。福沢はこの機会に両寺の関係改善をはかることができないものかどうかを考えた末、中津での法要終了後の十月二十六日、宗主光尊宛に直接、次のような長文の書簡を送っています。

拝啓。秋冷の節に御坐候処、法体益御清安奉拝賀。陳ば誠に唐突之至に候得共、一事御賢慮相伺度義左に申上候。私家之義は祖先以来真宗にて、寺は豊前国旧中津城下、桜町明蓮寺と申、即御配下之寺なり。この明蓮寺は田舎之大寺にて、門徒三、四千戸も有之、寺中に下寺三軒、旦下と本寺との間に取次する之習慣にて、福沢之取次は右下寺之中、光善寺と申ものに有之、数百年来替りたることなし。小生が江戸へ参りたるは、今を去る事二十八年。祖先の墓は悉皆旧里に有之、是までも盆暮両度には遙に本寺と下寺へ、少々宛之物を納めて、読経供養を頼み、是亦相変る事なく、本年に至て旧の如し。然るに本年は亡父五十年忌に相当候に付、当地にて法事相勤候得共、旧里には墓所もあり、又骨肉の者も有之義に付、在郷之姉へ託し、施主として明蓮寺にて仏事相勤候様取計、先例に従ひ、本寺と下寺え其義を申込候処、何科近来は双方不和にして、同席読経は難出来との返答、誠に驚入候。抑も光善寺と申は、正しく明蓮寺之地面内に在りて、寺と申程のものにも無之、小生抔幼年之時、仏参之序に立寄候は毎々之事にて、且又宅へ法事之節抔は、本寺之和尚に随従し来り、読経したる趣を彷彿として考れば、下寺は決して独立之者にあらず。子供心に是は本寺之家来ならんとこそ存居候次第にて、爾来東京住居致候得共、別に思慮致たる事も無之、依然たる旧明蓮寺に旧光善寺ならんと存し、数年間旧の如くつけとゞけも致来候処に、今日にして承れば、双方同席も不致程の軋轢とは驚入而已ならず、旦家たる小生は、明蓮寺の旦家と思ひ居りしものが、不識不知之間に下寺と両方に分れ、一旦(檀)家に二旦那寺あるものゝ如し。不都合も又極るものと云ふべし。今日既にこの事実を発見したる上は、福沢之家は固より明蓮寺之旦家なるゆゑゝ、光善寺は不用なりとて、直に謝絶可致は当然。小生の心事も其辺に有之候得共、全体僧侶たる者は他人の不和にさへ立入り

て調和を司とるの慣行、柔和忍辱一偏之身分にこそある者が、自から不和を醸して、剰へ旦家之仏事に読経の差支まで生するとは、何歟余程深き意味ある事ならんと存し、右謝絶之事も一先つ見合、今度限り光善寺へは別に供養を頼候義に御坐候得共、以来共前同様之始末にては旦家たる者は実に方向に迷ひ候次第。何とか御本山にて可然御処分は有之間敷哉。畢竟維新政治之変革に、寺々之僧侶まで余波を蒙り、又殊更に余波を迎へて俗望を催し、遂に今日斯る不体裁を致したる事と存候。既往も不咎、且小生も敢て本寺に左袒するに非す、又下寺を助るにもあらす。如何様にても不苦候得共、唯願くは旧の如く相成、下寺は本寺に事へ本寺は下寺を庇護して相互に和熟し、旦家をして方向に迷はしむることなき様致し度、呉々も御配慮奉願候。事一家之私に亘り甚恐縮に不堪候得共、亦是真宗寺政之一問題、等閑に附すべき事にあらすと存じ、態と一書を呈して尊慮を奉伺候。何分とか御内意を得て後に、小生も決断致度、何卒御一報奉願候。早々頓首。

十八年十月廿六日　　福沢諭吉

本願寺大法主　坐下

これにより、福沢は、亡父五十回忌に際し、本寺の明蓮寺と下寺の光善寺に同席読経を依頼したところ、両寺の不和により断られたこと、このようなことでは一檀家に二旦那寺があるようなもので、檀家としては迷ってしまうので、本山は適切に対処して欲しいこと、さらに一檀家のこととはいえ、宗政上の問題でもあるので、本山の意向を聞きたいことなどを書き綴っていたことがわかります。元来、宗主は、一檀家の申し入れに個々に対応することなど、ありえない話ですが、さすがに福沢の申し入れを無視することはできなかったのでしょ

う。さっそく光尊は、状況の調査と福沢への回答をおこなうことを命じています。

本山の調査は明蓮寺住職に対してもおこなわれました。本山の質問に対する明蓮寺住職の「拝答書」は、次のようなものでした。

拝　答　書

先般福沢家仏事ニ付、親族之者参寺致シ日限等示談之砌、旧支坊之儀ニ付拙僧申示候趣ハ従来ハ地中或ハ手次ト称シ当寺部内所属ニ候処、自ラ当寺寺檀ノ間ニ立ツコトヲ嫌テ独立一寺願取り候。当寺境内迄四分ニ割地候得ハ、拙僧ニ於テ檀家法務ノ代勤又ハ読経助音勤申付候等権利無之。檀家衆ニ於テモ当寺ノ檀ニ関系ナキ他ノ一寺ト見認サルヲ不得事ニ相成候。併シ旧縁ヲ以テ光善寺之方ヘモ別ニ読経御頼ニ相成候儀ハ施主ノ御勝手ニ候。右一件其際已ニ福沢家ニモ御通知ニ及ヒ置候心得ニ候ヘトモ、混雑中ニ候間遠隔之事故自然ハ知ラセ落ニ相成候モ難斗、若万一ノ儀□□□氏ヨリ不悪御申通シ願度旨申示候。然ルヲ先方如何聞取候哉。光善寺住職ト同座ヲ不致抔拙僧可申筈ハ決テ無之其儀ハ目今之実地ニ照シ高察願度候。今日ハ組内一般之法中ニ候間、協同之法座ハ無論法中会抔ハ多分拙方ニ引受、常ニ同座仕候。其他檀家ノ内彼寺住職ト親類ノ向有之。其方ヘ仏事ニ罷出候節モ時々同席仕候。然ルニ明蓮寺云々檀ニ無関系之一寺ト相成候儀ハ彼寺住職之望ヲ自ラ満足セシコトニシテ拙僧ニ於テハ不得止者ニテ、決テ不和合ヲ醸シ候ハ秋毫モ無之候。右御垂問ニ付拝答申上候也。

明治十八年十一月二日

大分県豊前国中津町明蓮寺住職

重　松　祐　道

要するに、光善寺は以前と異なり独立一寺となったため、もはや明蓮寺の指図は効かないこと、このことは、福沢家にも知らせたはずであること、さらに光善寺住職と同座を拒絶するようなことはなく、現に組内の法要では同座していることなどを示し、決して「不和合ヲ釀シ」ていることなどはないというのが、明蓮寺住職重松祐道の言い分でありました。

そこで本山本願寺は、明蓮寺住職の回答を踏まえつつ、福沢に対する返答文の作成をします。現物が残っていないので、返答書簡がどのような内容だったのか、正確にはわかりませんけれども、返答書簡の下書きが残っており、おおよその見当はつきます。

去月廿六日附書以法主江宛御熟書、具ニ拝見ヲ致候。時下寒冷之候愈御清縁奉賀候。陳者、当山末寺豊前国中津明蓮寺ト同寺元寺中光善寺ト軋轢候ニて泊細品之次第、此頃幸明蓮寺住職出京ニ付、篤と承糺候処、光善寺儀従前明蓮寺地中ニ有之候。然ルニ去ル明治九年宗規改定致候ニ付、相改定之宗規ニ依り一寺独立致候故、最前地中寺之時之如ク明蓮寺ニ於テ法会等ニ使用難相成迄之儀ヲ申陳之趣申出候。右者委詳筆頭ニ難尽候間、不日上京之者江申置候条御聞取被下度、法主此頃不快ニ付、拙者より前顕御答可申陳旨被申聞候。此段御承知被下候。早々頓首。

十一月七日　　本願寺執行　長谷川 ――

福　沢　諭　吉　殿

これをみると、本山は、明治九年の宗規改定により各末寺は大小に関係なく独立して平等となり、明蓮寺と光善寺の関係も対等となったこと、それゆえ従前のように明蓮寺が光善寺を指揮する形で法要をおこなうことは、制度上困難になったことをもっぱら強調し、明蓮寺と光善寺が対立し、「絶交」状態であるかどうか、また両寺の住職が同席読経を拒絶したかどうかについては、立ち入った判断を示していません。本山本願寺が福沢に対し、明蓮寺サイドの反論全てを伝えようとはせず、福沢の指摘を肯定も否定もしなかったのは、これ以上議論を続けても、水掛け論に終わる恐れがあり、混乱が大きくなるばかりと判断したからでしょう。

いずれにせよ、このように福沢と光尊の間には、浅からぬ交流がありました。福沢が宗教や仏教を論じるときには、必ずといってよいほど光尊の存在が念頭にありましたし、一方、福沢は光尊に自著を送って反応をみたり、郷里の真宗寺院について相談を持ちかけたりするなど、光尊との交流を重要視していました。

今回、大阪における福沢諭吉展のなかで、私がもっとも注目している展示の一つは、光尊が書いた二文字の横額です。これは、これまで慶應義塾福沢研究センター内に保管されていたにもかかわらず、その存在すら全く気付かれていなかったもので、――いや東京、さらに福岡における福沢諭吉展開催の段階でも知られていなかったもので、――この大阪における福沢諭吉展において、初めて公開されたものです。この光尊の書は、「大観」とのみ記したものですが、この書の添書によれば、福沢死去の際、光尊が遺族に特別に贈ったものであったことが明らかです。

今度法主染毫額字大観一面寄贈相成候条此段致添書候也

明治三十四年二月十八日　　本願寺執行長　梅　上　沢　融

故福沢諭吉殿遺族御中

「大観」は、いうまでもなく福沢の法名「大観院独立自尊居士」の冒頭句から採ったことが明らかですが、福沢の法名「大観院独立自尊居士」は、本山住職もしくは菩提寺住職がつけたものとは、とうてい考えられません。浄土真宗では院号の下に、かならず釈尊の弟子という意味を込めて「釈」の文字を入れますが、そうはなっていないことなど、いくつかの難点があるからです。私はこの法名は、福沢の生涯を端的にあらわすとてもよい法名だと思いますが、しかし、浄土真宗の僧侶がつけたわけではないとすると、いったい誰がつけたのでしょうか。この点について、『福沢諭吉伝』は、

先生の戒名は大観院独立自尊居士と称せらるることとなったが、これは小幡の撰定したものである。実をいふと前回先生の病気が危機に瀕したとき、先生に戒名などは無用であると思ふけれども、仏式には位牌に戒名を書くことが慣例になってゐるから何とか命名しなければなるまい、先生の性行を案ずれば要するに独立自尊といふことに帰着するから、万一の場合には独立自尊居士としてはどうであらうと、小幡から内々二三の者に相談があってそれに極った。然るに先生の病気は幸ひに回復して其戒名が全く不用になったのは誠に目出度き次第なりとて、窃かに喜びゐたる甲斐もなく、遂にこれが役に立つこととなったのである。

（第四巻、第四五編）

と述べています。これによると、「前回先生の病気が危機に瀕したとき」「小幡の撰定したもの」で、それがそ

のまま使われたことがわかります。本来、光尊は、福沢の法名全文「大観院独立自尊居士」を書き贈るべきところ、冒頭句の「大観」のみを書き贈ったのは、おそらく浄土真宗の法名の形式を逸脱していたためではないかとおもわれますが、しかしそれにしても、光尊が福沢の遺族に「大観」の横額の書を届けようとした行動自体に、光尊の福沢に対する深い思い入れがあらわれているように思います。ちなみに光尊は、福沢没後わずか二年後の明治三十六年一月十八日、五十四歳で亡くなりました。

ところで慶應義塾には、僧侶の子弟の入塾者が多かったといわれています。とくに福沢が浄土真宗に対し好意的だったこともあって、浄土真宗の子弟が圧倒的で、西本願寺系に限らず東本願寺系の人たちも多数入塾しました。

まず、福沢家の宗派と同じ西本願寺派の寺院子弟ですが、明治十年六月に入塾し、のち衆議院議員、本願寺派執行（しぎょう）をつとめた島根県邑智（おおち）郡光永寺の菅了（すが）法、十九年九月に入塾した長崎県佐世保教法寺の和田秀麿（耕月）、二十年一月に入塾した東京三田宝徳寺の藤田順道、二十年二月に入塾し、大正七年から十年まで本願寺派執行長をつとめた香川県坂出教専寺の今里遊玄、二十年九月入塾した東京麻布西福寺の斉藤教闡、二十年九月に入塾した東京麻布善通寺の杖下瓊山、二十年六月に入塾した東京築地常栄寺の柘植信秀、二十二年六月に入塾した島根県邑智郡君谷村明光寺の西原民丸（真月）、二十二年十一月に入塾した学僧七里恒順の子で福岡県万行寺の七里順之、二十三年二月に入塾した静岡県教覚寺の南荘隆成、二十三年九月に入塾した東京芝正満寺の樹谷淳孝、二十四年三月に入塾し、のちハワイ開教総長になった福井県専徳寺の今村猛（恵猛）、二十五年九月入塾し、のち義塾教員兼舎監となり、長く塾生の面倒をみた熊本県天草郡円教寺の葦原雅亮などがいました。

また大谷派（東本願寺）の寺院子弟としては、東本願寺第二二世大谷光瑩（現如）の二人の子弟すなわち、

二十年五月に幼稚舎入塾し、明治四十一年から大正三年まで寺務総長をつとめた大谷英麿（瑩誠）と二十一年三月幼稚舎に入塾した大谷温麿（瑩温）のほか、明治五年十月に入塾した額田県万徳寺の本多亀洞、明治八年四月頃大阪慶應義塾に入塾した東京駒込真浄寺の寺田（石亀）福寿、十九年九月に入塾した東京三田西蓮寺の白山謙致、二十一年一月に入塾し、大正四年から十三年まで大谷派寺務総長をつとめた京都府上京区等観寺の阿部慧水、二十二年十一月に入塾した滋賀県東浅井郡湯田村の松見得聞、二十三年一月入塾、チベット仏教研究の先駆者でのち雲州で消息を絶った島根県浄蓮寺の能海寛、二十三年十月に入塾した弓削（ゆげ）俊澄（岡山県浅口郡吉備村）、三十年二月入塾した石川県小松本覚寺の渥美契芳（渥美契縁の子）などがいました。

なかでも寺田福寿は、もともと石亀といい、福沢の世話で真浄寺の養子となった人であり、福沢家の法要や福沢宅での説法会の手配、あるいは東本願寺派重鎮との連絡役をつとめ、東本願寺を通じて来日した金玉均の使者李東仁を福沢に引き合わせたり、福沢の要請に応えてノルマントン号事件追弔法会や金玉均追弔法会を営むなど、福沢が最も信頼する僧侶でした。『書簡集』には、寺田が名宛人となっている書簡および彼の名前が登場する書簡を合計すると、実に三九通にのぼる書簡が収録されていますが、この数字は福沢の寺田への信頼がいかに大きかったかを示すとともに、寺田が福沢と東本願寺の間の窓口の役割を一手に引き受けていたことがわかります。

四　痛烈な僧侶批判

しかし福沢は、浄土真宗の僧侶たちとの交流を深める一方、自らの期待に反する僧侶たちの行動に対しては、

厳しい批判を繰り返しました。

……然るに今の実際に於ては僧侶中、仮令ひ有徳の老師に乏しからずと云ふも、一方より論ずれば老生が曾て云へるが如く、今の僧は俗より出でて俗より俗なり、所謂出俗の俗にして、其品行見るに忍びざるの醜を呈する者なきにあらず。……真宗の如き其居家の生活、都て俗家に異ならざれば、僧侶が率先して内行を清くし家道を修め、眼前に見るべき手本を示して他を導きたらば、社会安寧の為めに其功徳の大なるは、未来の極楽往生にも優る可しと思へども、憐むべし、今日は是れ法身却て俗に慚るの有様なり。……左れば目下の要用は服飾の改革にも在らず、頭髪の長短にも在らず、唯無形の一心にあり。

（「宗旨雑話」明治二十二年五月）

文中、「今の僧は俗より出でて俗より俗なり」とありますが、これは福沢が僧侶の行動に失望し、これを批判する際に、繰り返し使用してきた言葉です。また、「法身却て俗に慚るの有様」とも言っていますが、これも、仏に仕える身でありながら俗にも恥じる有様というような意味で、福沢は僧侶の堕落した生活態度に対しては、厳しい警鐘を鳴らしつづけました。文中、最後の一節では、「目下の要用」は「服飾」や「頭髪」など姿・形の問題ではなくして、「無形の一心」の問題であると述べていますが、まさに心を入れ替えない限り、立ち直ることができないほどに腐敗しているというのが福沢の観察でした。

それから福沢は、旧態依然たる怠惰な教団の体質についても、容赦ない批判を浴びせています。明治二十五年三月、福沢は大谷派の重鎮小栗栖香頂を自宅に呼んで、説教会を開きますが、その際、福沢は次のような発

言をしています。

見真大師は七百年の古へに、浄土真宗を開けり。二十年を人間一代とすれは、七百年で三十五代となるなり。三十五代の前と三十五代の後ちとは、人間の智識大に異なり、見真大師の時の関白と云ひ、太政大臣と云ふものは、唯今の裏店（うらだな）を借りて居るものの智識と同じ事なり。頑固なるものなり。唯今は、人智大に開けて、理屈社会となれり。見真大師の時の宗教を以て、今の開けたる時に、をこなわんとするは、夏になりて綿入を着るの類にして、行はれざることに非ずや。

（「二翁の問答」『朝家の御為』第一号、明治二十六年）

「見真大師」は明治九年十一月に親鸞に与えられた諡号（おくりな）のことであり、ここでは、浄土真宗開祖の親鸞聖人を指しています。福沢は、「理屈社会」となった現在も七百年前の親鸞の時代と同じ形で伝道するのは、余りにも怠慢であり、「夏になりて綿入を着るの類」であると痛論しました。すでに「理屈社会」になっているにもかかわらず、これに無頓着で、なにも改善しようとしない僧侶たちは、福沢にすれば、実に不甲斐ない存在であり、行く末を案じていたことは明らかです。

福沢のこのような僧侶に対する不信感は、最晩年まで続きました。福沢が亡くなる一年ほど前の『時事新報』明治三十三年一月二十一日付にも、「親鸞主義の復活」と題する次のような論説が掲載されています。

抑（そもそ）も宗旨の利害善悪に就ては自から議論ある可しと雖も、其議論は全く別として、兎（と）に角に真宗その物

を見るときは、親鸞上人が非凡の見識を以て天下の人心を達観し、自から開出の宗祖として別に一派を創設したるは、躬行実践、自から信ずる所を行ひたるの結果にして、此一段に至りては天下後世、一言の非難もある可らず。我輩の真実感服する所にして、今日の基礎を開きたるも決して偶然ならざるを知る可し。……今日の弊は決して主義の腐敗に非ずして僧侶の腐散に外ならざれば、何は兎もあれ其腐敗の空気を一掃して親鸞主義を復活し、光明を発揮せしむること肝要なり。

この論説は、福沢の病後の時期に書かれたものであり、福沢自身が直接執筆したとは考えられませんが、しかしテーマといい、論旨といい、福沢の意向にもとづいて書かれたことは、間違いありません。これをみると、浄土真宗開祖の親鸞については、非凡な見識をもち、自ら信ずるところを実践した立派な人物と賞揚する一方で、今日の僧侶たちが愚かで怠慢なことに失望しているという趣旨は、福沢がこれまで一貫して指摘してきたところであり、最晩年においても全く変わらなかったことがわかります。まさに「今日の弊」は、「主義の腐敗に非ずして僧侶の腐散」であり、「腐敗の空気を一掃して親鸞主義を復活」することこそ、信頼回復の唯一の道であるというのが福沢の主張でした。百年以上前の福沢の問題提起は、今もなお、解決されていませんが、それはともかくとして、福沢の厳しい批判や提言の背後には、再建への大きな期待が込められていました。福沢は、浄土真宗の現状への痛烈な批判者でありましたが、しかし一方、浄土真宗のよき理解者であり、強力な支援者でもありました。

五　おわりに

福沢諭吉は、自ら無信仰を公言して憚らなかったことから、一般には無宗教論者のように思われています。実際、福沢は「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」と題する論説のなかで「我一身の私より云へば、宗教に於ては甚だ淡泊にして渾身洗ふが如く、嘗て之が為に冷熱を覚へたることなし。即ち耶蘇の友にも非ず、釈迦の友にも非ず、……」（明治十七年六月）と述べています。

しかし、福沢は、宗教に対して「淡泊」といいながら、宗教に関する論説・エッセイを多数書き遺しており、また仏教界、とくに浄土真宗の僧侶たちとは、親密な交流を長年続けており、彼の宗教に対する興味は、むしろ人一倍つよいものがあったことは、すでに述べてきた通りです。

福沢の宗教観は、いったいどのようなものであったのか。私たちは自ら無信仰を公言して憚らない福沢を文字通り、無宗教・無信仰の人と理解してよいものかどうか。そこには単純に割り切れないいくつかの問題が横たわっているように思われます。

まず第一に、福沢の「論法」の問題があります。宗教論に限らず政治論においても、福沢は、多くの場合、まず「官にもあらず、民にもあらず」とか、「自由改進の民権論に心酔する者に非ず、又今の所謂守旧保守の輩に左袒する者に非ず」と発言し、対象から距離を置く格好をとりながら、自らの主張を展開するという手法をとります。たとえば、自由民権主義の立場に立つ『愛国新誌』（明治十三年十一月）は、このような福沢の論法を揶揄して次のように述べています。

……時勢ニ関スル国家政治上ノ事ニ就キ、官ニモアラズ民ニモアラズ、恰モソノ中間ニ立テ双方ニ向ヒ、或ハ諭シ或ハ勧メ、或ハ教ヘ或ハ諷シ、一種ノ働ヲ為スコトアリ。……例ヘバ某学者ノ如キハ、民権論、国権論ト云フノ二書ヲ著ハシ、之ニ書シテ曰ク、民権ヲ張ルハ国権ヲ張ランガ為メナリト。嵯呼何ゾ其言ノ理ヲ失スルモ亦太甚シキヤ。……

いうまでもなく「某学者」とは福沢を指しますが、まさに右の一文は、福沢の姿勢・論法の核心を衝いています。福沢は確かに「官ニモアラズ民ニモアラズ」と述べることによって、自らは「中間」の位置に立ち、その上で、「双方」に向かって、「或ハ諭シ」、「或ハ勧メ」、「或ハ教ヘ」、「或ハ諷シ」ているからです。その姿は、まるで、一段高いところから社会を見下して、教訓を垂れているようにも見えます。福沢本人にすれば、単に直接の利害関係人ではないことを強調したかっただけでしょうが、それは、自由民権家たちの強い反撥を招きました。そうだとすると、先に引用した「耶蘇の友にも非ず、釈迦の友にも非ず」も、彼がしばしば用いる「論法」の一環と考えることが可能であり、あえてこの発言にこだわる必要があるのかどうか、疑問になってきます。

第二は、より直接的な問題ですが、福沢を「無宗教論者」とみなすべきかどうかという問題です。福沢は、決して宗教を有害とみるような立場をとらず、むしろ社会運営上、有益とする立場をとっていました。それゆえ福沢は、無宗教論者を賞讃したり、これを評価するような言動を一切していません。福沢自身が真に無宗教論者の立場に立っていたとするならば、自らの正当性を述べたり、弁明をしてもよいはずですが、これも全く

していません。だとすると、福沢の言う「無宗教論者」とは、自らを含めて、「信仰」の「世界」に没入しきれない知識人や近現代人の多くを指しているのではないか、とも考えられます。

元来、「信仰」の「世界」に没入し、悟りを獲得することは、たとえ牧師や僧侶など、職業的宗教人が一生涯をかけても難しいことであり、たとえ「信仰」の「世界」の周辺を「逍遙」し、「信仰」の「世界」に没入しきれないからといって、ただちに「無宗教論者」と決めつける必要はないのですが、どうも福沢は、この点、大変厳格に考えていたようです。

このように福沢の宗教観については、なお検討すべき課題がたくさん残っています。これまで福沢の政治論や経済論、さらには教育論については、多くの研究が積み重ねられてきましたが、彼の宗教論についてはわからないことが山積みしています。今後の研究の進展を願いつつ、拙い話を終わりにさせていただきたいと思います。ご静聴ありがとうございました。

〔追記〕 本稿は大阪における福沢諭吉展の際の講演記録ですが、録音テープをとらなかったこともあり、私自身のメモと記憶を頼りに再現したものです。したがって当日、言及したことが抜けていたり、逆に、言及しなかったことが含まれていることがあるかもしれません。しかし、論旨についてはいささかの変更もありません。なお、難解な資料の解読については、武蔵野大学教授漆原徹氏の協力を賜りました。記して感謝の意を表します。