

福沢諭吉思想における両義性

——学問と宗教——

小泉 仰

福沢諭吉の学問観と宗教観は、地球の北極と南極のように相互に極めて対立的であると同時に、両者が地球の軸を統一する役割を果たしているように、対立と統一の緊張関係を保つ両義的思想を構成している。本発表はこの福沢思想の両義性を解明して二十世紀の心の時代への些かの示唆を得ることを目的にしている。

(1) 福沢諭吉の学問観

周知の通り福沢の学問観は実学思想の流れに属している。彼は『学問のすゝめ初編(明治五)』で「世上に実のなき文学」を「其学問の実に遠くして日用の間に合わぬ証拠」と言い、これに対して「専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学」であると言っている。ただし福沢諭吉の実学は儒学の実学とは異なり、その根底に西洋文明の科学一般を含んだ実学であった。

福沢は西洋文明の科学思想の中でも物理学を重視し、すでに慶應二年に訳述した『西洋事情初編』の「文学技術」の項目で、文学技術が測量学、医学、理学を含むものであると訳し、西洋の学術の目的が「万物の理を究め其用を明にして人生の便利を達せんがために人々をして天粟の知力を尽さしむるに在り」と訳している。そしてベーコン、デカルト、ニュートンの名前を挙げて、試験(実験)を方法とした物理学を挙げている。

さらに明治元年に『訓蒙窮理図解』という物理学の教科書を著し、「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、親の病気に介抱の道も分らず……況て人に知識なくば己が仁義道德の鑑定も出来まじ」と言う。さらに同じ年に書いた『窮理全書訳稿』では「ナチュラル・フィロソフィ」を「窮理学」と訳し、

「物の性質と其規則とを議論する学」であり、「フ・シクスとも云ふ」と言い、「窮理の実証を得るに二法あり。経験と試験と、是なり。自然に顕はるゝ物の変化運動を見て其理を考るものを経験と云ひ、故さらに人力を用ひて物の変化運動を起し其理を考るものを試験と云ふ。……経験と試験とにて実証を得れば、これを集めて其跡を追ひ、遂に一般の規則と為す。これを追跡の考と云ふ」と書いている。ここで言う「一般の規則」とは帰納法の *generalization* によって得られる自然法則を考えており、また「追跡の考え」とは恐らく帰納法 (*induction*) のことを意味している。

明治七年に出版した『学問のすゝめ九編・十編』は、もう一つの学問の分類を述べている。彼は学問の目的によって二種類の学問に分けている。一つは人間個人と一家の役に立つだけの学問であり、もう一つは人間交際に役立つ学問である。人間交際とは社会全体、国家全体を含めた人間関係を指しており、社会や国家に役立つ学問を指していた。福沢は一身一家の役に立つ学問のみを追い求める人を「蟻の門人」と称して、人間であるかぎり人間交際に役立つ学問を追求すべきだと主張した。翌年明治八年の『文論之概略』六章末尾に次のように言う。

「人の精神の発達するは限あることなし、造化の仕掛には定則あらざるはなし。無限の精神を以て有定の理を窮め、遂には有形無形の別なく、天地間の事物を悉皆人の精神の内に包羅して洩すも

のなきに至る可し。……恰も人天並立の有様なり。天下後世必ず其日ある可し。」

福沢は遠い将来西洋の科学理論によって有形の自然、社会、無形の人間精神すべてを含めた天すなわち世界と宇宙全体を知り尽くすことができると確信し、これを「人天並立の有様」と称した。科学による全知という思想を福沢は晩年に至るまで持ち続けた。

明治九年七月、福沢は『学問のすゝめ十五編』「事物を疑て取捨を断ずる事」を公刊するが、ここで彼は西洋文明摂取の際の取捨選択論を展開した。彼は信じる世界に偽りが多く、疑いの世界に真理が多いと主張して、西洋文明を選択する場合にも懷疑的精神をもって捨てるべきものを捨て、功利性のあるものだけを選択すべきだという慎重な態度を取るように勧めた。さらに福沢は西洋文明選択論から発して、この懷疑的精神をさらに深め、今日まで日本に導入してきた西洋文明の「商売会社の法」つまり商法、政治制度、教育制度、出版制度、自己自身の学問の方法そのものに對してさえ懷疑の眼を向けて検討し直さす必要を主張した。

こうして福沢は明治九年という時期に西洋から輸入したすべての実物に對して「百疑」つまりあらゆる疑問を提出し始めた。この福沢の懷疑的精神の深化は、どこから来たのであるか。福沢によれば、明治初年から明治八年の時期は「掃除破壊の時代」と特色付けられる。なぜなら、この明治初期は徳川時代の封建体制を色濃く残していた時代であったから、新時代に相応しい新体制を

建設するために先ずこれらの封建遺制を破壊せねばならなかったからである。これに対して、明治九年以降は、「建置経営の時代」とされている（『福沢論吉全集』二十卷 Pp.243-244）。彼は封建遺制を捨て去った明治九年後に新しい体制を建設していく時代が来たと直観した。明治十年に西南戦争が起ころが、こうした歴史的転換期の到来を福沢は鋭く把握して、一切の事物に対して意識的に懐疑の目を向け、自分の学問方法さえも懐疑による吟味に晒そうとした。こうした懐疑的精神をもって彼は、「人事の進歩して真理に達するの路は、唯異説争論の際にまぎるの一法あるのみ」と主張した。これはジョン・スチュアート・ミルの『自由論』第二章「思想と質疑の自由」で展開した真理に対する異説争論の重要性を福沢が正確に捉え、ミルの真理論の立場を再確認したことを示している。

福沢はデカルトの名をすでに慶應二年の『西洋事情初編』で触れ、「専ら試験の物理論を唱へて古来の空論を排し」と語り、デカルトの方法的懐疑の一端を見ている。この「試験の物理論」を明治九年の『学問のすゝめ十五編』ではさらに詳しく言い換えて「西洋諸国の人民が今日の文明に達したる其源を尋れば疑の一点より出てざるものなし」と言い、科学における近代的懐疑の重要性を意識的に見直した。こうして彼は「百疑」が生じた現状で「よく東西の事物を比較し、信す可きを信じ、疑ふ可きを疑ひ、取る可きを取り、捨つ可きを捨て、信疑取捨其宜を得んとするは

亦難きに非ずや」とし、福沢自身も「余輩未だ浅学寡聞、此取捨の疑問に至り一々当否を論じて其簡条を枚挙する能はざるは固より自から懺悔する所」と反省し、自分の学問的方法をも懐疑の対象に置いたことは、懐疑を学問の根拠としたことを意味し、デカルトに通じる近代的精神に福沢も達したことを暗示している。

福沢は上記の意識的な近代的精神の視点に立って、明治十五年三月に物理学と政治経済の学の二つについて小論を書いている。一つは「物理学之要用」であり、もう一つは「経世の学亦講究す可し」である。前者は物理学が天然の原則に基づき、物の性質を明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言う。別の言葉で言えば、物理の原則を究めて人事に利用する学を物理学であると言っている。そこで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だから、福沢にとっては私的な目的を満たす学問にすぎない。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。これが福沢の実学の見地である。

一方、後者の小論「経世の学亦講究す可し」では、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左翼運動に走らせ社会を混乱させると言う反対意見に対して反論を加えている。慶應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言い、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養成するにあると主張し、慶應義塾の学生は政治経済学を学ぶのだと力説した。こうして福沢は自然科学、社会科学、人文科学を問わず、私的目的で学問するだけでなくさらに社会国家の利益を増進する目的で、諸科学を学ぶべきだと主張した。この後者が『文明論之概略』第六章「智徳の弁」において重視した「公智」である。

さて福沢の晩年の著作で明治二十八年に『時事新報』の社説に連載し、後に『福翁百話』（以下「百話」と略す）として公刊された著書の十七話の中で、特に物理学を基礎にした一種の物理学的宇宙観を展開している。

「天は意地悪きものにして……人の妨を為さんとするゆゑ、……天の力に抵抗せざる可らず。……左れば万物の靈、地球上の至尊と称する人間は、天の意地悪きに驚かずして之に当るの工夫を運らし、其秘密をあげき出して我物と為し、一步一步人間の領分を広くして浮世の快樂を大にすること肝要なれ。即ち我輩の持論に『造化と境を争ふ』と云ひ、『化翁を束縛す是れ開明』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。」

さらに福沢は『福翁百余話（十七）』の「物理学」では次のように言う。

「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、後進の学生おのゝ志す所あるべし。……其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。」

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」以上に亘って人間は物理学を究めこれを利用し、天の秘密を明かにして人事に利用する役割がある。しかも人間の知性も無限に発達していくから、天と人間の競争において最終的には天の秘密である自然の真理原則をすべて人間が把握し尽くすことができるという楽観論を、福沢は抱いていたのである。

『百話』最後の「人事に絶対の美なし（百）」には福沢の物理学思想の総決算が描かれている。ここで福沢は物理学について十九世紀という歴史上の視点に立った見地と、千万年後の将来の歴史の視点に立ったときの物理学思想とを問題にしている。福沢は文頭で十九世紀という歴史の時点と文明発達の度合いから見た場合、未だ初歩的文明の段階にあると指摘し、未熟な文明の中で未熟の物理学ではその応用部門に当たたる人事にも絶対の美なしである。しかし福沢は千万年後の将来の時点では、物理学の完成を予見するのである。

「千万年後の絶美は我輩の確に期する所にして、其道筋の順序は先づ器械的に有形の物理を知るに在り。物理を究めて歩々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、之を叩き尽して遺す所なく、恰も宇宙を將て我手中の物と為すの日ある可し。」

こうして福沢は物理学がすべての真理原則を発見した暁の時代

を「天人合体の日」と名付けて、先に述べた『文明論之概略』六章で、福沢が記した「人天並立の有様」と同主旨のことを次のように述べている。

「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。」

人間の学問が千万年後に理想的学問の状態に達したとき、自然界と人間界を問わず、自然、社会、世界だけではなく、さらに感覺、感情、情念、知性、意志を含む人間精神の真理原則を物理学によつて把握できることになる。従つて自然界と人間社会との區別はなくなり、人間は物理学的真理原則によつて統一的に人間精神を含めた宇宙全体を理解することができ。この時代が「天人合体の日」という遠い将来の時点である。こうした天人合体の日においては、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つて網羅され尽くし、物質と精神という領域の區別も不必要となる。福沢は言う。

「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範圍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内部に入り「次第次第に其微妙を穿て其運動変化の機を明にしたらんには、心身關係の真面目を得て器械的に人身を視るの法なきを得ず」である。こうした彼の人間論では、人間世界の有形と無形を含めた一切が「物理学中に包羅して、光明遍照一目瞭然、恰も今世の暗黒を變じて白昼に逢ふの觀あるや疑ふ可らず」というわけである。

そこで、人間社会の進歩は「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、智徳兼備の聖人を見ること易きのみならず、群聖輩出、その極度を想像すれば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。畢竟するに我輩の云ふ黄金世界は空想にあらず（百話（四））」と言ひ、さらには「人間には情慾の盛んなると共に智識の発達も亦非常にして、永遠の利害を弁するの明あるが故に、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（百話（三））」と言つて、万人が無病で智徳兼備の聖人になるという樂觀的黄金世界を夢見ている。

こうして福沢は人間内部に物理学のメスを入れるだけではなく、人間、社会、世界、宇宙一切を理解するための共通の基礎学として物理学を置いた。福沢の人間觀、世界觀、宇宙觀は、今から十

数年前に日本哲学界で論じられた人間機械論の先駆思想であると共に、それを凌駕する巨大な宇宙哲学乃至物理学的宇宙観であったと言ふことができる。

ところで天人合体の日の視点から見れば、福沢の実学思想、物理学的宇宙観、さらに無形の人間精神としての独立心をどのように統一的に理解できるのであろうか。彼は明治三十二年に出した『福翁自伝』において、富国強兵、最大多数最大幸福にとって大切なものは数理学と独立心であると言ひ、東洋の儒教主義と西洋の文明主義とを比較して、東洋にたく西洋にあるものこそ「有形に於て数理学、無形に於て独立心」であると指摘している。彼は国家と人類がある限り「人間万事、数理の外に逸することは叶はず、独立の外に依る所なし」と言ひ、数理学と独立心を「大切な一義」と言ふ。この二つは現状では有形と無形に区別されるとは言え、共に西洋文明主義に内在する一義であり、富国強兵と最大多数最大幸福を実現するための最重要の手段である。しかも天人合体の日においては、未来の物理学によつて無形と有形の領域差が解消され、両方の領域が統一的に理解されるはずである。それゆへ上記の二原理は広義の実学であると言ふことができる。

こうして数理学と独立心を含んだ西洋文明主義乃至広い意味の実学を、十九世紀日本において国民の心に定着させることが、福沢の十九世紀日本という時節と場所における第一目的となつたのである。

(2) 福沢諭吉の宗教観

上記の西洋の科学と独立心を含んだ広義の実学に対して、福沢は全く対立する宗教観を『百話』の中で同時に主張した。彼は佛教、特に浄土真宗と関わりを持ちながら、こうした宗教観を展開した。福沢は『百話(七十)』の中で彼の弟子の一人であつた菅学応の『弘法大師と日本文明』(明治二十八年九月)に書かれた文章を引用する。菅は明治二十七年に慶應義塾を卒業し、引き続き慶應義塾大学で教鞭を取つた真言宗の僧侶であり、上記の著書で『涅槃経』の四句の説明を与えているが、福沢は菅のこの説明に大変感銘して次のように言っている。

「今いろは歌を以て涅槃経の四句の文に配合し見るに、いろはにはへどちりぬるを』の十二字は、経文の諸行無常の初句に依り、宇宙万有の事物が変化転移するの相状をば、咲き乱れたる百花の凋落飛散するに譬へて説き、『わがよたれぞつねならむ』の十一字は、是生滅法の第二句に依り、凡べて人間は早晚死せざる可らざるの運命を有するものなることを釈し、『うののおくやまけふこえて』の十二字は、生滅々已の第三句に依り、無常転変の浮世を離れて常住不変の大悟の床に到ることを明にし、『あさきゆめみしゑひもせず』の十二字は、寂滅為楽の終句に依り、所有の妄想顛倒を脱離して清浄寂滅なる涅槃の楽地に安住することを示されたるなり。……いろは』の意味説き来たりて妙なり。日本国

民百中の九十九人まで容易に読み書きして暗誦するいろは四十七文字も、之を仏学上に解釈すれば深遠微妙の理あるを見る可し。弘法大師絶倫の奇才、唯後人をして感嘆せしむるのみ。」

この当時は「いろは歌」が弘法大師の作だと信じられていたので、嘗も福沢もそのように受け取っていた。ところで、この学心の引用は文明主義を広める方法として、「近く日常眼前の物に就て談話を試み、談笑遊戯、卑近の問答よりして遂に深遠に入らしむる方便甚だ多し」と言う。ここでは方法論の比較を行うために、福沢は上記の文章を引用したものであるが、彼が佛教宣教の方法論の卓越性に目を向けているだけのように見えながら、実は佛教の本質にかなり深く共鳴しているのが見られる。彼はいわば佛教の宣教法の功利性を論じながら佛教の本質に迫り、さらにそれを超えて福沢独自の宗教哲学を展開するのである。

「故に理屈より云ふときは、仏徳美にして大なりと雖も、之を無形の間に観するのみにして可なり、必ずしも拜むに及ばず。……無知無識の凡俗世界を導くには、深遠の理を以てす可らず、唯これに形を示すの一法あるのみ。真宗の本尊を拜むに、木像よりも画像を可とし、画像よりも名号を貴むの説あり。金箔を付けたる木像を安置して仏徳を表するが如きは、単に俗眼を惹くの方便のみ。佛教の本意に非ざるが故に、止むことなくんば一步を進めて画像にすることそ淡泊なれ。画像も尚形を存して面白からざるが故に、寧ろ南無阿弥陀仏の六字のみにすれば更らに美なりとの意味

にして、真実を云えば此六字の名号も無用なり、念仏もなく、寺もなく、仏壇もなく、坊主もなく、経文もなく、一切虚無の間に仏徳の存するものある可し。我輩の至極感服する所にして、此辺に心を安んずるは安心の高きものなりと思へども、唯独り自ら思ふのみ、之を人に語りて真に会心する者は、坊主の中にも甚だ多からず。況んや滔々たる凡俗小児の群衆に於てをや。如来は金箔に由て光り、画像に写りて尊く、名号に寓して現はれ、目に見て拜み、耳に聞て悦び、兔に角に耳目直接のものを尊敬する其敬意に誘はれて、知らず識らずの間に仏徳信心の一念も発起す可きのみ。是即ち佛教の本義如何に拘はらず、幾千年来今日に至るまでも木像画像名号などの雑物を要する所以にして、畢竟人生の品位尚ほ未だ上進せざるの証として視る可きものなり。『百話』(九十四)」

福沢はこのように述べて浄土真宗の文脈を利用しながら、彼独自の宗教哲学を展開している。上述の文脈は真宗に近いが、実は真宗とはかなり違っている面をも含んでいる。福沢は仏徳の存在は「一切虚無」のうちであり、この虚無の境地に真の安心立命があることを主張した。この安心立命の境地の中に、彼は彼の学問観と宗教観との間の対照的、対立的、両義的見地を統一的に含ませている。この対立矛盾すると共に統一的な両義的見解を考察するには、『百話』の中に展開される天の思想と心の体用論を考察しなければならぬ。福沢は『百話』(二)の冒頭で天について次の

ように述べている。

「我輩に於ては唯今の宇宙の其まゝを觀じて、其美麗、其廣大、其構造の緻密微妙なる、其約束の堅固不拔なるに感心するのみならず、之れを思へば思ふほどいよゝますゝ際限なく、唯独り茫然として止むのみ。」

福沢は天に対する人間の卑小性と、天の無限性との膨大な懸隔に茫然としてなすところを知らない心境を語っている。この無限なる天について、彼は次のように言う。

「我輩は其神を知らず、其如来を知らざれば、明に神とも如来とも明言するを得ず。……吾々が幼少の時より人の力に叶はぬ事に逢へば、天なり天道なりと言流し聞流したる習慣こそあれば、仮りに此天の字を用ひて宇宙現在の有様を代表せんと欲するものなり。但し……其天とは……宇宙に行はるゝ無量無辺、無始無終、至大至細、至強至信、到底人智を以て測る可らざる不可思議の有様を、天の文字に託するまでのこと……」

さらに『百話(六)』には「宇宙天然の大機関は靈妙不可思議にして、此地球面の万物、上は人類より下は禽獸草木土砂塵埃の微に至るまでも其処を得ざるなし。……然るに宇宙の大機関は不可思議に出来たるものにして、特に之を造りたるものあるを見ず。……既に造物主あれば其造物者の作者なきを得ず、又其作者の作者なきを得ず、際限もなき次第にして、到底不可思議に出来たる大機関と言ひ去る外なし。……我輩の所見を以てすれば、……天

道は唯不可思議に自から然るのみにして、之をして然らしむる所のものあるを証す可らず」と言う。

このような天を前にした人間は「無智無力見る影も無き蛆虫同様の小動物にして、石火電光の瞬間、偶然この世に呼吸眠食し……忽ち消えて痕なきのみ(『百話(七)』)である。そこで天は人間が無知無力の存在であり、蛆虫同然であることを知らせる。これが福沢の人間蛆虫論である。しかも現在のところ、天はそれ自身として人間に了解不可能であり、さらに天を創造する創造主も考えられない超越的存在である。それは基督教が説くような人格神的存在ではなく、「唯不可思議に自から然るのみ」であり、福沢にとって天は自然であつた。

このような天と人間との無限の隔たりを痛感する視点から「浮世を軽く認めて人間万事を一時の戯れと視做(『百話(四十四)』)するのである。人間万事を一時の戯れとみなすことは当然先に述べた彼の數理学と独立心を含んだ実学、実学への人間的努力を戯れとみなすことを含んでいる。これは一種の佛教的無常觀に近い。こうした無常觀と人間蛆虫論が「心の本体(十七)」であり、いわば真如实相と言つてよからう。既成の佛教なら、上記の無常觀から出発して自力の修行によつて此岸の世界を離脱し涅槃の境地に達しようとするか、阿弥陀仏へ願を掛けることによつて浄土の世界へ往生しようとするであらう。

しかし福沢は無常の世界を心の本体と見ながら、同時に人間の

心の用または心の働きを主張し、人間は独立自尊をもって死に至るまで敢えてこの世の中を生き抜くべきだと言う。心の体用は明らかに相互に矛盾・対立している。彼は言う。

「蓋し此人を蛆虫として軽く見るは心の本体にして、其靈妙至尊を認るは心の働なり。能くく此処を區別し、扱人間を靈妙至尊のものなりと決定する上は、其位に相応する丈の働なきを得ず。」(『百話(十七)』)

福沢は此の世の現実が無常の世界であり、人間は蛆虫的存在として生きていくにすぎないことを心の本体とし、他方で心の本体をあくまで前提しながらこの浮き世に生きて、「本来無一物の安心」の内に生き抜き、此の世で独立自尊の生活を営もうとする。

この二重視点の見解は当時の儒者たちの間で常識であった朱子学の体用論に類似している。但し福沢は朱子学の体を佛教的無常観に置き換え、用を独立自尊の見解に置き換えたのである。しかも彼はこの体用論をこの世的な視点と領域の中だけで維持しようとしたところに、彼独自の宗教哲学が存在する。

では彼は心の体用をどのように統一させようと言うのであろうか。彼は論理的に無理矢理統一させようというのではない。彼は『百話(十七)』で言う。

「人の心の二様に分るゝ所なれども、一心能く二様の働を為して相戻らず。即ち其広大無辺なる所以なり。人生を戯と認めながら其戯を本気に勤めて倦まず、倦まざるが故に能く社会の秩序を成

すと同時に、本来戯と認るが故に、大節に臨んで動くことなく憂ることなく後悔することなく悲むことなくして安心するを得るものなり。」

彼は表面的には矛盾としか言いようのない心の体用を、心の広大無辺の故にその対立矛盾を包摂できるとみなす。人間は本来この世に戯れに來たり、戯れに去っていく蛆虫的存在であると諦念し、「我一身を始め万事万物を軽く視て熱心に過ぐる」とある可らず。生まるゝは即ち死するの約束にして、死も亦驚くに足らず(『百話(十)』)として生死を超脱する心境を示す。浮き世の貧富苦楽、浮沈も「唯是れ一時の戯にして、其時を過ぐれば消えて痕なきものと知る可」きであり、人生を「戯去又戯來」と言い、さらに一步を進めて「戯去戯來は去來無きにしかず(全集二十卷「PLAY」)とも言うのである。これは「一切虚無の間に仏徳の存するものある(『百話(九十四)』)を強調した見解であった。その上で戯れにすぎない人生を、心の働きとしては敢えて真剣に勤めようと言う。「其靈妙至尊を認るは心の働なり。能くく此処を區別し(十七)」真剣に勤めて生き抜き。これが蛆虫の独立論であった。

この心の体用論を次のように理解することができる。今地球の両極を心の体と用の視点にたとえてみよう。心の体の北極の視点に立てば、天と宇宙は不可測であるが、人間は蛆虫と同様の動物となり、心の用の南極の視点に立てば、人間は靈妙至尊の存在と

なる。人間の心は兩極間を一瞬にして通過することができる。従つて南極の視点(心の用)に立つ人間が現実世界で真剣に生き抜いていこうとしているとき、逃げ道の無い限界状況に陥ることがある。こうした状況に直面するとき、福沢は北極の視点(心の体)に一瞬のうちに移り、本来この世はうつろい易い虚無の世界であると観じて、自己の苦悩が本来戯れにすぎないと軽くみなして乗り越える。その限界状況を乗り越えた後、再び一瞬にして南極の視点に立ち返り、新たに別の心の働きの世界に邁進すると言うわけである。従つて真剣に人生を生きながら人生が本来戯れであると自覚している。ここには悩みは全くない。こうした二重の視点を彼は「根本の安心法」「無一物の安心」などと呼んでいる。彼は「浮世を棄るは即ち浮世を活発に渡るの根本なりと知る可し(『百話(十三)』と云々)。

こうした悠々自在の心境は福沢が明治二十八年の『百話』においてはじめに展開した思想であるが、それは佛教的無常觀と独立自尊すなわち広義の実学という兩義的見地を根本の安心法の中に統一的に収斂させ、科学万能を信じつつしかもこうした学問を含めた人生を戯れと知りながら、戯れを真剣に生き抜こうとするものであった。二十一世紀を展望して、上記の福沢論吉の宗教と学問の兩義的思想は依然として日本人のモデルの一つとしての意味を持つものと言ふことができる。キリスト者としての私は心の中に福沢思想に共鳴する部分を多分に持ちながら、しかもこれを批

判する見地を持たざるを得ないが、これは私自身の思想の中の兩義的問題としていずれ機会を得て問題にしたいと思つてゐる。

(こいずみ・たかし、近代日本思想史・比較思想、

慶應義塾大学名誉教授)