

Title	福沢諭吉に於ける理想的人間類型に関する一考察： 「万物之霊」・「自信自重」・「独立自尊」
Sub Title	Fukuzawa Yukichi's concept the ideal human qualities : "Banbutsu no Rei (acting as befits the lord of creation)", "Jishin Jicho (having a sense of one's own dignity)", "Dokuritsu Jison (having a sense of independence and self-respect)"
Author	安西, 敏三(Anzai, Toshimitsu)
Publisher	慶應義塾福沢研究センター
Publication year	2013
Jtitle	近代日本研究 (Bulletin of modern Japanese studies). Vol.30, (2013.) ,p.35- 65
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	特集：慶應義塾福沢研究センター開設三十年#論説
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-20130000-0035

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.

論説

福沢諭吉に於ける理想的人間類型に関する一考察

——「万物之霊」・「自信自重」・「独立自尊」——

安西敏三

一 はじめに

福沢諭吉といえは「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らず」と共に「独立自尊」が想起される。しかしながらよく知られているように、福沢がその用語を使用したのは福沢全集戦後版全二十一巻及び別巻を紐解いても、論説において登場するのは、管見によれば、僅かに二カ所に過ぎない。福沢が「独立自尊宗」の開祖とまでいわれるのを耳にすると、福沢研究者にとって、それは些か奇異にすら聞こえよう。「学問のすゝめ」全十七編、『文明論之概略』、あるいは晩年の『福翁自伝』といった福沢の代表作においても、その用語を確認することはできない。成る程、書幅額面の揮毫に散見することはできるが、「独立自尊」は『福翁百余話』と

『時事新報』誌上における「尚商立国論」において見ることができるとは過ぎないのである。それに比して福沢が時に人の人たる所以を説明するのに使用するのには「万物之靈」である。さらに西洋思想との出会によって考えたと思われる「自信自重」なる用語も、使用例の文脈から見れば重要な用語と思われる。

そこで本稿では福沢のいう「万物之靈」、それと不可分な「自信自重」、及び「独立自尊」について考察を試み、福沢における道徳哲学を考察する上で不可避な彼の人間像が如何なるものであったかについて暫し考えてみたい。まずは「万物之靈」である。

二 「万物之靈」

福沢諭吉は明治元年、すなわち一八六八年に出版した『訓蒙窮理図解』を著すにあたって、「苟にも人としてこの世に生れなば、よく心を用ひて、何事にも大小軽重に拘はらず、先づ其物を知り其理を窮め、一事一物も捨置くべからず。物の理に暗ければ身の養生も出来ず、親の病氣に介抱の道も分らず、子を育てるに教の方便もなし。人の多きも、之に交る道を知らざれば、我一人の外、人なきが如く、世界の広きも其人情風俗に通ぜざれば、我一人の外、世界なきが如し」と論じ、「時々物々朝夕の差支多く、生涯の楽少なく、名は万物の靈にして実は名目丈の価なし」と断じ、「賤むべし又憐むべし」と、「万物の靈」を援用しながら、その名に相応しい人物像を押し出している(②三三五)。福沢にあっては、人の人たる理由は第一義的には物の理を窮めること、即ちこの場合、基礎的な自然科学の究明にある。何故か、「馬の秣を食ひ其味を知て其品柄を知らざるが如し」では人の名に相応しくないからである。秣の味覚は知り得ても、その質の何たる理を知り得

ない馬とそれを知り得る人間とは違うのである。福沢はさらに『孟子』「告子章句上」の例を引き合いに出して述べる。仕事に差し支えるのでもなく痛みもしない第四指たる薬指が曲がっているが故に人並でないことを理由に、薬指を矯正してくれる人がいるならば、秦楚の道をも遠しとせず出かけるであろう。何故か、それは自らの指が尋常でないことを恥じ悪んでいるからである。孟子は人並みでない指を恥じ悪むことを知っても、心が人並でないことを恥じ悪むことを知らない人がいると指摘しているのである。つまり「此れを之類を知らずと謂うなり」である。この「類」を福沢は朱子の註に従って、物事の「軽重の差別」と理解して、それを知らずして人は如何して「人は万物の靈」と「大造らしく自から構」ることができようか(②二三五)とこののである。そうしてこの序の最後に曰く、「人の人たる所以を知らば、無所惜身を役し、無所憚心を勞し、徳誼を修め知識を開き、精心は活発、身体は強壯にして、真に万物の靈たらんことを勉べし」(②二三六)と。人はかくあるべきものとして「万物の靈」を短い序文において福沢は三度に亘って使用しているのである。

付言するならば同時期に恐らく福沢本に倣って出版された田中大介『天然人造 道理図解』(明治二年刊)にあつても、「人は万物の靈魁」であるが故に知識を磨き、心を尽くしてその職業に励むことを説き、同じく『孟子』を援用するも「勝文公、上」ではあるが、「飽食暖衣逸居して教うることなければ則ち禽獸に近し」との言葉を援用して物事の理を窮める、すなわち福沢と同様、徳の修得と共に自然科学の基礎的な習得を説き、これが人間と禽獸との相違を生むと主張するのであつた。⁽³⁾

むろん福沢にあつてのより著名な用法は『学問のすゝめ』初編(明治四年)冒頭部におけるそれであろう。すなわち「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」との最も有名な文言を享けて、「されば天より人を生ずるには、万人は万人同じ位にして生まれながら貴賤上下の差別なく万物の靈たる身と心との働を

以て天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住の用を達し、自由自在、互に人の妨をなさずして各安樂に此世を渡らしめ給ふの趣意なり」(③二九)における「万物の靈」である。この冒頭部の用法自体が他からの引用であることは「云へり」があることから自明とされ、事実その考証も過去数多試みられており、目下、アメリカの「独立宣言」の一説が最も有力とされるが、その他にバートンの手になる『政治経済学』の一説⁽⁵⁾、さらには枕詞として理解しやすい仏語「天上天下唯我独尊」も考えられよう。そうして確かに最もその文言に近いのはミルトン『失樂園』の一説とも考えられなくはないが、仏語を除けば何れも天賦人權との関連における説明文であり、それを死を以てしてでも擁護すると説く点は(③三二)、「独立宣言」のそれ(①三二六)との一層の親和性を持つ。その他、ルソーやモンテスキュー、さらにはウエイランドなどが考えられるとしても、ここでの問題は智徳の修得が「万物の靈」としての人間たること、それを全面に出しての福沢の思想的営為にある。学に志すことが君子となるとの『論語』冒頭部での宣言ではないが、あるいは学んで聖人至るべしとの朱子学ではないが、さらには福沢も挙げている弘法大師の手になるといわれる『実語教』ではないが、愚人ではなく賢人への勧め、即ち万人に学問を勧めることによって万人が「万物の靈」たる人となることを学問観の転回を図りつつ説いているのである。

このように福沢が初期の段階から「万物の靈」としての人を、仮令それが書名からも分かるように訓蒙的機能を、あるいは学問の大切さを説くことにあつたとしても、後にみるように福沢の生涯に亘つてのある意味では理想的人間類型を示す一用語であつたことは容易に察せられよう。それではそもそも「万物の靈」なるものはどのような意味合いを持っていたのであろうか。

「万物之靈」の出典はよく知られているように、福沢も偽古文尚書として認識し、この「偽聖書」があるこ

とを以て「偽君子」、「偽聖人」の謂いを徳義が人の働きを制するものではないとの『文明論之概略』の一説における割註において述べている(④九四―九五)、正にその「偽聖書」たる『書経』(「泰誓上」の一節)である。あるいは「支那の湯武は何事を為したるや。書経などは湯武の奴隷たる史官の筆なり。何ぞ証するに足らん」(⑦六六〇)と断じた『書経』である。成るほど偽書ではあるかもしれないが、福沢も挙げてゐる朱子の弟子である蔡沈ではないが、「聖人の心の書に見はれたるものなり」との言葉を福沢の如く「偽聖書」と解するのではなく、「書より古きはなし、而して散亡偽撰、亦書より甚だしきはなし」ではあるが、「堯舜・禹湯・文武の書、なお多く在り。学者当にその存に因つてその亡を察し、その当に信ずべきを信じて、その当に疑うべきを疑うべきときは、すなわち聖人の大経・大法、ほほ観るに足る」、従つて「その散亡偽撰の甚だしき、亦もつて害とするに足らざるなり」との伊藤仁斎の説に従つて、散見してみよう。即ち「惟れ天地は万物之父母、惟れ人は万物之靈」の位置づけの問題である。

「惟れ天地は万物之父母、惟れ人は万物之靈」に類似した表現の多くは万物生成論の道家的表現に見られるとされるが、ここは万物一体的な道家思想からではなく、むしろ禽獸草木を最も下においた孟子・荀子の儒家思想からその文言は生まれたものであろう。(8) しかもこの抽象的理論を説き起こした後に、この場合「元后」の成立を理論づけ、そうして、それに反した悪徳君主紂王の罪を責めたてるといふ構成は魏晉的であるともいわれる。(10) 即ち「惟天地万物之父母、惟人万物之靈」との理論を述べ、次いで「亶に聡明なるは元后と作り、元后は民の父母と作る」との「元后」即ち元首の成立の一般的理論を述べて、次いでそれに反している商王の受、即ち紂王の罪悪を責めたてるといふ論理構成である。前漢の儒者で孔子の十二世の孫であるといわれている孔安国の註釈によれば、ここは「生、之を父母と謂う、靈神也。天地の生る所、惟れ人を貴と為す」ということ

であり、「人誠に聰明、則ち大君と為す。而して衆民の父母と為る」ということである。蔡沈によれば「亶は誠実無妄の謂」であつて、「聰明は天性に於いて出を然りと云う也」である。そうして「大なるかな乾、元万物の資始、至るかな坤、元万物の資生」と註し、「天地は万物の父母也。万物の生、惟人其の秀を得、而して靈、四端に具わり、万善を備える。独り物の異なるを知覚する」として「而して聖人またその最秀にして最靈のものを得、天性聰明、勉強を待つことなく、その先知を知る、その先覚を覚える。庶物に首出す」と、万物の中でも人が最も秀でて尚、それを聖人と結びつける。そうして「故に天下に於いて能く人君を為し、而して天下の疲癯殘疾、その生を得、鰥寡孤独その養を得、挙げて万民の衆、無一にして其の所を得ずや。則ち元后なるものは又民の父母と為る所以なり」とその仁政を称え、「民の父母」たる所以を説く。そしてさらに「夫れ天地は物を生じ人に厚く、天地は人を生じて聖人に厚い。その厚き所以に於いて聖人はまた惟其の君長を欲する乎、民、而して天地父母を推して、斯民の心にして己、天の民を為す、此の如し」と説明して、「則ち元后の責を任ずる、民の父母の義を知らざるべき所以か。商紂君民の道を失う。故に武王此れに發し、是唯一一時の誓師の言。而して実に万世人君の当る所の体念なり」と紂の悪政を比較の対象として登場させ、武王の易姓革命を正当化しているのである。こうした議論が中国思想史上において如何様に援用されているかは興味ある問題であるが、こと日本の場合はこの言が天皇の君主としての正統性の根拠づけとして援用されるのである。

すなわち『日本書紀』大化二年、西暦六四六年の部民廢止、百官位階の制定、地方政治の方針を謳つた詔において、「原れば夫れ天地陰陽、四時をして相亂れしめず。惟れば此天地、万物を生す。万物の内に人是最も靈なり。最も靈なる間に聖人主たり。是を以て聖の天皇、天に則り、御、寓して人の所獲むことを思はずこと、暫も胸に廢てず」とあり、最も靈妙にして最も神秘的な力を持つ人の中でも最大の靈を持つ人が聖

人であり、天下の物事を日の如く知っている人、即ちヒジリは天皇であり、天皇は天に則って天下を統治して、人々がその持ち場を得て、その業を楽しむこと、これを冒頭で述べるのである。ここに紂王を登場させないで天皇統治の正統性を担保する能力として『書経』の一般理論の箇所にある「万物之靈」が援用されていることを知ることができる。具体的事例たる紂王の残虐行為は、しかしながら『日本書紀』にあつては武烈天皇の叙述に活かされているのであるが、このあたりの書紀の叙述者による中国古典の配合ぶりは、なかなか興味深い。書紀が成った元正天皇期（養老四年・七二〇年、舎人親王「日本紀」三十卷系図一卷を撰上する）には『書経』が偽古文であつても、あるいは仮令、枕詞的であつたとしても、統治理論として援用するものは援用しているということである。しかも書紀叙述者は祭沈よりは三百年ほど前に書紀を著している故、むしろ孔安国の註に従つたものを手にしていると思われるが、蔡沈に先立つて聖人観念をここに導入していることは注目に値しよう。聖人も元来は認識能力の問題であつたのである。

ところで書紀の問題は今はおくとしても、それでは近世において「万物之靈」はどのように解釈されていたのだろうか。訓戒的性格が法、即ち家訓と家法とが混在し、さほど儒教的教養が高いとも思われない武士たちの間にあつて、その片鱗が窺われるのは戦国立法の範ともいわれる信玄家法上の末尾にみられる「万物之靈」の援用である。そこには「天地の間に万物有り、万物の中に靈長有り、比れを名づけて人倫と曰ふ。人倫に司業有り。五常也。六芸也。習はざるべからず」とあつて、万物の靈長たる人と人との間、即ち人倫^い人間にはリーダーシップを伴う指導的職務、つまり武者としては称するのを憚つたのであろう、聖人というよりも司業を執り行うべき者として五常たる仁・義・礼・智・信とともに、西洋における自由七科（文法・修辭学・論理学・算術・幾何学・天文学・音楽）の東洋版ともいふべき六芸、即ち礼・楽・射・書・御・数を習うべきもの

としている。これは戦国期の例であるが、江戸期における若干の例を挙げて、「万物之靈」の位置づけについてその一端を見てみよう。朱子学者については恐らく蔡沈の註によっていると思われる故、省き、まずは古学先生たる伊藤仁斎である。

仁斎は「孝経に曰く、「天地の性、人を貴しとす」。周書に曰く、「これ人は万物の靈」。その貴しとし靈とす、ただ人もってこれを専らにすることを得て、天下の物の多きといえども、得て対する無し。しかれども学に向かうことを知らざれば、すなわちみずからその貴しとし靈とするを知らざるなり。みずからその貴しとし靈とするを知るといえども、しかれども踐履実ならざれば、すなわち又もって貴しとし靈とするに足らざるなり。ただ能く性を知って、貴しとし靈とするの真を知るとなし、ただ能く性を尽くして、貴しとし靈とするの実を尽くすとす」(『古学先生文集』卷の六)⁽¹⁸⁾と学問の勧めとの関連において解釈し、尚、実行が伴わなければ「靈」とは言えないと論じて、学の実たることの関連で「万物之靈」を使用していることが分かる。その子であり、学統を継受する紹述先生こと東涯も、「道は天下の達道、人心の法則にて、仁義礼智は、その中の大すじなり。人は万物の靈にして、その性善なるゆへに、よく之を好て行ふなり。全くこの理を具足するにあらず」と記して、性善説とともに「万物之靈」を挙げて、天下の達道たる仁義礼智を行うとして朱子学者の如くそれを理の具足と解釈しないで、むしろ「人心の法則」、言ってみれば人である以上は誰しもが具えているものであるというのである。

次に江戸期の豪傑儒者と言われた徂徠荻生惣右衛門の例を見てみよう。徂徠は「書経新注は、蔡沈が作にてたわひもなき物に候」(「徂徠先生答問書」下)⁽²⁰⁾、とか「文義をわかつには、先孔安国の解を可とす。新注は宋の蔡沈が著作にてたわひもなきもの」(「経子史要覧」上)⁽²¹⁾と蔡沈の註を軽視しているが、仁斎批判の書にして

宋学擁護の側に立つとされていた時期に著した『護園隨筆』の後に徂徠の学風転換、経文解釈の変遷過程を知る上で重要な資料といわれる未完の「護園十筆」⁽²²⁾の二筆において、「故に天これに元后を命じ、下民に主たらしめ、欽んでその命に若ひて、以て天職を奉ず。帝王の道、これに由らざるはなし」⁽²³⁾と解し、天を敬つてその命に従うことが天職であり、しこうして帝王の道を説くのが「これ天地は万物の父母、これ人は万物の靈、亶に聡明なれば元后となる。元后は民の父母となる」であったとした。

興味深いのは江戸後期によく庶民の独習書として読まれたといわれる鳥取藩士にして漢学者であった淡田年が編註した『經典余師 書経』（文化十二・一八一五年）に、「天地の間より生ずる万物なれば、万物のはじめなりハ天地を以て父母となしたるならん。又万物なる中尤も靈たるものを人類とす。その人民の中よく耳より善悪をよく聴るのち目に正邪をよく明むる大徳なる聖人を元后と作おきたれとむらん。元后はこれ万民の父母なり」と註していることである。即ち「万物之靈」の「靈」を「すぐれた」とルビし、「元后」を「てんし」とルビをふるることによって天子、即ち善悪正邪の認識能力を有する聖人觀念に「万物之靈」を適用しているのである。

それでは福沢の用例を再び見てみよう。『学問のすゝめ』初編における用例に続いて福沢はその第九編において、衣食住に事足れるとして、既にそれに満足した「蟻の門人」ではなく、「其の衣食を求め家を作るの際に当たりては額に汗を流せしこともあらん、胸に心配せしこともあらん、古人の教に対して恥じることなしと雖も、其の成功を見れば万物の靈たる人の目的を達したる者と云ふ可らず」⁽³⁾八六と断言している。衣食住が充足しているからといって、それを世人が不羈独立の人として過分の働きを為したる手柄物のように称えるのは間違ということであって、「万物の靈」たる人にとって、衣食住の充足はむしろ当たり前のことなのであ

る。小安に安ずれば世界は開闢の時以来変わっていないことになる。日進月歩の世界にあって「万物の靈」たる人類は普段の向上を図り「人智愈開れば交際愈広く、交際愈広ければ人情愈和らぎ、万国公法の説に権を得て戦争を犯すこと軽率ならず、経済の議論盛んにして政治商売の風を一変し、学校の制度、著書の体裁、政府の商議、議院の政談、愈改まれば愈高く、其の至るところの極を期す可からず」(③八八)とまで述べるのであった。

さて福沢は第九編と同時期に書いた『文明論之概略』第六章「智徳の弁」においても「然るに今玆々として私徳の一方を教へ、万物の靈たる人類をして僅かに此の人非人の不徳を免れしめんことを勉め、之を免かる、を以て人生最上の約束と為し、此の教のみを施して一世を籠絡せんとして却って人生天稟の智力を退縮せしむるは、畢竟人を蔑視し人を压制して其の天然を妨るの暴挙と云はざるを得ず」(④一〇二)と断じている。即ち福沢にあっては私徳に解消される徳教のみでもって事足りるとする主張は「万物の靈」たる人類にとつて片荷に過ぎず、一方の責任は免れうるとしても、人類の本分を達してその天性を全うするとは言えないというのである。ここでも「万物の靈」たる人類にとつて必要なのは智力の退縮に通ずる私徳の修得のみではなく、寧ろ智力の一層の拡大であり、智力があつてこそ人の名に相応しい「万物の靈」の「万物の靈」たる所以であると言っているのである。

明治十五年創刊の『時事新報』紙上においても、早期にやはり、「万物の靈」は登場する。明治十九(一八八六)年の記事である「教育の方向如何」には、教育の大眼目を「人生を發達してあらゆる心身の能力を拡張し、禽獸の境界を去ること次第にますく遠からしむるに在り」として、教育を受けるのは『論語』(「憲問」)ではないが、「自から為にするものなり、人の為にするにあらず」であつて、人類は生まれたときは無智無徳

にして禽獸と同等、否、智恵においては禽獸に劣る程であるが、教育によって心身の發達は異常絶倫にして殆ど際限がないほどになる。「蓋し人類を万物の靈と称して独り之を區別するも、此の辺りの妙所を指したることならん」と論じて、禽獸との距離の遠近に準じて「人物の智恵、社会の文不文」などを言うというのである。従つて「小児架紆は禽獸に近くして大人堯舜は之に遠ざかり、古代の人民、今代の野蛮国人は禽獸を去ること遠からずして今の文明国人は其境界を離るゝこと遠きものなり」と断言する。福沢にしては珍しく『書経』の一般理論の後に登場する名君と悪徳君主との対比を文野の區別とともに例に出し、ここから福沢は教育の目的が「人類に固有する所の智識を開き徳義を研ぎ、以て禽獸を去るの距離を遠くせんとする」ことであり、それは「人の為に非ず、自から為にする者なり」ということになり、家計の貧富や父母兄弟の有無に拘わらず「其心身の地位を高尙にして次第に禽獸に遠ざかり、以て真成に万物の靈たらんとするは、教育の外にして他に手段ある可らず」と結論づける（⑩五六七—五六八）。

さて福沢が晩年に著した『福翁百話』においては人生論の書であるだけに、「万物之靈」の用法を見ることが興味深い。福沢は人間社会における「普通の原則」を論じた上で「就中人に限りて恥を知り、同類相接して義理を知り、事物の軽重を弁じ時の長短を測り、便宜を求め改良進歩を謀り、一身の利害の外に多少にても同類の為にするの心を存するは、人間の敢て自ら重んじて万物の靈と称する所以なる可し」（⑥二二〇）と論じ、尚、禽獸草木との形態の構造組織の「万物一貫の原則」にも拘らず、両者の相違を強調すべくそれを使用し、尚「自ら重んじ」との語を加えている。即ち自重の精神の「万物の靈」たる人間にとっての本質性の強調である。

次いで登場するのは有名な人類蛆虫論のところである。即ち「人生本来戯と知りながら、此の一場の戯を戯

とせずして恰も真面目に勤め、貧苦を去て富樂に志し、同類の邪魔をせずして自ら安樂を求め、五十七の壽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そ蛆虫の本分なれ。否な蛆虫の事に非ず、万物の靈として人間の独り誇る所のものなり。唯戯と知りつ、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雑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なかる可し」(⑥二二三)との積極的人生を送るにはまた戯ともいふべき余裕を以てすることが人の誇りであり、「万物の靈」たる所以としているのである。

さらに福沢は「凡そ人間として偽らず欺かず貪らず盗まず、言行信にして心に愧る所なき、之を正直の徳と云ふ。甚だ嘉す可きことなれども、其これを嘉するは他の不正不直の者に対して此れは彼れよりも良しと云ふに過ぎず。単に正直なればとて、万物の靈たる人間にして文明世界の能事終るに非ず、文学、技芸、商売、工業、政治、宗教の辺に至るまで無限の人事に視線を遠くして思想の幅を広くするは、是れぞ学者の匿芸ならで其本色とも云ふ可き所なれ」(⑥三七二)と、人間は「万物の靈」であるが故に社会における様々な分野における無限の活動を謳歌してこそ人間であり、「正直の徳」のみで以て嘉すべきでないとしているのである。

さらに『福翁百余話』において、「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、否之を犯さんとして自ら犯すを得ず、即ち人間たる者の本心なり。平に云へば其智徳なり。故に禽獸を去ることいよ／＼遠くして、人間の智徳いよ／＼高し」(⑥四〇四)と、恰も「万物の靈」について辞書でも引いたかの如き明快な定義を下している。ここにある説明は禽獸との相違を謳う智徳論でもあり、その意味では『訓蒙窮理図解』における説明と変わることなく一貫しており、君主でも聖

人でも天子でもなく、福沢の理想的人間像を象徴する用語として使われていると言つてよい。そうして「他人に教へらるゝに非ず、他人を憚るに非ず、万物に對して唯我独尊なる其独尊の精神こそ我言行の指南なれば、智徳の師は近く我身に在て存す」として、「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自分を尽くすの一点に在るのみ」と断じ、これが「独立自尊」の用語として集約されるに至る（④四〇四―四〇五）。そうして「生涯無限の物に接し無限の事に当たりて誤ることなからしむるものは、唯自尊自重独立の本心あるのみ」（⑥四〇四）とまで言うのである。

福沢の「独立自尊」への道はしかし西洋思想との接触によつても確かなものになつたと思われる。そこで「独立自尊」の考察に入る前に、福沢が手にし西洋の諸書の精読の一端から確信したそれに相通じる思想について考察してみよう。⁽²⁵⁾

三 自信自重

福沢は江湖の注意を引き起こしたといわれる評判の『時事新報』紙上における「日本婦人論」、さらには「男女交際論」と併せて三部作ともいふべき「日本男子論」を手塚源太郎筆記、福沢諭吉立案として明治二十一年三月に単行本として纏めているが、前二者が「婦人の方を本にして論を立てたるものにして、今の婦人の有様を憐み、何とかして少しにても其の地位の高まる様にと思ふ一片の婆心より筆を下したるが故に、其筆法は常に婦人の氣を引き立てるの勢を催はして、男子の方に筆の鋒の向はざりしは些不都合」であるが故に、この「日本男子論」は「男子の高き頭を取て押へて低くし、自然に男女両性の釣合をして程好き中を得せしめんと

の腹案を以て筆を立て、日本男子論と題したるものなり」としてなったものである(⑤六一—六一二)。そこで福沢は君子が世に処するには「自から信じ自から重んずる所」のものがなければならぬ。即ち「自身の他に擢んで、他人の得て我れに及ばざる所のものを恃みにする」ことである。あるいは「才学の拔群」、あるいは「資産の非常」なる人は「皆以て身の重きを成して自信自重の資たる可きものなれ」と言いつつ、取り分け『詩経』(「大雅・抑」)を引き合いに出し、「私徳は盛んにして所謂屋漏に恥ぢざるの一義は最も恃む可きもの」であって、「能く其徳義を修めて家内に恥じることなく戸外に憚る所なき者」は、正に「貧富才不才に論なく其身の重きを知て自から信ぜざるはなし」という。そうして「之を君子の身の位と云ふ」として、「洋語に云ふヂグニチーなるものは是れなり」と断言する。さらに加えて「抑も人の私徳を修むる者は何故に自信自重の氣象を生じて自から天下の高処に居るやと尋るに、能く難きを忍んで他人の能くせざる所を能くするが故なり」(⑤六一二)と論じる。富や才能に関わりなく『文明論之概略』で強調した「公德」ではなく「私徳」たる徳義の修得者を「君子の身の位」として、これを英語の「ヂグニチー」に当てて理解を促し、尚難きに耐えて他者が出来えないことを敢て行うエートスをそこに見ていることが分かる。それではその「ヂグニチー」(dignity)なる觀念に福沢は如何様に接していたのであろうか。ここでは差し当たり福沢が読んだ若干の文献に当たって考察してみよう。

まずは『学問のすゝめ』第十五編にも登場するミル『女性の隷従』(John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, 1869)である。ミルはそこにおいて古代的中世的自由への愛について語っている。そしてそれは「自身の人間性に対する尊厳と大切さに対する熱烈な感情」(the dignity and importance of his own personality)⁽²⁶⁾であるところ。福沢手沢本(ニューヨーク、アップルトン社刊、一八七〇年版)のこの箇所には墨点らしきものを確認するこ

とができるが、ミル自身はその古代的中世的自由について、そのみでの積極的評価をここでは下してはいない。しかしながら自身の資質を自由に方向づけ始末することが人間、あるいは少なくとも女性にとって個人的幸福の源泉であるが、逆にそれが足枷にされたり制限されたりすることが不幸の源泉となると論じ、それは「人間の尊厳の感覚」(the sentiment of personal dignity)を通じてのみならず、活動的資質のはけ口を与えられないことからくる人生の楽しみを奪うことからも来るのである⁽²⁷⁾。との議論の箇所には福沢は付箋紙を貼付して、「人間の尊厳の感覚」がその資質の自由な発揮と不可分であることを確認していると思われる。

次に『自由論』(On Liberty, 1859)である。福沢がミル自由論を原典で読み、中村正直訳『自由之理』(明治四年)をも紐解いたか否かは分からないが、『自由論』を精読していることはその文明論への影響で明らかである。ミル自由論は個性の伸長を高らかに謳っていることでは有名であるが、「個性」(individuality)と無縁でない、「人格的尊厳」(personal dignity)について、私生活の道徳、即ち福沢流に言えば私徳において、「寛大さ」(magnanimity)、「雅量高邁なる気魄」(high-mindedness)、「名誉心」(the sense of honour)⁽²⁸⁾とともに、それが宗教的教育や服従価値からではなく純粹な人間教育に由来することを説いている。即ちミルにとって「人格的尊厳」はキリスト教倫理や封建的倫理ではなく人物教育そのものから生まれるものであった。恐らくミルの念頭には福沢も目を通した可能性のあるその『論理学大系』第六卷 (A System of Logic, Vol. II, Books VI, 1843)にある教育の技術に相応する性格形成の学問たる「エソロジー」(ethology)⁽²⁹⁾があったのであろう。また貪欲や傲慢、自己中心癖といった道徳的欠陥とは異なった自己配慮の欠点——自己にのみかかわる——が「愚かさ」と共に「人格的尊厳と自尊の念の欠如」(want of personal dignity and self-respect)の証拠としている点は、「人格的尊厳」が「自尊の念」とともに「自己配慮」(the self-regarding)であることは「思慮分別」(prudence)⁽³¹⁾と関

係していることを認識させる。

さてミルの道徳論を見る上で最も重要な文献は『功利論』(Utilitarianism, 1863)である。福沢はそれを精読しているが、ここでの問題関心に従って「尊厳」についての福沢とミルとの対話を見てみよう。まずはミルが肉体的快楽である量的快楽よりはむしろ精神的快楽である質的快楽について論じ、後者を「高級な能力」(being of higher faculties)を持った人間が選択するのは、その能力とある程度比例している下劣な存在に身を落としたくないとの人間であるならば誰しもが持っている感覚に由来するものであり、それは「尊厳の感覚」(a sense of dignity)である。ミルは言う。福沢はそこに「其の名を当てるはヂグニチのセンスと云はんか」と書き込み、さらに引き続いてミルの有名な言辭を訳して「満足する豚に為るは不満足なる人に若かず」とアンダーラインを引きながら書き込んでいる。⁽³²⁾即ち福沢にあつては下劣な存在に身を落とすことを拒む感覚こそが「ヂグニチのセンス」なのであり、それは高級な質的快楽を構成する感覚であつて、「自尊の念」とともにミルの見解と同様、誰しもが有している普遍的意識なのである。さらに言えば福沢がミルの意図以上に、それを担保する「高級な能力」に賭けていると思われる書き込みがある。「ノーブルフヒーリングは若き草木の如し。社会中に交る己が地位と其生活の有様に由て容易に消滅す可し。今の少年が妻を娶り官員に為りて後に氣力を失ふが如し。されども中心に勘弁して賤しき快楽を悦て尚高の氣風を投棄せんと欲する者はある可らず。必ず心の内には一点の廉恥存するものあり。旧友が折々尋問に來り、或は近辺に居を移さんとする杯、再び近かんとするが如きは即ちノーブルフヒーリングの未だ全く枯死せざる者なり。蓋し人に交る一の要は此フヒーリングを勉めて養成すに在り」⁽³³⁾がそれである。この福沢の書き込みの中、「消滅す可し」までがミルの文意の要約であり、それ以下の具体例もミルの見解を言い換えてのものである。そして「されども」以下はミルの意見に

えての福沢自身の見解である。ミルも低次元の快楽が年齢を重ねるにつけて選ばれていることには疑問を示しているが、福沢は明確にそれを否定し、「中心に勘弁」即ち衷心に考えるならば、低次元の快楽を悦び、高尚な氣質を放棄しようとする者はいないと明言し、朋あり遠方より来るの『論語』（学而）冒頭部の例の如きことを引き合いにだし、さらに近隣に移り住みて旧交を温めんとすることは、「ノーブルフヒーリング」が枯死していない証であり、枯死することのないように尚、「高尚の氣風」を務めて養成すべきであると、言っているのである。この「尊嚴の感覺」と「高尚の氣風」とが混然一体となって福沢の私徳論となり、それがまた至徳論となっていることは想像に難くない。

さらにあと一つ例を挙げるならば、ミルとも親交があり、福沢の文明論に影響を及ぼしたバッケル文明史（Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, Vol. I, 1857）における、内面的榮譽と外面的榮譽との区別の文脈における「尊嚴」問題がある。バッケルは、「榮譽」（honour）を外的なるものと内的なるものとに分け、外的なそれは外界からくるものであるが故に外部的差別化が能力よりも評価されると述べ、そこに知性の「權威」（majesty）や「威嚴」（dignity）は低く見られ、これが虚榮の道を切り開き、不平と不満を常とする止むことなき人々からの稱賛を求め、自ずと己の有する外的表示を重んずるに至ると十七世紀フランス貴族の榮譽觀を引き合いに出して批判する。外的榮譽は勲位や位階の、即ち人爵の奴隸と化するのである。それに比して内的榮譽と言える「自負」（pride）は自身の内面に立脚するものであるが故に、謙讓的にして高邁な情操であって、その抛り所を自らの心中に己れの權威の理由と資質を見出そうとするため外的評価という拘束を受けることなく自由であり、世襲によって得た偶然の「榮譽」に依拠する虚榮の持ち主と異なり、「眞実の威嚴」（real dignity）の如何なるものかを知ることができる³⁴というのである。「天爵」と「人爵」とを区分して考える

ならば、福沢の「自信自重」に通ずる前者は当然にも「ヂグニチー」と言える。

こうして福沢は「ヂグニチー」の如何なるものかを考えつつ、それを『日本男子論』に援用したと思われる。それではついで「独立自尊」への行程を考察しよう。

四 独立自尊

さて福沢が「独立自尊」を最初に使用したのは明治二十三年、即ち一八九〇年八月二十七日付『時事新報』紙上における「尚商立国論」、その二回目の記事に於いてである。『福翁百余話』におけるその登場が明治三十年の執筆であることを思えば、その間に七年ばかりの隔たりがある。「尚商立国論」は「古来日本は尚武の国と称して、其武を事とする者を武士と名づけ、社会の上流に位して他の種族を支配し、天下の榮譽、武家の右に出るものなし」で始まる日本社会論であるが、福沢は「武道を重んずるが故に武士を尊び、武士を尊ぶが故に其道も亦重く、両者相待て尚武立国の風を成したることなり」との「人事当然の勢」に対して、「今人の想像し又企望する所に就て聊か怪しむ可きものあり」として筆をとったものである。しかも「即ち近時世上に行はる、尚商立国論の議論、是なり」としていることから、当時話題となっていた「尚商立国論」に福沢自ら応えた論説であることが分かる(⑫四八四)。むしろ内容的には「人事の繁多なる、之を文明開化と云ふ」(⑩一〇四)とのテーゼのもと、「日本をして錢の国たらしむるに法あり」(⑩二七五―二七八)と題した論説に見られる如く、福沢が繰り返し論じているものでもある。

福沢は維新以来の日本の文明化に伴い、「政事に、武事に、文事に、都て西洋の風を学んで、其進歩見る可

きもの多しと雖も、唯意の如くならざるは経済の一事にして、政治法律は思ふまゝに制定したれども、財政の一段に至りては智者も常に無説に苦しみ、文武拡張の方案は湧くが如くなれども、如何なる奇方妙案も費用不足の一声と共に忽ち空しきが如し」と経済における文明化の遅れを指摘し、それが為に文武拡張の絵に描いた牡丹餅の如き状況を指摘する。取り分け欧米諸国との貧富の差は「三舎を避けざるを得ず」という有様である。「錢の向ふ所、世界に敵なきもの、如し」事態に対処すべく「朝野の士人も漸く心事を転じて、文明世界の立国は其要素多き中にも、国民の富実是要中の至要」なりとして「商工殖産の道」を唱え、「武の一方を以て国を立て」た時代から「武を張るにも先づ金を要する」が故に商工業の一国における重要性を説き、「古の尚武の語を借用して尚商の新文字を作り、商売を以て国を富まし、其富を以て国事を経営し、政事に、武事に、文事に、外国の交際に都て意の如くなるの日を期す可し」として「尚商立国の新主義」を唱え、「世上一流の論題」となっていることを述べ、福沢もこれを喜ぶところではあるが、しかしそれは「想像の企望」にのみ留まつており、「実際には其痕跡」を見ることができない、即ち「言はざるに非ず為^なざるなり」との適評を挙げる(⑫四八五)。

そこで福沢は封建の時代の「士族と平民との尊卑」が維新の社会にあつては「官尊民卑」の区別が生じて「天下の榮譽は恰も官途に専にせられて、平民社会は依然たる旧時の百姓町人に異ならず……官途社会と人民社会との間には常に尊卑の分を明にして、人生の智徳、財産、年齢の如何に論なく、官途に職を奉ずる者は尊くして民間に群を成す者は卑し」であつて、正に「官尊民卑は封建の士尊民卑に由来して日本国民の骨に徹したる習俗」であるが故に「一時の小計策」では事足りないととして、「社会積弊の在る所を詳にして先づ其弊を除き、商人の身に重きを附して自然に商道をして重からしめ、然る後に奨励策をも講ず可きのみ」と論を進め

る(⑫四八五―八六)。

福沢は事実談として郷党朋友冠婚葬祭の私席にあつても官吏とあれば自然に重きを為して上流に就き、同等の月給を得るとしても官に奉職する者は貴顕と称せられ、野に居る者は商人として下流にあつて上下の分が紊れることなく、財産の厚薄のみか無学無術の官吏が在野の学者士君子と交際しても、官吏に対しては「榮譽の要素たるを得ず」状況である。正に「天下の榮譽は挙げて政府の専有に帰し、敢て之を争ふものなき其有様は、尚武にあらず、尚商にあらず、正に是れ尚政の時代と云ふも不可なきが如し」である。挙げての価値は政府、即ち政事を司っている官吏の世界に集中しているのである。「人民より官に対するには卑下のあらん限りを尽くし、恐る、が如く、拜むが如く、泣くが如く、媚るが如く、其醜殆んど見るに忍びざるもの多し」というのである。さらに西洋諸国と異なつて日本に固有のものとして官吏に位階を授けることであるとして、官吏の世界にあつては理解できるとしても「恰も人身に一種の記章を附して平民と官吏との間に尊卑」を殊にして「有位の者」は法廷にあつても「執事」で済むところを「無位の人民」であれば「巨万の資産ある豪農商」にあつても自ら出頭せざるを得ないとして、これを福沢は「人權に影響すること之より大なるはなし」と断言する(⑫四八七)。誠に福沢にとつて「衣冠文物の整然として人間社会に秩序を失はざるは文明世界の美事なれども、之が為に人生の至宝たる人權を妨るに至りては、之を軽々に看過す可からず」である。人權擁護論者福沢の面目躍如たるものをここに確認することは容易い。福沢の宿論ともいふべき新華族の増殖を不利とするのも「人權を妨るの区域を広くすること勿らんが為めのみ」であつた。「官途の貴顕なる者」が日本社会の上流に位して公私にわたつて人民に対し人權を殊にしている以上は、「農工商は依然たる旧時の百姓町人にして一種下等の賤民なれば、賤民の行ふ事柄も亦自から賤しからざるを得ず」として、「日本の商業の賤しき所以にして、

斯る賤業に依頼して国を立てんとするは固より望の外にして、等しく日本国民にてありながら、其一部分の者共が遙に上位に居て下界の商業の發達を望むは、是ぞ所謂木に掾て魚を求るの類なる可し」(⑫四八八―八九)と云うのである。

そうして福沢は「文明の風潮」は「人權の不均」を許さずであつて、「官途社会にも往々虚を去り実に就き官民平等の議論もなきに非ざれば、人民にして苟も自から其地位を知り、自尊自重の大義を弁じて獨立を守るに於ては、商業社会は自然に面目を改め、官尊民卑の積弊も次第に除去して、真成に日本商人を生ずるの日もある可し」と期するが、如何せん「此事は今日の実際に於て最も望む可らざるもの、ごとし」である。「全国無数の富豪大家」にも「卓識高尚の人物」なきにしもあらずであるが、その多数の平均を見れば残念ながら「都て無氣力なる平民」であつて、「祖先の遺産に衣食する者」でないならば「自から家を興したる者」であるが、彼らの「畢生の心事」は「唯錢に在るのみ」である。このように富豪世界の實態を論じ、その「錢を得たる上に何事に志すや」と問えば「更に又錢を求るの法を工風するのみ」であつて、「僅に自身肉體の慾を満足せしむるの外に精神以上の快樂を知らず」という有様である。「錢の多きを人に誇る」類か「外見の裝飾」に精を出す類に過ぎなく、「竊に内部を窺へば巨万の富にして家人の飲食を節し、其節減の度は衛生の要点以下に下る者なきに非ず」として「畢竟金錢の外に心事の馳することなく、書を読まず理を講ぜず、歴史の由来を知らず、社会の沿革を弁ぜず、唯自身自家あるを知りて戸外万般の關係を知らず」の輩である。福沢から見れば、「心の調子の頗る低きもの」であつて、これは「士族の流が無錢にして不釣合に氣位の高きほど、富豪家の方は有錢にして不釣合に氣位の卑しき者という可き程の次第」なのである。従つて「商業社会全体の利害榮辱等の談」は「容易に会心す可きに非ず」である。確かに維新以降、新進の商人が生まれ「紳商」などと称す

る気力の慥かな人物もいないわけではないが、商人となれば尋常一般の商家の風に倣わざるを得なく、多勢に無勢、血に交われれば赤くなるとの諺に洩れず、「自家高尚の特色を以て商売社会全体の気風を引き立てる」とは不可能となり、「己が心身も亦共に卑屈に陥らざるはなし」となってしまうのである。従って彼等が他に向かつて誇る所は「政府の貴顕に容れられて之に近づくの道あり」と言うに過ぎないということになる。福沢はここに於いて「独立自尊の境界を去ること遠しと云ふ可し」と「独立自尊」なる用語を出して断言する（⑫四九〇）。政府の高官に近づき、それに依拠しての経済行為を「独立自尊の境界を去ること遠し」といつているのである。福沢はさらに青雲の志を以て富豪の種族が政治の世界にはいても「一種の脱走人」のみであつて、己が官吏であることを以て人を軽蔑する類と化すと述べ、それは富豪のみならず博識多才気力充満を自負する学者流の人物においても変わらないという。著書に貴顕の名を以て序文を頼む学者も然りである。「何れにしても身を重んずる君子の事に非ずして学者社会の醜態と評するも可なり」である（⑫四九〇—九一）。

こうして福沢は「人民社会」より「学者士君子」に至るまで「自尊自重の大義」を理解しているものが甚だ少ないことを指摘し、「立身出世」に志す者も「人民社会全体の榮譽」を知らずして「官尊民卑」を自然の分として安んじ、政府の方から平等を説き、度量を寛大にし「人民の自尊」を許そうとしても、これを理解するものがないと嘆く。それは福沢から見れば社会の慣習を成している「遺伝」に由るものであり、尚商立国と議論を發したる以上は「朝野の士人」が「今より心事を一転」して、「商を重んずること昔年の武を重んずる」が如くに化して、以て立国の必要性を發見するならば、「官途の方より率先して官尊民卑の陋習を除き、一步にても平等の方向に進むこと」が肝要であると提言し、「政府の体裁」を「商売風」に改めることの必要性を説く。即ち商売用語を官吏の世界にも使用することとその意識改革を図るというのである。そうして「相对平

等の体裁」から「尊卑を平等」にするのである。さすれば「官民の別なく一切無位平等の日本国民たる可し」となる(⑫四九一—四九三)。このように福沢は官尊民卑社会を克服すべきエートスとして「独立自主」が等しく人民の権利として保有されるべきであると断じているのである。

さて『福翁百余話』に登場する「独立自主」は福沢が「万物の霊」としての人間が禽獣と区別されるべき精神として「唯我独尊」なる、その「独尊の精神」こそが「我言行の指南」であり、「智徳の師は近く我が身に在て存す可し」としてこれを「我輩の主義」としているとの文脈で登場する。つまり福沢によれば「唯自尊自重独立して人間の本分を尽くすの一点に在るのみ」というのが「独立自主」なのである。仮令「仁義忠孝」を徳義として唱導しているとしても、それは「人の品位の尚ほ未だ高からざるを表す」ことではない。人間が禽獣でない以上は、人間は「高尚至極靈妙至極」であるとの「一心豁然として自ら悟」れば、「仁義忠孝」の如きは「普通の人間」なれば有徳として褒め称える類のものではない。むしろ福沢にあつては「生涯無限の物に接し無限の事に当りて誤ることなからしむるもの」は「唯自尊自重独立の本心」にあるのみであつて、他人の心に依るものではないのである。そうであるが故に「身躬から自身の高尚靈妙なるを会心して上々進歩するときは、人間万事に就いて拙劣鄙陋ならんと欲するも得べからず」なのである。「仁義忠孝」も人事中の条項であるけれども、特にこれに務めることなく自然に適するのであつて、「自らは徳義と知らずして身は徳義の人と為る可し」ということなのである。そうして福沢は「独立自主の本心は百行の源泉にして、源泉滾々こんこんたらざる所なし。是れぞ智徳の基礎の堅固なるものにして、君子の言行は他動に非ず都て自発なりと知る可し」と断言する(⑥四〇四—四〇五)。

福沢はこのように「万物之霊」としての人間像から「自信自重」の考えをも以て「独立自主」にたどり着い

たのであろう。「独立自尊」は「独立士人の真面目」ではあるがしかし福沢の見る所その意を解するものは多くないとして、さらに「徳教の切り売り」論者を批判する。根本を知らなくて局部をのみ説くものは「人間に固有する根本の靈心」に目を注いで、その内を堅固にして、然る後に外に應ずる法を説くべきであるというのである(⑥四〇六)。「万物の靈」たる人間は「高尚至極靈妙至極なるを悟りて人間の本分に安んずる」と気づけば純粹の「忠臣孝子」たらざるを得ないのであって、「自尊自重」として「人たるの本分」を忘れなければ「忠義の心」は「自動」にして「他動」ではなくなるのである。そうでなければ「仁義忠孝」も危ういものであり、「言葉多きは品少なし」の諺の如き状況を呈するであろう。教育勅語を全面に出しての世上の道徳論者はここに於いて批判していることは明らかである。福沢にとつてアリストテレスのゾーオン・ポリテイコンではないが(『政治学』)「人は本来社会的の動物」なのである。従つて人は「恩を知るの本心ある者なり」である。「万物中の至尊又至靈たる人の精神」即ち「独立自尊」こそ「徳義の泉源」なのである(⑥四〇七—四一〇)。(36)

こうして『福翁百余話』で以て「独立自尊」の觀念に充分な確信をもつたのであろう、福沢は平素の言行に基づいた「修身要領」と名づけた道徳の規範とすべき修身処世法を小幡篤次郎ら高弟数名に執筆編纂せしめ、閲覽した。そこには「徳教は人文の進歩と共に変化するの約束にして、日新文明の社会には自ずから其社会に適するの教なきを得ず」として「独立自尊」を旨としたとある。「修身要領」に現れている「独立自尊」なる語は全二十九条中、十七箇所で使用されている。「人は人たるの品位を進め智徳を研きますます其光輝を發揚するを以て本分と為さざる可らず。吾党の男女は独立自尊の主義を以て修身処世の要領と為し、之を服膺して人たるの本分を全うす可きものなり」(②一三五三—三五四)という具合である。ここには「万物之靈」や「自

「信自重」の語こそ現れていないが、実質的に三者に共通する思想を見ることは容易い。

確かに「独立自尊」に類似した用法は既に福沢以前にも使用されていたであろう。「君子以て独立を懼れず」とは『易経』の「大過」に現れ、仏語の「唯我独尊」は福沢も援用するものであった。巖父百助の「独立精神第一流」の用語も気にかかる。あるいは幕末維新时期によく読まれた佐藤一斎の『言志四録』（文政七・一八二四年）にも「士は独立自信を貴ぶ」とある。⁽³⁷⁾豊前廣壽山の禅宗黄檗宗の僧侶に、明から渡来した字を独立と称した独立性易なる人物もいるが、これは別としても、福沢はそれらの諸思潮を勘案した上で、自ら恃むところの品位を西洋思想にも見出して漸く晩年に至って「独立自尊」に到達したのではあるまいか。

五 おわりに

福沢は明治十五（一八八二）年に立案して中上川彦次郎に筆記させたとする『徳育如何』において、「與ふるに天下の富を以てするも、授く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」（⑤三六三）と断言し、あるいは明治三十二年、即ち一九〇〇年に著した『福翁自伝』において、「人生を万物中の至尊至靈のものなりと認め、自尊自重も卑劣な事は出来ない、不品行な事は出来ない、不仁不義不忠不孝ソナ浅ましい事は誰に頼まれても何事に切迫しても出来ない、と一身を高尚至極にし所謂独立の点に安心するやうにしたものだ」と先づ土台を定めて一心不乱に唯この主義にのみ心を用ひた」と回想する（⑦一六七）。

これらには「万物之靈」「自信自重」「独立自尊」との用語こそないが、そこに共通するものとしてのすべて

の男女が有する人間としての品位たる尊嚴の感覚があり、意味するところは「万物之靈」・「自信自重」・「独立自尊」と同じであろう。しかも『文明論之概略』では同じ智徳論であるにしても「公德」に比して重視しなかった「私徳」の領域にどちらかと言えば重点を置くものでもあった。また成る程それらはミルのいうエソロジーがあったとしても、教諭論教育によるというよりは、「道德の教授法は似我の主義に存す」ではないが、自ら手本を示す「似我」を技法とする術の類でもあったろう。「道德の教授法は唯其教授の人物如何に存するのみにして書籍などの吟味は枝葉の細事として可なり」であり、正に「君が言行に倣ひ君が心術を学び、君に類し君に似んことを勉む可きなり」であるのである(⑩一二九—一三三)。「修身要領」を記して徳育に供する手段とし服膺すべきものとしたとしても、それは確かに訓誡としての機能もあるにはあったであろうし、さらに一つのスローガンの存在でもあったのであろう。しかしながら福沢にあっては幕臣の一時期を除いて「万物之靈」・「自信自重」・「独立自尊」の用語が醸し出すエートスを福沢自ら実践し「似我」を自身をもって示し勧められているようである。

注

(1) 以下、福沢からの引用・参照は慶應義塾編纂『福沢諭吉全集』再版、全二十一巻及び別巻(岩波書店、一九六九、七一年)を使用し、巻数・頁数をこのように記すが、漢字・送り仮名・句読点は、適宜改めたところがある。尚、本文にある「人としてこの世に生れなは」は初版では「人としてこの世に生きなハ」となっているが、大正版全集及び戦後版全集に従った。本稿は二〇〇七年九月一〇日の芹屋市での市民講座「福沢諭吉―「独立自尊」の真実とは―」及び二〇一三年五月二五日に慶應義塾大学で開催された政治思想学会でのシンポジウムⅡ「近代科学の成立と政治思

想」における報告「福沢諭吉における『実学思想』と政治」の一部である。また渡辺浩「儒教と福沢諭吉」(『福沢諭吉年鑑』39、二〇一二年、九一―一六頁)の論稿、特に三の(一)「独立自尊」に啓発され、改めて再考したものでもある。

- (2) 小林勝人註『孟子』下、岩波文庫、二五四―二五五頁。尚、『孟子集註大全』卷之十二、元禄四・一六九一年、洛陽書肆、四八丁ウ参照。
- (3) 田中大介『天然人造 道理図解』、誠之堂、明治二・一八六九年、一丁オウウ。
- (4) “All men are created equal” 福沢の『西洋事情』初編(慶応二・一八六六年)による訳では「天の人を生ずるは億兆皆同一轍にて、之に附与するに動かす可からざるの通義を以てす」(①三三三)である。
- (5) “While God has given man the gift of life, he has also given him the capacity to support that life, provided he duly employs the means. …He belongs to himself. In ordinary language, man is born free.” (Chambers’s Educational Course. Edited by W. and R. Chambers. *Political Economy, for Use in Schools, and for Private Instruction*. Edinburgh: William and Robert Chambers, 1852), p. 3. 福沢訳「天より人に生を與れば又從て其生を保つ可きの才力を與ふ。……人は其人の人にして猶天下は天下の天下なりと云ふが如し。其生る、や束縛せらるることなく、天より附与せられたる自主自由の通義は売る可からず亦買ふ可らず」(①三九一)。
- (6) “that right we hold By his donation; but man over men He made not lord; such title to himself Reserving, human left from human free.” Book XII, 68-71 (John Milton, *Paradise Lost*, Edited by A. W. Verity, Cambridge: Cambridge University Press, 1921), p. 344. 平井正穂訳によれば「私たちがその権利(獣や魚や鳥に対する支配権)を持っているのは神から賜ったからに他なりません。ですが神は人間を人間の上になつ主として造られはしません。人間が人間に隷属せず自由であるようにと、主という称号をただ自らのものとしてあくまで保っておられるのです」(ミルトン『失樂園』平井正穂訳、筑摩書房、一九七四年、五四四頁)。尚、富田正文「鶏肋」(『福沢諭吉全集』再版、第五卷、附録、一九七

〇年、所収）一〇頁参照。

(7) 吉川幸次郎・清水茂編『日本思想大系33 伊藤仁斎 伊藤東涯』岩波書店、一九七一年、八九―九〇頁。

(8) 『莊子』「達生篇」に「天地者、万物之父母也」、『老子』に「無名、天地之始、有名、万物之母」、『易経』「序卦伝」に「有天地、然後万物生焉」とある。

(9) 『荀子』「王制篇」に「人有氣有生有知、亦且有義、故最為天下貴也」、『孝経』に「天地之性、人為貴」、『列子』「天瑞篇」に「天生万物、唯人為貴」、『越絶書』卷十三「天地之間、人最為貴、物之生、穀為貴」、『礼記』「礼運篇」に「人者天地之心也」「人者天地之徳、陰陽之交、鬼神之会、五行之秀氣也」、『列子』「揚朱篇」・『漢書』「刑法志」に「人……有生之最靈者也」、『漢書』「薫仲舒伝」に「人……得天之靈、貴於物也」など類似した文言があるが、註(8)をも含めて、小野沢精一『新釈 漢文大系26 書経 下』明治書院、一九八五年、四五―五三頁参照。

(10) 小野沢同右、四五―八頁参照。

(11) 孔安国伝『尚書孔伝』台北、新興書局、一九七二年、三四頁。

(12) 『改正 書経集註』四、今村八兵衛、享保九・一七二四年、三丁。

(13) ここを江戸期に刊行した紀によれば「アメツチ、サムクアタタカニシテ」、あるいは「アメツチ、サムクアツクシ」と訓じている。『日本書紀』廿五、廿六、宝曆九・一七五九年、二二丁。

(14) 『日本古典文学大系 日本書紀 下』岩波書店、一九六五年、二九八頁。

(15) ヒジリを「日知」として、「日ノ如く知ル」と解釈しているのは大槻文彦『言海』(六合館、明治二年)であるが、ヒを神聖な靈力、シリを事理に通じることと註しているのが『日本古典文学全集 日本書紀』③(小学館、一九九八年、一五九頁)である。ここでは明治期の読みのため『言海』に従った。

(16) 『古事記』には武烈天皇の残虐行為の叙述はないが、昭和六・一九三二年刊行の黒板勝美編『訓読 日本書紀』中巻にある武烈天皇の叙述には一部『史記』「古列女伝」の「殷紂妲己」あるいは「麿牧令義解」などから援用した箇

所が略されている。もともと五世紀末から六世紀初頭は皇位継承争いが続き、敗れた側の所伝は伝わりにくい。またその範をとった中国にあつては易姓革命後に前王朝の正史を編纂する場合、その末期の新王朝の成立を正統化するために、ことさらに悪く記す傾向があるという。仁徳天皇と武烈天皇との対比的叙述もそれに倣った可能性はあろう。『呂氏春秋』や『史記』からの援用で以て脚色しているといえる。『津田左右吉全集』第二巻、「日本古典の研究 下」岩波書店、一九六三年、七二―七九頁参照。

- (17) 磯貝正義・服部治則校注『改訂 甲陽軍艦(上)』新人物往来社、一九六五年、五五―五六頁。
- (18) 前掲『日本思想大系33 伊藤仁斎・伊藤東涯』二五〇―五一頁。
- (19) 伊藤東涯『学問開鍵』、瀬尾源兵衛、元文二・一七三七年、二十丁ウ。
- (20) 『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年、四八四頁。
- (21) 同右、五一―頁。
- (22) 西田太一郎「解題・凡例」、『荻生徂徠全集』第十七巻、みすず書房、一九七六年、所収、八九八、九〇三頁参照。
- (23) 同右全集、六一―三頁。
- (24) 『経典余師集成 第七巻 書経』大空社、二〇〇九年、二〇八頁。
- (25) 筆者は拙著『福沢諭吉と西欧思想―自然法・功利主義・進化論―(名古屋大学出版会、一九九五年)において一応の解釈を下しておいた。尚、福沢の書き込みについては片仮名を平仮名に直すなど通行体に改めた。
- (26) J・S・ミル著、大内兵衛・大内節子訳『女性の解放』岩波文庫、一九五七年、一〇四頁、John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Edited with an Introduction by John Gray, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 519, 尚、本書と福沢との関係については拙著『福沢諭吉と自由主義―個人・自治・国体―』慶應義塾大学出版会、二〇〇七年、一―二五頁参照。
- (27) 同右『女性の解放』一八七頁、*Ibid.* p. 578.

- (28) J・S・ミル著、塩尻公明・木村健康訳『自由論』、岩波文庫、一九七一年、一〇二頁。*Ibid.* p.56、中村訳は「」を「所謂寛心大量、高尚の心、自身の高貴——徳行の貴きものを指す天爵と云ふが如し——気節を尚び、廉恥を知る等」と訳している(『明治文化全集 第二巻 自由民権編』日本評論社、昭和四二年、四一頁)。尚、岩波文庫版は *magnanimity* の訳が欠けている。中村訳では *the sense of honour* を「気節を尚び、廉恥を知る」と訳し、*personal dignity* を「本身の高貴」と訳し、「寛心大量」「高尚の心」とともに「天爵」と割注を施している。ちなみに中村は、*human beings* become a noble and beautiful object of contemplation” (*Ibid.* p. 70) の箇所を「人の万物の霊たるゆえんのは、外貌の美なるにあらざして、実に思索想観の尊貴華麗なるものあるに由れり」と訳し(同上『明治文化全集』四九頁)、『human beings』を「万物の霊」たる所以の説明において使用している。
- (29) John Stuart Mill, *A System of Logic*, Vol. II. London: Longman, Green, 1875, p. 457. 尚、ミルの性格学の位置づけについては Frederick Rosen, *Mill Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 72-94参照。
- (30) 前掲ミル『自由論』、一五九頁、Mill, *On Liberty and Other Essays*, p. 87.
- (31) 他人の軽蔑を受けるのは「思慮分別」と「人格的威厳」を欠くことからくるとも論じている(同右、一五九頁、*Ibid.* p. 87)。
- (32) J・S・ミル著、川名雄一郎・山本圭一郎訳『功利主義論集』京都大学学術出版会、二〇一〇年、二六八—六九頁、*Ibid.* pp. 139-140。ちなみに西周は“a sense of dignity”を「自重之意」と訳している。西周訳『利学』上、掬翠楼、明治一〇年、十七丁オ。尚、ミルの幸福の質との関連における“a sense of dignity”と“self-respect”については John Skorupski, *Why Read Mill Today?* London: Routledge, 2006, pp. 31-34参照。
- (33) 川名・山本前掲訳、二六九—七〇頁、Mill, *On Liberty and Other Essays*, pp. 140—141.
- (34) Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, Vol. I, New York: D. Appleton, p. 480.

- (35) 『福沢諭吉全集』初版では「商政の時代」となっているが、文脈からここは「尚政の時代」が正しい。再版では「尚政」との傍書が施されている。
- (36) 福沢の「独立の忠」「独立の孝公」などの徳義論、あるいは「立国」「天道人に可なり」「士流学者亦淫惑を免かれす」「政府は国民の公心を代表するものなり」「政論」「史論」「人事に絶対の美なし」が危険視されたのであろう、昭和一九九年、即ち一九四一年の改造文庫版にはそれらは省略されている。校訂者である富田正文は「時勢の変遷により今日に於いてはやや適切ならずと思はれたる数篇を削り「福翁百話・百余話」と名づけたが、削除に就いての責は総て校訂者の負ふところである」とその校訂後記に記している（福沢諭吉『福翁百話・百余話』改造文庫、昭和一六年、二八五頁）。
- (37) 福沢が文明論で重視した「独一個人の氣象」とギゾー及びミルとの関係については前掲拙著『福沢諭吉と自由主義』二七―五〇頁参照。