

# 福沢諭吉と宗教

小泉 仰

1993年9月29日  
国際基督教大学図書館における講演  
(第18回図書館公開講演)

## 福沢諭吉と宗教

小 泉 仰

福沢諭吉と宗教というと、福沢は宗教など全く持たない人であったという見方が一般的である。こうした見方は、一応正しいといってもよい。すでに周知のことであるが、『福翁自伝』には、福沢が少年時代にしていたいたずらを書き記しているのが見られる。それによると、近くの稲荷神社の祠に入っていた御神体の石をひそかに棄てて、別の石を入れて置いたら、皆がやってきて拝んでいたもので、してやったりとほくそ笑んでいた、というのである。<sup>1)</sup> 福沢のお母さんでその名をお順という人も、当時としては大変変わった人であって、よく西本願寺系の菩提寺に寺参りはしていたが、家では「どうもあみださまをおがむことだけは、きまりわるくてできぬ」<sup>2)</sup> などといていたようである。

こうした母親の影響を受けた福沢も、宗教については、無宗教というのが福沢の生き方であったといつて良いと思う。明治12年3月の『通俗国権論二編』に、宗教と無関係に生きようとする生活態度をはっきり示した「余輩の所謂宗教の外に逍遥するもの」<sup>3)</sup> つまり「私は宗教といわれるものと全く関係ない生活しているものだ」という意味の句は、福沢の代表的な宗教観の一つである、といつても差し支えない。

しかし一方で、福沢は、ただ一つの思想だけを後生大事に守り抜くといったタイプの思想家ではないことも覚えて置かねばならない。むしろ彼の思想を一方の面だけにとらえて見ていると、急に逆の面がずっと出てくる。またその逆の面だけで福沢思想を捉えていると、またそれとは全く別の面が出てくるというように、福沢は、いろいろ矛盾した思想が自分のうちに対立し合い積み重なり合っていることをチャント意識しながら、それらを統一し、時と状況に応じて適切なものを選んでいくといった思想

家である。いいかえれば、彼は彼の思想の中に対立し合う層を重ね合わせたという意味の重層的な思想家であるといわねばならない。

私も親しくしている慶應義塾大学名誉教授の神山四郎氏<sup>4)</sup>によれば、福沢は、そうした自分の思想を自分の文章の書き方でよく表現しているのである。たとえば、福沢の文章は、二つの文章を「あらざれども」「雖も」「しかるに」「なれども」「けれども」「かくいえばとて」といった接続の言葉で結び付けることがよくある。福沢は、この言葉の前の文章を否定したように見えても、それは全面的な否定ではない。四分六の割合で前の文を部分的に肯定しながら部分的に否定する。また後の文を六分は肯定するというわけである。

そこで、一原理ですべてを割り切ろうとするハリネズミ型の分析者が福沢思想を裁断しようとしたら、福沢は、苦笑するだけなのである。結局、福沢は重層的な思想家で、つねに複数の主張を意識的に抱え持ち、それらの思想のバランスを見つめて釣り合いを取りながら、時に矛盾を矛盾のまま残して置いて考えを進めていったり、また時には矛盾対立している思想の一つを状況に合わせて選択していくというダイナミックな思想家であったといっておよいであろう。

福沢の宗教観ということを取り挙げても、同様なことがいえる。そこで、今日の私の話は、そうした福沢の宗教観の重層的な幾つかの面を解きほぐしてみようと思う。

さてまず宗教を見る福沢の視点は何かを考えて見ると、まず福沢の大所高所に立つ視点を挙げることができる。ある宗教を信仰しながら、その宗教を見たり考えたり宗教的实践を行っている立場を、私的個人的な立場としてみると、宗教を外側から眺めて、宗教の社会教育や、社会全体の利益に貢献する在り方を考えるという立場は、大所高所に立って宗教を見る視点であるといえることができる。これをひとまず公的視点と呼んでみよう。福沢の宗教を見る視点はこうした公的視点であるといえることができる。<sup>5)</sup>

もちろんこの公と私の視点は、福沢の場合、相対的な区別にすぎない。たとえば、自分と宗教との関係だけを見る個人的な立場を、私の視点としてみると、宗教が国家全体にどのような影響を持っているか、またはどんな関係を持っているかと考える国家的な視点は、公の視点になるわけである。しかし、一方で、宗教が、人類社会とか世界に対してどのような関わりを持ち、どのような意義を持っているかを考える視点と

いう、より一層大きな視点は、人類の視点とすることができるが、これももっと広い公的な視点だということができる。これに対して、人類よりも国家のことを先に考える立場は、私の視点だといわねばならない。こうした福沢は、私の視点や、国家の視点、さらに人類の視点を自分の視点に含ませながら、たえず相対的な公と私の視点を考えるが、人類の視点の方が国家の視点より公であり、一方、国家の視点が私的な視点であることを知りながら、19世紀の日本においては、宗教に関しても国家の視点が最も必要な視点であるとして選択していくのである。もちろんこうした選択には、将来人類と人類の文明が極度に発展していき、国家が相対的に意味を喪失していった暁には、国家の相対的な私的視点を棄てて、人類の公的視点に立たねばならないことを、十分に意識していたのである。要するに、福沢はいわゆる状況倫理の思想家であったということができるのである。

次に福沢において彼の大所高所の視点と密接に結びついていた視点は、功利主義の視点である。福沢は、19世紀イギリスの代表的な哲学者、経済学者、政治学者であったジョン・スチュアート・ミルの『功利主義』や『自由論』『代議政治論』などを丹念に読んで、ミルの功利主義に深く共鳴していた。そこで、福沢の宗教観は、大所高所に立って、宗教がどのように社会に貢献できるか、どのような功利性があるかを時々刻々に判定するという功利主義的な視点に立っていたということができる。大掴みにいえば、上記の国家的な私的な視点に立って、その視点から功利主義的評価を宗教に下すというのが、福沢の宗教観の大筋であったということができる。もちろんその結果として後には明治28年に時事新報に連載された『福翁百話』に見られるように、福沢独特の宗教観が形成されていったことを、忘れてはならない。

第三に、福沢の進化論的宗教観を挙げなければならない。進化論的宗教観とは、人間の文明の発達段階が高くなるに応じて、宗教形態も次第に高度の宗教形態を取るようになるという考え方である。この考え方は、第一の大所高所に立つ見地と、第二の功利主義的見解とも深く関係している考え方である。明治8年から11年の頃、福沢が執筆した『覚書』に、福沢は次のようにいっている。すなわち、「人民の智識の度に従って…次第に其地位を移して上の方に進み、稲荷様の信仰を止めて仏法を信じ、又これを止めて今の耶蘇を信じ、又これに疑を容れてウーチリタリズム[功利主義]などを考へ、追い追いに惑溺を少なくする」<sup>6)</sup> ことを考えるのがよい、と主張している。

つまり大所高所に立って考えると、宗教の社会への貢献を検討すれば、こうした進化論的宗教観を取ることが一番よいというわけである。

そこで、私の話は、第一に福沢の大所高所の視点から見た功利主義的ないし進化論的宗教観を見てみることに、第二に福沢の『福翁百話』に見られる彼独特の宗教観を眺めて見るということの二点に分けて、話を進めよう。

そこで、第一は、国家的視点から見た福沢の功利主義的進化論的宗教観である。福沢が大変共鳴した成熟期のジョン・スチュアート・ミルの功利主義によれば、人間が未開の段階にあるときには、宗教は人間の社会教育の向上に大いに貢献するという評価が与えられている。福沢も同じ見解を取り、人間の発達段階に応じて、宗教を社会教育に活用すべきだという考え方を取っていた。たとえば、明治4年のこと、まだキリスト教の禁制が撤回されていない時代である。この頃、福沢は、長男の一太郎、次男の捨次郎兄弟に向かって、「ひべのをしえ」という日毎の教訓を与えている。これはキリスト教の創造主である神に対する従順を説いた文章で、こんな風にいつている。

「父母のいきしには、ごっどの心にあり。ごっどは父母をこしらえ、ごっどのつくらざるものなし。父母をしなせることもあるべし。天地万物なにもかも、ごっどのつくらざるものなし。子供のときより、ごっどのありがたきをしり、ごっどのこころにしたがふべきものなり。」

さらにモーセの十戒のうち第一戒、第五戒、第六戒、第八戒、第十戒に該当する「おさだめのおきて [律法]」を明治4年11月に子供に書いて与えている。すなわち、

「だい一 てんとうさまをおそれ、これをうやまい、そのこころにしたがふべし。ただしここにいふてんとうさまとは、...西洋のことばにてごっどといひ、にほんのことばにほんやくすれば、ざうぶつしゃといふものなり。

だい二 ちちははをうやまい、これをしたしみ、そのこころにしたがふべし。

だい三 ひとをころすべからず。けものをむごくとりあつかひ、むしけらをむえきにころすべからず。

だい四 ぬすみすべからず。ひとのおとしたるものをひらふべからず。

だい五 いつはるべからず。うそをついて、ひとのじゃまをすべからず。

だい六 むさぼるべからず。むやみによくばりて、ひとのものをほしがるべからず。

日本ではキリスト教がまだ禁制になっていた明治4年という時代に、こうしたキリスト教の十戒を子供に教えたというのは、大変驚くべきことである。どうして福沢が禁制になっているキリスト教の教えを子供に説いて聞かせたかということは、大変興味のあることである。そこには上述の進化論的宗教観がある。

つまり福沢によれば、宗教というものは、非文明の人間の心理状態の場合に有効であるから、子供のような未発達段階では、こうしたキリスト教の戒めは大変有効だと考えたからである。いかにも啓蒙期の思想家らしい考え方である。プロテスタントの私から見ると、福沢がこの程度のキリスト教理解しかできなかったことに対して、大変残念に思う次第であるが、なんとも仕方のないことである。

明治4年の頃、明治政府によるキリスト教の禁制とキリスト教徒の弾圧に対して、諸外国が盛んに抗議を行い、特に岩倉具視らの遣外使節に対して、アメリカ合衆国の国務長官ハミルトン・フィッシュが強い抗議をしたことが知られている。また日本国内でも中村敬宇らの宗教の自由を要求する運動も活発になってきたので、明治政府は、明治6年キリスト教の宣教を黙認することになった。<sup>8)</sup>

福沢は、子供にはキリスト教の十戒などを教えながら、少なくとも明治14、5年まではキリスト教を大変嫌っていた。というのも、キリスト教の宣教の自由に対して、危惧感を抱いていたからである。たとえば「我が人民が耶蘇教を信ずるは、其精神の一部を挙げて之を外国の宗旨に托するものにして...自から護国の氣力を損ぜざる可らず」<sup>9)</sup> といったり、「人情己れの好まざる者は皆悪しく思ふ者」<sup>10)</sup> といって、キリスト教へのあからさまな嫌悪感を表している。さらに明治8年4月29日の富田鉄之助宛の手紙には西洋人の日本女性に対する乱暴に立腹して、ついでながらキリスト教への非難の声を次のようにあげている。

「外国人の乱暴も追々増長いたし、先日より強淫の公事も両度なり。誰れか西洋諸国の白人を文明と云ふ。正是れ人道外の白鬼なり。耶蘇の宗旨もクソデモクラへ、無用の坊主を我が国に遣していらざる人を教化するより、人間らしき公使コンシユルを置て、泥坊と強淫の始末などする方、遙かに優るべし」<sup>11)</sup>

その上で、こうしたキリスト教に対する対抗馬として仏教を援助しようとした。もちろん福沢は、仏教を信仰しているのではなく、逆に仏教それ自体は「唯是れ文盲世界の一器械にして最愚最陋の人心を緩和するの方便のみ」<sup>12)</sup> として、仏教が未開社会

に通用する社会的機能を持つにすぎないという、誠に見下げた見方をしていた。こうした仏教への軽蔑の感情を持ちながら、仏教がキリスト教に対する対抗馬として有効であるから、福沢は、仏教へのシュプレヒコールを盛んに挙げていたのである。今明治14年の「宗教の説」の中で書かれた主張を引用してみよう。

「然るに近頃耶蘇教と云ふ者が西洋より渡来して所々に教堂を開き、迫々信者が増加する様子なり。是れ取りも直さず坊主の領分を侵せるなり。…拙者が坊主ならば中々黙しては居らざるべし。また坊主の方では援兵がないと云ふでもあろうが、援兵は沢山ある。第一政府と学者が援兵となる。拙者も援兵の一人なり。併し信仰して援兵となるに非ず。信仰はせねども援けねばならむ理あり。<sup>13)</sup>」

ここでいう仏教を援けねばならむ理とは、日本社会への仏教の功利性であって、とくにキリスト教への対抗馬としての仏教の功利性を指している。しかし、明治16年6月、長男の一太郎がアメリカのMITに留学して、ボストンで暮らしていたとき、キリスト教のユニテリアン派牧師のアーサー・M・ナップ° [Arthur May Knapp]と出会い、福沢に彼を紹介してから、大分様子が変わってきた。明治17年6月7日に書かれた「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」<sup>14)</sup> という小論の中では、西洋人はそんなに恐れる必要はないといい、宗教政策の上から宗教も開国方針を取らねばならないと主張している。そして宗教も西洋風に従った方がよいといい、キリスト教も仏教も同様に国益を増進するはずだからという理由で、両者を平等に採用してもよいと主張するようになった。

明治17年10月2日と3日に互って、時事新報に掲載された「宗旨宣布の方便」<sup>15)</sup> で、福沢はキリスト教と仏教の宣教方法を功利主義の視点から評価し、仏教の宣教方法の巧みさを高く賞賛している。彼によれば、キリスト教は激烈すぎて、他の宗教を悪し様に罵り、仏像を破壊し、神棚を棄てさせ、却って人々の不信の念を強くしていると批判している。宗教宣布の第一は人心を捉えることにあるから、「徐々に人を導ひて徐々に人を」<sup>16)</sup> 喜ばせなければならぬと主張している。この点で仏教の持つ巧みな宣教方法に深い共鳴を与えている。

特に彼は、浄土真宗の宣教法に着目し、真宗の仮名本にある「白衣にして法を説くは仏法廃滅の徴なり」という文章を解釈して「凡俗の信者は唯法を聴い之を信ずるのみに止まり、宗教論も其本分に非ず、勸化も其専務に非ずとの義ならん、僧俗の分界、

明白なりと云ふ可し」といっている。これはキリスト教信者が牧師でもないのに、法を説き、宗教論に熱中することに反発を感じていることを表すとともに、真宗の宣教法が第一に僧俗の区別を行っていることに同調している気持ちを表している。このように僧俗の区別を守ることは、現在も仏教で行われているが、無教会派を除けば、キリスト教会もこれを一応区別してはいる。しかしキリスト教の宣教法に関していえば、今日も信徒が宣教に従事していることもある点で、明治時代と変わりはない。この点に関して福沢はキリスト教を批判し、その裏腹として浄土真宗に賛同を示すのである。

同じく明治18年7月21日の「経世上に宗教の功德を論じて併せて布教法の意見を述べ」には、次のようにいっている。

「我国に於ても千有余年前、宗教惑溺、野蛮の時代ならば、此筆法も亦通用す可しと云ふと雖も、民智次第に発達すれば、乗ず可きの惑溺は次第に除去して、宗教を布くの法も亦次第に淡泊ならざるを得ず。即ち真言天台に次ぐ浄土真宗を以てして、漸く簡易を致したるを見ても、其实を証するに足る可し。…実に今の我が国民の心情に訴へて教を布かんならば、信心の熱度を内に潜めて教師の言行を高尙沈着の位に在らしめ、…不言不行の際に衆生の精神を収め、就中上流の人を導くこと緊要なる可し」<sup>17)</sup>

このように福沢は、浄土真宗の宣布法に共鳴し、信仰の熱度を抑制して「高尙沈着」という文明的態度に達しているとして深く感銘したのである。

ところで、福沢がキリスト教に一番接近した時期はというと、それは明治20年の頃である。丁度、福沢の長男一太郎がアメリカのMITに留学して、ボストンで暮らしていたとき、ユニテリアン派の牧師のアーサー・メイ・ナップ[Arthur May Knapp]と出会い、彼を福沢に紹介した。ナップは来日の計画があり、ナップが明治20年12月21日来日した時には、福沢は、大分歓迎している。また明治23年3月1日の「ユニテリアン雑誌に寄す」という小論では、次のようにもいっている。

「ミストル .ナップの言に従ば、ユニテリアン教は必ずしも一派の宗教宗門にあらずして、洋語にしてムーヴメントと称し、邦言に訳すれば、運動、動勢、運機とも云ふべきものなりと云ふ。其果たして宗教なると然らざるとは余が関せざる所なれども、教の目的は人類の位を高尙にして、智力の働きを自由にし、博愛を主とし、一個人一家族の関係に至るまでも、之を網羅して善に向はしむるにありとのことなれば、都て是れ現在の人事にして、余輩宗教不案内の者にも甚だ解し易く、果たして其实效を奏

せんには、人間至大の幸福これに過るものあらず、就中一個人一家族の関係を善に進むるとは、今日我日本社会の急要にして、遠きに至るは近きよりするの諺に違はず、現在の家を極楽にせんことを偏に希望する処なり。<sup>18)</sup>

ユニテリアン・キリスト教は、唯一の神の存在は認めるが、奇跡否定論を説き、キリストが人間であると主張し、また人間を向上させ、知性を働かせることを重要視する合理的教義を持っている。そこで、福沢は、こうしたユニテリアンの主張に賛同を示した。

ちなみに福沢の高弟の小幡篤次郎の訳した『弥爾 宗教三論』<sup>19)</sup> [明治10年 11年]には、福沢も緒言を付けているが、この中でミルは人間性の宗教を提案しており、福沢もこの人間を最終目的にしようとする見解に恐らく同意したのではないかと思う。そこで、ユニテリアン派の見解は、大変この人間性の宗教に類似しているので、福沢は、「ユニテリアン雑誌に寄す」において、賛同を示したと思われる。恐らくこの頃が福沢が一種のキリスト教にかなり接近された時代だと思う。

しかし、ナップが帰国するとともに、福沢は、次第にキリスト教への関心を失っていき、明治30年9月4日の「宗教は茶の如し」<sup>20)</sup> という小論になると、キリスト教が清潔ではあっても、攻撃的すぎるという点で、日本の国情に合わないという評価を再び下すようになっている。こうした評価は、恐らく明治24年1月9日に起こった内村鑑三不敬事件が背景にあるかも知れないが、福沢は内村事件には全く触れていないのである。

さて、こうした見解の変遷とともに、福沢の仏教への関心が次第に高まっていくのである。福沢家の宗教は、周知のように、西本願寺系の浄土真宗であるが、明治22年3月14日の「真宗の説教」<sup>21)</sup> という小論で、福沢は、浄土真宗が仏教の中でその功利性が一番高いものだと評価し、「古来の実際に於て、之を説くことの最も巧みにして亦人に触るゝ区域の最も広きものは、我輩の見る所にて真宗を以て第一位に置かざるを得ず」といい切っている。こうしてこの頃から浄土真宗に関連した論文を沢山書いている。このような浄土真宗に対する深い関心は、大所高所に立って功利主義的に仏教の功利性を計るという立場からの議論が多かったが、そうした議論を重ねているうちに、次第に仏教の教理にも関心が向けられていったのである。

ところで、福沢が仏教に接近していった原因の一つに、仏教者との交流を指摘しな

ければならない。こうした仏教者との交流の一端を紹介しておこう。

福沢が新しく交際した仏教者には、七里恒順、篠原順明らがいる、七里恒順は、筑前博多万行寺の住職であり、すでに古く元治元年のころ、福沢が中津に帰省した折りに会談したことがある。この会談を通して福沢は七里の人格の高潔に深い感銘を受け、後に西本願寺の紛争があった際に、最終の処理を委ねるべき人物の推薦を福沢が依頼されたとき、彼は即座に七里を推薦したという。七里も執行となって宗政に尽力したのである。七里は、福沢に敬服して、一子順之を慶応義塾へ遊学させたとのことである。福沢は七里について「真宗には由来学徳の僧侶少なからず。例へば筑前博多某寺の住職七里恒順師が今蓮如の名を博したるが如き、其一例」<sup>22)</sup>と語っている。

篠原順明は、浄土真宗東本願寺派の僧侶であったが、福沢が家族と共に明治30年11月京都に遊んだとき、4、5日の京都滞在中に4回も篠原を訪れたということである。<sup>23)</sup>

この外、寺田福寿は、旧姓石亀福寿ともいい、駒込真浄寺の住職である。彼は福沢家の法要の読経等を勤めた仏教者の一人であり、彼へ当てた福沢の手紙が残っている。今それを引用してみよう。

「拝啓仕候。益御清安奉拝賀。陳ば突然奇妙な事を申上候得共、唯今拙宅の子供中に頻に仏法論を催し、色々様々に談論致し居候に付ては、若し御閑暇も御座候はゞ、一席の御法談相願度、可相成は真宗にいたし度、可然老僧一名御同伴被下候はゞ幸甚に御座候。」<sup>24)</sup>

残念ながらこの手紙の年月はわからない。しかし福沢も僧侶を招いて、しばしば法談を聞いた一つの証拠になるものと思われる。

白山謙致は、慶応義塾出身の真宗の僧侶であり、三田の西蓮寺の住職を勤めていた人である。明治28年8月18日の日付で、福沢は、彼の長女[さと]の夫で1895年つまり明治28年に亡くなった貞吉の法事に関して、次のように書いている。

「来る二十日は亡貞吉三十五日相当に付ては、若し御閑暇に御座候はゞ仏前に御読経相願度、色々御話も伺度候に付、同日午後五時頃より御来車被下候はゞ難有奉存候。」

<sup>25)</sup>

この手紙も明治28年頃には、福沢が仏教者と交際し、仏教について話を聞くことに深い関心を示していたことを示している。

丁度この明治28年に時事新報上に連載し、後に一冊の本となった『福翁百話』には、

大所高所に立って功利主義的に宗教を評価するといった「宗教の外に逍遥する」という視点を持ちながらも、それだけでなく、むしろかなり仏教的なコンテクストの中で彼自身の独自の宗教観を見ることができる。そこで、私は、最後に福沢の『福翁百話』<sup>26)</sup>に見られる独特の宗教観を紹介したいと思う。

この本で彼が仏教よりの文脈の中で仏教への共鳴を示している箇所を取り上げよう。彼は彼の弟子の一人であった菅学応の文章を引用するのである。菅学応は、明治27年に慶応義塾を卒業し、慶応義塾大学で教鞭を取っていた真言宗の僧侶であり、明治28年9月に『弘法大師と日本文明』という本を出版した。福沢は、この本に述べられている涅槃経の四句の説明に大変感銘して、次のようにいっている。

「慶応義塾の学生にして真言宗の僧侶なる菅学応師が、頃日、弘法大師と日本文明と題する一書を著し、書中の一節に、

今、いろは歌を以て涅槃経の四句の文に配合し見るに、「いろはにほへどちりぬるを」の十二文字は、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するに譬へて説き、「わがよたれぞつねならむ」の十一文字は、是生滅法の第二句に依り、凡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、「うみのおくやまけふこえて」の十二文字は、生滅々己の第三句に依り、無常転変の浮き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す」の十二文字は、寂滅為樂の終句に依り、所有の妄想顛倒を脱離して清浄寂滅なる涅槃の樂地に安住することを示されたるなり。

云々とあり。「いろは」の意味説き来たりて妙なり。日本国民百中九十九人まで容易に読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。」<sup>27)</sup>

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、菅も福沢もそのように受け取っていたわけである。ところで、この学応の引用は、文明主義を広める方法にとって「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」<sup>28)</sup>といい、ここでは方法論の比較を行うために引用したものであるが、この引用文を見ると、福沢が仏教の功利性と仏教宣教の方法論の卓越性に眼を向けているだけのように見えながら、実は仏教の本質にかなり深

く共鳴しているともいえるのである。

同様に、功利性を論じる見地から仏教の本質に迫り、さらにそれを越えて福沢独自の宗教哲学を展開している箇所を引用してみよう。

「故に理屈より云ふときは、仏徳美にして大なりと雖も、之を無形の間に見ざ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、深遠の利を以てす可らず、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。仏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に美なりとの意味にして、眞実を云へ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、之を人に語りて眞に会心する者は、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集に於てをや。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、眼に見て拜み、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。是即ち仏教の本義如何に拘らず、幾千年来今日に到るまでも木像画像名号等の雑物を要する所以にして、畢境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。」<sup>29)</sup>

このように福沢は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が、それはある意味で仏教に近いが、実はかなり違っている面を含んでいる、福沢は上に引用したように、仏徳の存在するのは無のうちであり、この無の境地に眞の安心立命があることを主張した。

ではどのように福沢はこうした安心立命の境地を理解したのであろうか。まずこのためには、我々は、『福翁百話』に展開された彼の「天」の思想、人間蛆虫論、心の二重視点論を検討しなければならない。まず天の思想は『福翁百話』の冒頭に現れる。天という言葉は、もちろん明治5年に出版された『学問のすゝめ』の冒頭に出てくる「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らずといえり」という文章に出てくる天とは違っている。『学問のすゝめ』に出てくる天は、アメリカの独立宣言に出てくる Creator

という言葉の翻訳であるといわれている。そうだとすれば、これはGodのことである。福沢も十分にこのことを知っている。

一方、『百話』で使われている天は、Godではない。福沢は『百話』ではこんな風にいっている。

「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。…人の力に叶はぬ事に逢えば、天なり天道なりと、言流し聞き流したる習慣こそあれば、仮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。」<sup>30)</sup>「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[一話]」であり、さらに「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[六話]」というのである。天は、人間には人間が無知無力な存在であることを知らせるが、それ自身としては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、キリスト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<sup>30)</sup>であり、つまり自然とあってよい。

そうした自然を前にした人間は、「無知無力、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[七話]」<sup>31)</sup> だという徹底した人間蛆虫論を展開している。こうして天と人間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と視做す[四十四話]」<sup>32)</sup> という、人間のあらゆる営みが戯れであるとみなすかなり仏教的な無常観が出てくる。こうした無常観と人間蛆虫論は、福沢の言葉によれば、「心の本体[十七話]」<sup>33)</sup> だといわれている。この人間を含めたすべての生物が蛆虫のような、はかない存在であるとする無常の世界観は、福沢にとっては真如実相である。

しかし、普通の仏教なら、こうした無常観から出発して、此岸の世界を離脱して彼岸の世界、つまり涅槃の境地に達しようとするか、あるいは浄土の世界へ往生しようとするはずである。しかし福沢は、無常の世界観を心の本体とみなしながら、しかも人間の心の用または働きとしては、人間は独立自尊をもって敢えてこの世の中だけを生き抜くべきであるというのである。

「蓋し此人を蛆虫として軽く見るは心の本体にして、其靈妙至尊を認むるは心の働な

り。能く能く此処を区別し、扨人間を靈妙至尊のものなりと決定する上は、其位に相應する丈けの働なきを得ず。[十七話]」<sup>34)</sup>

換言すれば、福沢はこの世の現実が無常の世界であり、人間はこの世界では蛆虫的な存在として生きていくにすぎないことを心の本体として理解している。しかし、彼は普通の仏教者のように涅槃の境地を求めたり、浄土の世界に往生しようとは思わない。むしろ彼は、心の本体の視点に立ちながら、あくまでもこの浮き世に生きて、本来「無一物の安心」<sup>35)</sup>（十三話）のうちに生きぬき、この世で独立自尊の生活を営もうとするのである。福沢が心の本体と働という二重視点の見解を取ったのは、一見矛盾しているが、また大変独自に興味ある見解である。こうした二重の視点は、当時の儒者たちに常識的であった朱子学の「体用論」に類似している。福沢は、朱子学の体の立場を仏教的無常観に置き換え、用の立場を独立自尊の見地に置き換えたのである。しかも、福沢はこうした体用論をこの世的な視点と領域の中だけであくまでも維持しようとしたのである。ここに彼の独自の宗教哲学が存在する。

いま福沢の宗教哲学の構造をより明らかにするために、比喩的に水平におかれた一定の距離を持つ二つの点を想定してみよう。人間の心はこれら二点の間を一瞬にして移動することができるものとする。右の視点に立って宇宙を見るとき、人は宇宙が神秘的で自然に存在するものであり、巨大で計り知れない存在とみなさざるを得ないというのである。こうした巨大で測りしれない宇宙を前にしたとき、人間ははかない存在で、あたかも戯れの中に生き、戯れのうちに死んでいく蛆虫と同じであるという諦観に達する。これが福沢が考えた宇宙の実態であり、心の本体である。

一方、福沢はもう一つの視点を立てる。これが左側の視点である。この視点に立てば、状況は一変する。この視点で見れば、人間は最も尊敬に値する存在となり、自己と他者とは何物にも替えがたい相互に平等で独立自尊の存在であるとみなしていくのである。

さて、人間が左の視点に立って、現実の世界で真剣に生きぬいていこうとするとき、時ににっちもさっちもいかない状況に直面することがある。こうした状況に直面すると、福沢は、左の視点から右の視点に瞬時に移動する。右の視点に立てば、人は自己自身をうつろいやすいこの浮き世をただ蛆虫のように戯れながら生きているだけの存在とみなすのである。人は僅か50年か100年の短い生活を過ごすだけのことであるか

ら、何も悩む必要はない。右の視点に立てば、この人生には重要なものは一つもない。こうして人間は戯れに生きているだけだといわれる。

それ故、自分の問題を死活の問題とみなす必要もない。心の本体の視点に立つことによって、人は悩みから自己自身を切り離し自己を冷静に見つめることができる。言い換えれば、心の本体の立場に立って、いわば自分自身をクモの巣から抜け出させることができる。抜け出した後で、人は左の視点に立ち戻り、再び別の新しい企てに邁進することができる。こうして人は別の戯れである生活を営むことになる。福沢によれば、ここには悩みは全く無い。真剣に生きながら、生活が戯れであることを知っているというのである。彼はこうした二重の視点を「大安心法」と呼んでいる。しかもこうした視点に立つことができる人間は、独立と自由を獲得した人間であるとしたのであった。

彼のこうした見解は、彼の独立の精神の強靱さを示している。彼は十話の中で次のようにいっている。

「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ふることなく後悔することなく悲しむことなくして安心するを得るものなり。」<sup>36)</sup>

こうして福沢は浄土真宗の僧侶たちと交際することによって彼の宗教哲学に到達することができた。そこで私は最後の問いとして、福沢がどの仏教の派に近い立場に立っているかを考えてみよう。

こうした問いに答えるために、私は釈宗演の文章を取り上げてみよう。釈は慶應義塾で福沢に学び、塾を1885年9月つまり明治18年に卒業し、卒業後は鎌倉の円覚寺管長を勤めた人である。彼は福沢が亡くなった2年後の1903年3月の『慶應義塾報62号』に「宗教心の意義」<sup>37)</sup>と題する小論を書いているが、その中で次のようにいっている。

「独立自尊なるものは天然自然に具はる筈なり、真理其物は元来独立なり。」その反面で、彼は「学者或は富豪と云ふも一旦無常の風誘ふて最愛の孫若しくは最親の妻を奪ひ去らば果たして如何なる感を起こす可き乎、必ずや其心中に一の応へと云ふ可きか、或は何者か心中に説法する者あるを感ず可し、余の所謂宗教とは即ち是なり」ともいい、無常観を言い表している。

こうした釈が独立自尊と無常観の両面を主張していることは、福沢が『福翁百話』の中で主張したものとほぼ同じ思想であり、福沢と釈とは交際を通して相互に影響し合ったのではないかと思われる。

こうして見ると、福沢の宗教哲学は、浄土真宗というよりは、真言宗の菅学応、臨濟宗の釈宗演の思想に近いのである。福沢は浄土真宗の仏教者と新しく交わりながら、しかし真宗の阿弥陀仏への他力信仰に走るにはあまりにも自己への信頼が強い人物であったし、また浄土を信じることのできないこの世的性格の強い人物であったのである。

一方で、仏教者との交際を通して、浄土真宗、臨濟宗、真言宗の説くこの世の無常性を十分に意識して、これを心の本体としたのであった。

## 註

- 1) 福沢諭吉『福翁自伝』明治 31 福沢諭吉全集七巻、岩波書店、1959、pp.18-19.
- 2) 上掲書、p.17.
- 3) 福沢諭吉『通俗国権論二編』明治 12 全集四巻、1959、p.626,p.672.
- 4) 神山四郎氏、慶応義塾大学文学部名誉教授・現在、神田外国語大学教授。
- 5) 小泉 仰「福沢諭吉における抵抗精神とナショナリズム」『福沢諭吉「丁丑公論・瘦我慢の説」』講談社学術文庫、1985
- 6) 福沢諭吉『覚書』明治 8-11 全集七巻、p.664.
- 7) 『ひゞのをしへ』明治 4 全集二十巻、1965、pp.67-75.
- 8) 岩倉具視は欧米遣外使節としてワシントンを訪問したとき、アメリカ合衆国国務長官 Hamilton Fish [1808-1893]は明治政府がキリスト教を禁止していることに抗議し、強く  
キリスト教禁止の撤廃を求めた。
- 9) 福沢諭吉「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」明治17年6月6日 全集九巻、1960、p.533.
- 10) 福沢諭吉「宗教の説」明治 14 全集十九巻、1962、p.711.
- 11) 福沢諭吉「富田鉄之助宛手紙 明治 8 年 4 月 29 日」 全集十七巻、1961、p.184.

- 12) 福沢諭吉『文明論之概略』明治8 全集四巻、p.158.
- 13) 福沢諭吉「宗教の説」明治14 全集十九巻、p.711.
- 14) 福沢諭吉「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」明治17年6月6日 全集九巻、p.533.
- 15) 福沢諭吉「宗旨宣布の方便」全集十巻、1960、pp.52-58.
- 16) 上掲書、p.54.
- 17) 福沢諭吉「経世上に宗教の功德を論じて併せて布教法の意見を述べ」明治18年7月21日 全集十巻、PP.330-332.
- 18) 福沢諭吉「ユニテリアン雑誌に寄す」明治23年3月1日 全集二十巻、pp.367-369.
- 19) 小幡篤次郎訳『弥爾 宗教三論』丸屋善七 明治10-11
- 20) 福沢諭吉「宗教は茶の如し」明治30年9月4日、全集十六巻、1961、pp.91-93.
- 21) 福沢諭吉「真宗の説教」明治22年3月14日 全集十二巻、1961、pp.66-68.
- 22) 福沢諭吉「血脈と法脈の分離」明治30年12月7日 全集十六巻、p.171.
- 23) 石河幹明『福沢諭吉伝』全四巻、岩波書店、1932.
- 24) 福沢諭吉「寺田福寿宛手紙」全集十八巻、1962、p.848.
- 25) 福沢諭吉「白山謙致宛手紙 明治28年8月18日」全集十八巻、p.684.
- 26) 福沢諭吉『福翁百話』全集六巻、1961、pp.207-384.
- 27) 上掲書、「七十話」pp.319-320.
- 28) 上掲書、p.320.
- 29) 上掲書、「九十四話」pp.363-364.
- 30) 上掲書、「一話」pp.207-219.
- 31) 上掲書、「六話」pp.222-223.
- 32) 上掲書、「四十四話」pp.275-276.
- 33) 上掲書、「十七話」p.235.
- 34) 上掲書、「十七話」p.235.
- 35) 上掲書、「十三話」p.229.
- 36) 上掲書、「十話」PP.226-227.
- 37) 上掲書、釈宗演「宗教心の意義」『慶応義塾報62号』1903年3月。